کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

نمبر داخلہ ---- ۷۹۰۱

تاریخ داخلہ ----------

نام کتاب ----- حقائق الاصول ----------

فن کتاب ----- اصول فقہ -----

نمبر کتاب وفن مذکور ----- ۱۴۶ -

4473





در زمان
دولت ابد مدت سلطان البر
و خاقان البحر السلطان بن السلطان بن السلطان
و الخاقان بن الخاقان بن الخاقان ناصر الدین شاه
قاجار خلد الله ملکه و دولته الی آخر الدهر
اعتضاد السلطنه علیقلی میرزا



وبه نستعين

هذا كتاب حقائق الأصول نبذة

من تصانيف المرحوم المغفور المبرور الواصل إلى جنات النعيم الحاج ملا عبد الرحيم أعلى الله مقامه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أسس مباني الأحكام بتمهيد قواعد الدين وهذب قوانين الأصول بتهذيب حقائق شرائع سيد المرسلين وشيد المستصعب من المسائل بإشارات مشكوة ألفاظ الحجج الكاملين وهدى غاية المأمول بأذهان نتائج أفكار بحور الكاملين وجدد معالم الدين بزبدة أساس المباني من الفضلاء الماهرين وسدد صولة سهام الناقدين لتفريع الفروع للطالبين والصلوة والسلام على المبعوث لتكميل نفوس العالمين محمد الذي به المكاسب والغاية القصوى في الإمكان والتكوين المرسل إلى العام والخاص بالسنة السنية البهية والكتاب المبين المأمور بتبليغ الأوامر والنواهي إلى جميع المسلمين المنسوخ بشريعته شرائع الأنبياء بإجماع المؤمنين وعلى آله مناهج الحق ومصابيح مسالك اليقين المنصوبين من الله بنص الرسول لإرشاد المسترشدين لا سيما ابن عمه المبين لمجملها [illegible] أجمعين [illegible] المطهر للعقائد بالتقوى [illegible] قوام الملة والدين صلوات الله عليه وعلى أولاده المنتجبين وبعد فيقول الغريق في بحار الآمال والأماني والعطشان إلى شرب زلال الفيض الرباني عبد الرحيم [illegible] النجف آبادي عفي عن جرائمهما الكريم الباري إني بعدما صرفت عمري في تحصيل الأحكام الدينية وتشييد المباني القواعد الأصولية صنعت كتاب حقائق الأصول ولعمري إنه كتاب جامع لأساس علم الأصول ومحرر [illegible] مستوعب [illegible] المتأخرين [illegible] حتى يخرج [illegible] الرجوع إلى الناظر الماهر لإصلاح ما يعثر من الخلل [illegible] مرتبة على مقدمة ومناهج ثلثة وخاتمة وما توفيقي إلا بالله ولا أرجو سواه عليه توكلت وإليه المرجع والمآب

مقدمة معرفة أصول الفقه مقدمة للاجتهاد الذي هو عبارة عن استنباط الأحكام الفرعية عن الأحوال العارضة للأدلة وهو موقوف على معرفتها فيما تكون منشأ لها [illegible] واجبة على وجه الكفاية دون العينية لما سيجيء من أن الاجتهاد والتقليد [illegible] تحقق التابع بدون المتبوع [illegible] وهو خلاف [illegible] أن تكون واجبة بنفسه بخلاف معرفة أصول الدين لأنها مقدمة لتصحيح العبادات ومع ذلك فواجبة بنفسها فلها وجوبان أحدهما نفسي عيني يستلزم تركها العقاب على كل واحد من المكلفين مطلقا لأجل محبوبيتها الذاتية [illegible] وثانيهما مقدمي عيني لكونه شرطا لصحة الأعمال المطلوبة من كل مكلف عينا ويستلزم تركها فسادها وترتب العقاب على ترك ذي المقدمة لا عليها من حيث هي [illegible] للمجتهدين عيني بخلاف [illegible] لعدم الوجوب النفسي لها بالأصل والإجماع [illegible] فكيف بالنفسي العيني لوجوب العسر والحرج الموجبين لاختلال النظام بل الاجتهاد قد يكون بالنسبة إلى بعض واجبا عينيا كما لو كان المجتهد المطلق قادرا على الاستنباط مع عدم المانع لما سيجيء في بحثه من عدم جواز تقليده [illegible] مع عدم العلم بالأصول يكون قادرا ومعه والموضوع حاصل [illegible] فوجوبه العيني مشروط بعلمه [illegible] من المجتهد المقلد عينا [illegible] من كل منهما موقوف على الاجتهاد أما الأول فواضح وأما الثاني فلتوقفه عليه [illegible] على الاجتهاد والتقليد المتوقف على اجتهاد الغير [illegible] وهو معنى الكفائي ثم مع عدم [illegible] الكفاية يكون عينيا إن لم يوجب اشتغال الكل الاختلال وإلا أوجب على الكل تعيين من يشتغل به [illegible] المطلوب بعد الكفاية مع عدم المشتغل أصلا وإلا يجب عليهم [illegible] إن كان أقرب إلى حصول المطلوب [illegible] التوقف [illegible] إسقاط التكليف [illegible] الكفاية [illegible] بالإجماع والضرورة والأولوية بالنسبة إلى غالب العلوم بل الكل إلا العقائد الضرورية من الكلام ولا يخفى أن هذه المعرفة [illegible] الاجتهاد [illegible] التقليد [illegible] الإجماع بعض العلوم ولما كان كل علم باحثا عن الأحوال العارضة لذات موضوعه [illegible] وتسمى تلك الأحوال العارضة بالمسائل وقال بعض علماء المنطق إن معرفتها تتوقف على تصورات وتصديقات تسمى الأولى المبادي التصورية وهي حدود أشياء تستعمل في ذلك العلم كحد موضوعه وأجزائه وجزئياته والعارضة المساوية له [illegible] والثانية بالمبادي التصديقية وهي مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها [illegible] في المقام هو حد الدليل من حيث استنباط الأحكام الشرعية الفرعية منه لأنه موضوعه وكذا حد أجزائه كأجزاء الكتاب [illegible] العقل والكتاب والسنة والإجماع وحد الأعراض الذاتية له [illegible] والإجمال والبيان لأنها عارضة للموضع الذي هو عارض للدليل أو جزئياته وأمثالها وكذا حد الأحكام لأن هذا العلم باحث عن أدلتها وكيفية استنباطها وهو موقوف على معرفتها وكذا الفائدة وحد أصول العلم لغة واصطلاحا لكونها من المقدمات للشروع كما قال بعض علماء المنطق وإن كان فيها نظر كما سيجيء والثانية وهي قد تكون ضرورية كالفاعل مرفوع والله موجود وقد تكون كسبية يتكفل ببيانها علم آخر فقد تكون محققة كبعض مسائل الكلام والمنطق والنحو والصرف ومتن اللغة وغير ذلك أما التوقف على الأول فلكون التصديق بالحكم الشرعي أصلا وفرعا موقوفا على معرفة الشارع ووجوده والتصديق بعلمه [illegible] وأما الثاني فلتوقفه على الاستدلال وتمييز صحيحه عن سقيمه وهو موقوف عليه وأما الثلثة الأخيرة فلكون غالب أدلة الأحكام لفظية ويتوقف التصديق على معرفة حقيقتها ومجازها واشتراكها ونقلها وأمثالها وكذا إعرابها لكون اختلافها غالبا موجبا لتغير الحكم وكذا الصيغ [illegible] لكونها موجبة لتغير الحكم غالبا وتسمى المبادي اللغوية [illegible] وقد يذكر بعضها في هذا العلم كتشخيص معاني الحروف وألفاظ العموم وأمثالها مع أنه يمكن إدخالها في الأصول بأنه يكون المقصود تشخيص معنى اللفظ من حيث هو وقد يكون من حيث استلزامه لإثبات الأحكام الشرعية لأنه يرجع إلى كون المعنى الموضوع له [illegible] عارضا لعروض [illegible] لموضوع الكلام أو محموله أو متعلقاته وكل منها جزء للدليل فالبحث عنها بحث عن حال عارض له فمن الجهة الأولى تكون من المبادي ومن الثانية تكون من الأصول كإثبات أنه يكون حجة في إثبات الحقيقة أو المجاز أو امتياز الاشتراك [illegible] والنقل [illegible] من قول اللغوي [illegible] الأصول أو كون العام المخصص حجة أم لا والتشكيك [illegible] والأصل [illegible]



اللها

اللفظ على الحقيقة وتقديم اللغة على العرف وامثالها فان بعض بعد من لوازم معرفة الاحكام الشرعية من المبادي التصورية لا يجوز اثباتها في الموضوع في هذا العلم والا دار لان معرفة نجاسة
الكلب مثلا موقوفة على معرفة دليلها وادلته كقول الكلب نجس ومعرفة الدليل وحاله التي هي اصول الفقه ان كانت موقوفة على معرفة الحكم الشرعي بناء على جعلها من المبادي التصورية
فدور وقيل ان المستفاد من الادلة هو اثبات الاحكام الخاصة في المسائل المعينة وهو لا يكون من المبادي فلا دور وهو من مبادي الاحكام الاجمالية كالعلم ان لكل واقعة حكما ثابتا
اجمالا لكن مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين فلا يكون دورا والحق في الجواب ان من المبادي معرفة نفس الاحكام كمعنى الحكم المطلق او الخاص كالوجوب لان معرفة احوال
الدليل التي يثبت الحكم موقوفة على معرفة الحكم الذي يستنبط منها من الوجوب والحرمة وهكذا لا اثباتها لموضوع ولو اجمالا الا لعدم توقف معرفتها لذاتها وعليها لو توقف على معرفة كل
واقعة حكم وهو واضح نعم يتوقف على معرفة الوجوب فاذا كما قلنا ومن مباديها علم الرجال لان الرواية والرجال لان حجية المعارضة للخبر الصحيح مثلا تحتاج الى معرفة الصحيح والضعيف لا معرفة
احوال الرجال الخاصة بخلاف الفقه فانه يحتاج اليهما كما سيجيء في الاجتهاد والتقليد هل يكون الشروع في العلم متوقفا على معرفة مبادي التصورية اعني معرفة اصول الفقه وتصور فايدته وموضوعه
موضوعها كما ذكرنا عن بعض المنطقيين مستدلا في الاول باستحالة طلب المجهول المطلق وفي الثاني باستحالة صدور الشروع من العاقل بلا فائدة وفي الثالث بان تميز الشيء للشيء موقوف
على معرفته تمام الكل والحق في الاول توقفه على تصوره في الجملة لما ذكر ولا يتوقف على معرفة لا حد له ولا رسمه لا تاما ولا ناقصا وذلك للوجدان والضرورة على حصول الشروع والتحصيل في المسائل
الاصولية مع عدم العلم بان اصول الفقه ماذا وفي الثاني توقفه على تصور الفائدة في الجملة لما ذكر سواء كان اضطرارية كدفع الجوع او اختيارية مترتبة على نفس العلم كالتذكر في مقابل الجهل
والاقتدار على الاستنباط او على المعلومات كالوصول الى الاسرار الدنيوية او الى السعادة الاخروية ولا يتوقف على تصور الفائدة المترتبة على الاخرة للوجدان والضرورة في تحقق الشروع
بدونها وفي الثالث يتوقف على معرفة موضوع المسئلة بوجه لما ذكر لا بالكنه ولا يتوقف على معرفة كونه حجة الدليل ولا على معرفة اصل الدليل للوجدان والضرورة على تحقق الشروع
بدون معرفة الدليل فانه تعريف العلماء من القوم لاصول الفقه وموضوعه وفايدته على النحو المذكور ولا يكون من باب الوجوب لاجل زيادة البصيرة ونحن نتبعهم في ذلك فنذكرها فنقول
اصول الفقه علم الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريفه يقع في مقامين **الاول** في الجهة الاضافية والكلام فيه في المضاف اعني الاصول وهو جمع الاصل وهو في العرف العام يطلق على
معان كالعمدة والنسب كالهاشمي والمنسوب الى المكان كالبغدادي وما يتوقف عليه الشيء واسفل الشيء على وجه الاعتماد عليه لا مع الشيء مطلقا لانهم صرحوا ببيع الشيء والسبب بينهما في الا
عموم وجه ولا يبعد كونه مجازا فيما لا يكون مما يتوقف سواء كان من هذه الامور كما يقال في العمدة الاصل في ذهابي الى السوق فلان ولا يكون بحيث لو لم يكن هو لم يتحقق الذهاب اليه
او من غيرها كما سلبه من غير ما يتوقف ويتبادر ما يتوقف عليه الشيء منه وكذلك لا يكون حقيقة في هذه الامور من حيث الخصوصية كما يكون التوقف وغيره بل هو حقيقة في الجامع اعني
ما يتوقف عليه الشيء وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي والتبادر وصحة السلب عن الخصوصية وعدمها عن نفس الجامع في اللغة ايضا كذلك لاصالة الاتحاد بل القطع بالاتحاد ونهاية
المتمكن من العلماء واللغويين لانه لا يتوقف ممن فسره بعضهم باسفل الشيء وبعضهم بما يتوقف عليه الشيء وقول اللغوي حجة ولا ينافي ذلك هو القول بالاشتراك لانا نقول على فرض تسليم
الاتحاد كما هو الحق يحصل التعارض بين قول من فسره باسفل الشيء وبين الامارات التي ذكرناه والامارات مقدمة بذاتها لكونها اجتهادية سيما مع موافقتها لقول اكثر العلماء
واما على فرض الاختلاف بين العرف واللغة يحصل التعارض بين اللغويين لان المدعي للوضع لما يتوقف عليه الشيء ظاهر في الوضع الخصوصية كما ان العكس والنسبة بين الادعائين
عموم مطلق لان الاسفل الغالب مما يتوقف عليه الشيء والظاهر كونه متوقفا عليه مطلقا وعند هذا التعارض يكون قول المدعي للعموم مقدما للاطلاق كما لا يخفى ان الحقيقة في العموم الا
مدعى الاحوط [illegible] في مجازية الغير وحقيقته في الخصوصية من حيث الخصوصية ظاهر في المجاز والدلالة الحقيقة في الجملة ولو على سبيل القرينة ومن باب تفسير الكلي بالفرد كما في تفسير
الارض ما تقابل السماء [illegible] مع ان ادعائه نفي الوضع في غير الاسفل يرجع الى عدم الوجدان لحقيقة سلمنا التكافؤ والتساقط نرجع الى اصالة الاشتراك المعنوي سليمة عن المعارض
وفي الاصطلاح يطلق على معان كلها ترجع الى الاول باعتبار اعني الظاهر والراجح كما في الاصل في الاستعمال الحقيقة والاصل في التبادر وهو الوضع والاستصحاب كما في الاصل بقاء الوضوء
الوضوء بعد الشك في الحدث والقاعدة كما في الاصل في فعل المسلم الصحة والدليل كما في الاصل في وجوب الصلوة هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهذه المعاني قد تكون معتبرة وقد لا
تكون معتبرة كالظاهر الحاصل من الخبر المرسل او من العلة في الموصوفات الصرفية ولا يبعد كونه مجازا في غير المعتبر وذلك لتبادر الغير وصحة السلب عنه لان الغالب في المنقولات
هو النقل من الاعم الى الاخص لا اطلاق الاعم من وجه ولو حملناه في الاصطلاح على ما يلزم الاخير لاتفاق الاصوليين واما المعتبرة فالحق انه لا يكون من باب الحقيقة والمجاز فيها والا
لكان بعضها متبادرا دون الاخر ولكان السلب صحيحا عن بعضها والتالي باطل فكذا المقدم ولا يكون من باب الاشتراك المعنوي لعدم الجامع الاقرب بما يتوقف عليه الحكم الشرعي
وهو لا يصلح لدخول العلوم العربية وغيرها مما يتوقف عليه الحكم مع كون استعمال الاصل فيها نادرا لعدم تبادر القدر المشترك في الاصطلاح لان المتبادر هو احد الخصوصيات اجمالا
ولعدم صحة السلب عن نفس الخصوصيات فلانه لو كان موضوعا له لصح استعماله فيما يصح استعمال الاصل فيه للغلبة والتالي باطل لعدم صحة ان يقال ما يتوقف عليه الحكم في الاستعمال الحقيقة
وصحة ان يقال الاصل الحقيقة ولاصالة عدم الاستعمال في الجامع من حيث هو جامع وح فلو كان موضوعا له لزم المجاز بلا حقيقة لانه هذا الاصل معارض باصالة عدم تعدد الوضع
لانا نقول الاول مقدم عرفا مع انه موضوعي كما لا يخفى ولا عتبار ما ذكرنا وهل يكون هذا النقل تعيينيا او تعينيا الحق هو الاول للاصل توضيحه ان الشك فيه لا يخلو من اقسام
وهو ان اللفظ المنقول مع وحدة المنقول اليه اما ان يحصل القطع بكثرة استعماله سابقا حدا يمكن تحقق النقل بها او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك فعلى الثاني يحكم بكونه
تعيينيا لانحصار السبب وعلى الاول فاما ان يحصل القطع بكونها قبل هذه الاستعمالات مع القرينة او يحصل القطع بالعدم او يكون مشكوكا وعلى الاول يحكم بكونه تعيينيا الا انه
لو كان من باب التعيين لكان هذه الاستعمالات حقيقة والغالب فيها التجرد من القرينة ومن عدمها يحصل الظن بالعدم وعلى الثاني يحكم بكونه تعيينيا لانه لو كان من باب التعين لكان
هذه الاستعمالات مجازية ولكان الغالب فيها مع القرينة ومن عدمها يحصل الظن بالعدم وعلى الثالث يحصل التعارض بين اصالة تاخر الحادث المستلزم لحدوث الاستعمالات
المجازية مع القرينة القابلة لتحقق النقل بها وبين اصالة عدم الاستعمالات الكثيرة على فرض واصالة عدم القرائن الكثيرة على فرض الاول مقدم وان كانت مخالفة للاصل الا انه
منه واحد او مقابل باثنين وذلك لكونه موضوعيا والمقابل حكميا الا ان الشك في كون غالب هذه الاستعمالات مع القرينة ام لا مسبب من الشك في تحقق الوضع الحديث سابقا على هذه
الاستعمالات ولو بالعكس لكان الشك في حدوث الاستعمالات الكثيرة المجازية راجعا الى الشك في كونها مع القرائن على فرضها ام لا ولكن الامر بالعكس وسيجيء في بحثه
ان الاستصحاب الموضوعي مقدم وللغلبة لان الغالب في النقل هو التعيني وح فالاصل هو التعيني مع ان المقام انما هو مما يكون كثرة الاستعمال فيه تعيينيا في السنة الاصوليين والفقهاء

وكذا الكلام في القرينة أما الأول فلو عينا وأما الثاني فلكونه مشتركا لفظيا ولزوم كون غالب استعمالاتهم مع القرينة سواء كان تعيينيا أو تعينيا ومعه لا يجري الأصل ونتبع ما لو
تأخر الحادث سالمة عن المعارض كما في الوضع التعيني لا يستلزم التأخر كما أن التعيين لا يستلزم التقدم لجواز تحقق التعيين مقارنا للتعيني لأنا نقول هذا الفرض نادر والغالب الأمر
مع أنه لا يخرج عن اللغوية به أصلا لكن الكلام في صورة الاستلزام لكون خلاف قرينة الإفادة فتدبر هذا هو الكلام في المضاف وأما المضاف إليه أعني الفقه ففي اللغة بمعنى الفهم ولو لما دق والملاقاة
الأول المعنى الملكي وهو الاستعداد لاكتساب المطالب النظرية كما في الفهم والثاني المعنى الحالي وهو الإدراك المطلق أعني الانتقال عن حالة الجهل الساذج إلى الالتفات والتصور
وغيرهما من الحالات الترتيبية بأنحائها سواء كان مع سرعة الانتقال أو مع بطئه وسواء كان مع التصديق أو بدونه من أنواع العلم والجهل المركب وكونه كذا باو لا يبعد كونه مجازا في الملكي لعدم صحة السلب
فتبادر خلافه كما لا يبعد كونه حقيقة في الانتقال والإدراك المطلق سواء كان مع التردد أم لا أو مع التصديق أو لا لأصالة عدم الاشتراك ومعه عدم صحة سلبه عن البليد بعد تحقق الإدراك
وعدم صحة سلب الفهم عمن حصل له الفهم من أخبار المخبر مع العلم بكذبه ومع ذلك فلو كان المتبادر منه مع الشهرة لكان إطلاقها وهو بابهما أخذ بكونه مرادفا للعلم وأما بالمعنى الملكي فظاهر لكون النسبة
بينهما عموما من وجه وأما بالمعنى الحالي لكونه أعم من التصديق وهو ما يحصل بعد تحقق الإدراك والتصور وهو كالإلهام والمنافرة بداهة وفي الاصطلاح عرفوه بالعلم بالأحكام
الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية والعلم هو التصديق القطعي المطابق للواقع فلا أقل التصديق فالمتبادر وعدم صحة سلبه عن الظن مطلقا وإن كان التصديق يعم الظن والعلم يكون مجازا أما القطعي
فللتبادر وعدم صحة سلبه عن القطعي والتكذيب لو في استعماله مجردا عن القرينة وأما المطابق للواقع فلصحة سلبه عمن كان قاطعا بشيء مع عدم المطابقة وينكشف عن ذلك أنه لو اطلع على خطائه
يقول إني كنت جاهلا ولظهور الإجماع لأنهم جعلوه مقابل الجهل وهو عندهم بسيط ومركب فحمل الفرض من الثاني نعم القطع موضوع للاعتقاد الجازم سواء طابق الواقع أم لا لعدم صحة
سلبه عن الاعتقاد الجازم الغير المطابق وأما الفعلي فللتبادر وصحة سلبه عن الملكي والتمكن بعرف أو استعمل فيه مجردا عن القرينة والوضع للمعنيين أعني الاعتقاد الجزمي المطابق
الفعلي لا يكون بنص التركيب لا لكان الاعتقاد والفعلية وتبادرهما بعد تبادر التركيبي كما في نظائر هذا التركيب ليس كذلك ولا يكون على سبيل الالتزام وإلا لكان الانتقال إلى الفعلي
حصول الانتقال إلى الاعتقاد كما في سائر اللوازم والبين كذلك ولا يكون لهما استقلالا وإلا لكان ارتباطا حاصلا من الخارج لا من حاق اللفظ وليس كذلك فانحصر بالتفكيك أعني الوضع
للاعتقاد الجازم المطابق مقيدا بالفعلية والأحكام جمع الحكم وهو قد يطلق على التصديق وقد يطلق على النسبة الخبرية والحكمية وقد يطلق على النسب الجزئية كما قيل وقد يطلق على
المسائل أعني المركب من النسبة والموضوع والمحمول وهي غير النسبة لكون أطرافها ملحوظا في المسائل دونها وقد يطلق على المحمولات وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير وزاد بعض أو الوضع وبدله بعض خطاب الله بعض بالمشرع ومنهم الغزالي بأنه اللفظ المفيد المقصود به الإفهام لا مدلوله وهو الحق للتبادر وعدم صحة السلب
وصحة السلب عن المدلول في الأول يخرج الإشارات والعقود والنصب وبالثاني المهمل وبالثالث كلام الساهي والنائم والمراد بالاقتضاء هو الطلب المتعلق بالفعل أو بالترك سواء كان
مع المنع من النقيض أم لا والأول هو الوجوب والثاني الاستحباب والثالث الحرمة والرابع الكراهة وبالتخيير هو الإباحة وبالوضع هو حكم الشارع ووضعه على وصف كونه شرطا أو سببا
أو مانعا أو جزءا أو وصفا أطلق الحكم على اللفظ الصادر بخلاف الظاهر مع قيد المتعلق بأفعال المكلفين لأن الثمرة هو الوجهات التي ينكشف عنها اللفظ أو مدلول اللفظ
لا اللفظ بل استعمال الحكم فيه مجازا للتبادر لما ذكرنا وصحة سلب الحكم منه مع أنه يرد عليه ما سيجيء وقد يطلق على الحكم الشرعي الأعم من الكلامي والأصولي والفرعي أعني ما يتعلق بالمكلف
فعلا واعتقادا من حيث الاقتضاء إلخ وقد يطلق على الحكم الشرعي المقابل للكلامي وقد يطلق على الحكم الشرعي الفرعي من باب إطلاق الكلي على الفرد كما يقال أعم من أن يكون مأخوذا
من العقل أو الشرع أو الأخير فقط وكيف كان استعمال الحكم في الكل موجود ويكون في غيرها على سبيل الحقيقة ولو باختلاف الاصطلاح كالثلاثة الأول والأخيرة فيدفع وقد
يطلق على غيرها أخرى لا يكون لها مناسبة المقام كالفضيلة والخلق والأول لا يكون مرادا هنا لعدم كون المتصديق بالتصديق فيها سواء كان المتصديق في التصديقين هو الفقه والمنشأ
أو المختلف أما الأول فلأن تصديق العقيدة والشارع أو المختلف أما الأول فلأن تصديق العقيدة بتصديقه هو علم يعلمه وهو لا يكون فيها ولا نا شيئا من الأدلة التفصيلية إلا
أن يجعل الصحة متعلقا بالأحكام وهو خلاف الظاهر وكذا على الثاني مطلقا مع أن الشارع لا ينتمي فيها ولا يجتهد وكذا على الثالث على كل التقديرين مع أن تصديق الصحة بتصديق الشارع
مسلم كلامهم وأما الثاني فقال بعض إنه مستلزم لخروج العلم بالموضوعات المستحدثة من جانب الشارع كالعلم بالصلاة والزكاة وغيرهما من الأجزاء والشرائط والموانع لأن الثمرة
النسب الخبرية هو عروض المحمول للموضوع بعد ثبوت الموضوع ولا ريب أن العلم بهذه الموضوعات التي يكون بيانها متوقفا على بيان الشارع من الدليل الشرعي فقه والعالم به فقيه مع
أنه ليس من باب عروضه له وكذا مستلزم لخروج الإنشائيات كالعلم بتعلق الخطاب بذمة المكلف لأنه طلب لإيجاد ما لم يكن حاصلا لم يكن له واقع حتى يحتمل الصدق والكذب في الأول أن العلم بالموضوع
المستحدثة بعد عروض الحكم له كالصلاة واجبة داخل لأن العلم بالجزئية والركنية والشرطية والمانعية بعد الموضوع المستحدث وبعد عروض الوجوبي له كقولنا الصلاة واجبة يكون
منشأ بعد إثبات جميع أجزائها وشرائطها وعدم موانعها فإن الوجوب ثابت لها بالذات ولأجزائها وشرائطها بالتبع وكون تركها موجبا للفساد وهي نسبة خبرية وفي الثاني أن العلم في الإنشاء
نطلب لإيجاد ما لم يكن لم يكن فيها بل بعد صدور الخطاب فيه وسند لاحد لا أنه مع دفع معارضه وترجيحه يوجب الظن بكونه ما فيه مطابقا لإرادة الشارع منه مع احتمال عدم المطابقة
لجواز خطائه وهي نسبة خبرية يحتمل الصدق والكذب داخل في الفقه فحمل الحكم على النسب الخبرية والحكمية لا بأس به بل أحسن لخلوه عن الإيراد وبالباقي كما سيظهر وأما الثالث فلفساده
لأنها أمر إضافي تابع لموضوعه ومحموله ولا ريب في موضوع الأحكام هو المفاهيم الكلية كقولنا الكلب نجس والبول كذا والعلم كذا والنكاح كذا والصلاة كذا وهكذا فهو تابع لموضوعه
وهو ليس فرض الجزئية إلا أن يفرض بالنسبة إلى المكلف لكون كل فرد منها خاصا وهو أيضا فاسد لأن الغالب في الأحكام الفرعية هو التعلق بالموضوع الخارجي كالبول والحل والإحلال
العارض لحال المكلف كما سيجيء ولم يكن مكلف فيه مع أن الفقه هو الاستدلال على فهم الحكم من دليله بعد دفع معارضه لا إيجاد الحظ فيه من جزئية التكاليف وكلية والعلم بتعلقه إلى المكلف
الخاص أو العام ليس فيها وأما الرابع فمثل الثاني وأما الخامس ففساده واضح لأن العلم بالوجوب والحرمة وهكذا ليس فيها بل الثابت لموضوعاتها فيه وأما السادس أعني خطاب الله إلخ
فهو بمعنى الكلام الملقى لا توجيه الكلام إلى الغير ضرورة عدم كون العلم بالثاني فيها ولا يصلح الحمل على الاقتضاء والتخيير أو الوضع لأن الخطاب كان بمعنى الكلام الملقى وهو أعم من أن يكون
مفاده وضعيا أو تكليفيا أو إنشائيا أو خبرا وكيف كان لا يصلح من هنا قسامات الأول لحمله على الدليل والمدلول لأن من جملة الأدلة الكتاب وهو كلام الله فيلزم من ذلك كون كلام الله
وخطابه حاصلا من كلام الله وكونه متعلقا بكلام الله شيئا منه على فرض رجوع القيد إليه أو القول باستحالة الأشاعرة من ذلك بالقول بالكلام النفسي أعني ما يقاف الذات
ما يعلم بالنسبة بين الموضوع والمحمول في ذهننا كعلمنا بوجوده قيام زيد وأقسام الموضوع والمحمول في ذهننا فاسد من وجوه الأول أن الكلام النفسي في حق واجب الوجود محال

لاستلزامه كون علمه خارجا عن الذات وكون الذات متصفة بهما ولا ريب في اتصاف الشيء بالشيء لابد من قابلية الذات لما يتصف به وعلة للاتصاف وعلى الاول يلزم الامكان
وعلى الثاني اما ان تكون العلة هي نفس الذات او الخارج وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في صفاته الكمالية الى الغير وعلى الاول يلزم اتحاد الفاعل والقابل وكون الذات
مركبا منهما وكون فاقد الشيء معطيا له وكونه علما حادثا وكلها محال الثاني فانه مستلزم لكون الطلب قبل وجود المطلوب منه من الاشياء وهو محال عقلا سواء كان الطلب تنجيزيا
او تعليقيا الثالث فانه مستلزم لاستعمال لفظ الكلام في الطلب النفسي في حال عدم اقترانه باللفظ ولا ريب في انه مجاز لان الكلام حقيقة في اللفظ للتبادر وعدم صحة السلب سواء
كان موضوعا او مهملا كضرب زيد عمرو او الاصل وعدم صحة سلب الكلام عن المهمل ولذا يقال هذا كلام مهمل وصحة التقسيم سواء كان في حال اقترانه بالارادة ام لا ورد الامر
وعدم صحة سلب الكلام عن كلام الغافل والنائم والساهي والمجنون وصحة التقسيم سواء كان صادرا عن جارحة مخصوصة ام لا وفي ذلك ايضا للاصل وصحة التقسيم وعدم صحة
السلب عمن تكلم بيده او احدث الكلام في غيره ومجاز في النفسي سواء كان في حال اقترانه باللفظ او لا وذلك لتبادر غيره وصحة السلب عنه ولغلبة الاستعمال في غيره الرابع ان الخطاب كما
عرفت هو اللفظ وهو غير متعلق بفعل المكلف بل مدلوله متعلق به وما اجاب المحقق القمي اعلى الله مقامه من جعل الخطاب عبارة عن الاحكام الاجمالية التي علمت من الدين
ضرورة لان العلم الضروري حاصل بان لكل واقعة حكما خاصا ولا ريب ان العلم بهذا الحكم الخاص انما يحصل من الدليل التفصيلي ايضا فاسد من وجوه الاول انه خارج عن محل النزاع
لان المعروف هو جعل الخطاب عبارة عن الالفاظ وجعله في الجواب عبارة عن الحكم اعني مدلول الكلام ومعه لا حاجة الى اخذ الاجمال لامكان حمله على الحكم الخاص من غير حاجة
ويدفع به الاشكال الثاني بخلاف الاجمالي الثاني ان العلم بهذه الاحكام الاجمالية اعني لكل واقعة حكم خاص لا يكون فقهيا لانه لما كان مسئلة كلامية او اصولية والعلم به لا يكون
فقهيا الثالث ان العلم به لا يكون ناشيا من الدليل التفصيلي وكذا الاحكام الاجمالية بوصف الاجمال لا يكون ناشيا من الدليل التفصيلي ومع سلب وصف الاجمال يلزم
التفكيك بارادة الاحكام الاجمالية من لفظ الاحكام بالنسبة الى العلم وارادة الاحكام التفصيلية اعني التعيينات الخاصة كالحرمة والوجوب وامثالهما بالنسبة الى ذاتها
مع ان حمل الحكم على الاجمالي خلاف الظاهر والاجود في الجواب هو جعل الخطاب عبارة عن الوجهات اللبية او الاحكام الخاصة التي هي مدلول الخطاب في حال اقترانها بالالفاظ
اما لكون الخطاب في الاصطلاح حقيقة فيها او لكونه ظاهرا فيها وان كان على سبيل المجاز اما لكثرة الاستعمال فيها او باعتبار ما هيئة المتاخرين اعني المتعلق بافعال المكلفين
لان المتعلق بلا واسطة ليس الا ما ذكرنا لعدم كون اللفظ متعلقا بالافعال بل اللفظ كاشف عن الوجهات اللبية ومثبت لمدلوله من الاحكام الخاصة المتعلقة على ذمة
المكلف وهو اولى مما سلكه الاشاعرة على فرض صحة العقلية لكون هذا المجاز اقرب وكذا يكون اولى مما ذكره المحقق القمي ره لما عرفت لكونه ارتكابا للمجاز الواحد مع كونه هنا
بخلاف ما ذكره فانه على فرض تجوز واحد الى العلم يكون مبتنيا على فرض تجوز اخر الى الاحكام بمعنى خطابه انه يكون كاشفا على مذهب الاشاعرة وعلى جعلها هي الوجهات اللبية
ومثبتا على فرض كون المراد هي الاحكام الخاصة التي هي مدلول الكلام الثابتة المثبتة على ذمة المكلف فهو المراد لان ثبوته على ذمة المكلف موقوف على تمامية البرهان على تطابق الكلام …
فيه على ان منها لكون الدليل في الاصطلاح موضوعا للامرين المثبت والكاشف للتبادر وعدم صحة السلب عن الكاشف ومما ذكرنا ظهر ما اورد المحقق القمي على الاشاعرة
بان الادلة لا تكون كاشفة وهو لا يتمشى … الثانية انه يلزم لغوية قيد الشرعية الفرعية لان الخطاب لتعلقه هو التعلق القريب وهو ليس الا الاحكام الشرعية الفرعية
الثالثة انه يخرج منه الاحكام الثابتة للموضوعات الخارجية كبوت الكلب في العارضية لحالها كسببية دلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة والعارضية لفعل الباطن
كالنية في الحب والعارضة لنفس المكلف كالاحتلام للدخول في الصلوة العارضة للطهر لكون الخطاب التعلق هو متعلق بالافعال الظاهرية متعلقا بها او يخرج منه الاحكام العقلية مما
يكون العقل مستقلا فيها لان الخطاب هو الصادر باللفظ ويخرج منه العلم بالاحكام المختصة بالنبي ص وغيره لكون افعال المكلفين موضوعا للمعنى الاستمرار والحال الحاظ
الجنس المفرد ليشمل الخصائص مجاز مع انتفاء القرينة وكذا حمل المتعلق على الاعم من القريب والبعيد ليشمل بعض ما ذكر خلاف الظاهر واما السابع والثامن فجوابه الحمل على مطلق الحكم
الشرعي المقابل للكلام فيلزم كون قيد الشرعية توضيحيا لا احترازيا وهو خلاف الظاهر واما التاسع فيلزم كون قيد الشرعية الفرعية توضيحيا او هو ايضا خلاف الظاهر فالاولى حملها
على النسب الجزئية والحكمية كما ذكرنا والمراد بالشرعية هو ما من شانه ان يؤخذ من الشارع من حيث هو شارع لا ما اخذ من الشارع فعلا ومع كونه من شانه ليخرج عنها العلم بالقصص
والحكايات الواردة في الكتاب … ما يستقل به العقل ان لم يؤخذ منه على لسان الرسول ص الظاهر والفرعية عبارة عن الاحوال لا … بفعل المكلف …
بالعروض القريب والبعيد … لا يكون منشا لاستنباط الحكم ويخرج منها الحكم الشرعي الكلامي لكونه متعلقا بالاعتقاد الصرف … بلا يكون له
بفعل المكلف ولو بالتعبد ويخرج منه المسائل الاصولية كقولنا الكتاب حجة وقلب الفعل لانه وان كان له ربط بفعل المكلف الا ان الربط هو كونه منشا لاستنباط حكم فعل المكلف
وليدخل فيها غيرها سواء كان او لا ما اذا كان عارضا للفعل الظاهري كالصلوة والحج او للفعل الباطني كالنية والحب او الموضوع الخارجي كالكلب نجس او لحال الموضوع كسببية الخارجي
دلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة او لنفس المكلف كالحدثية والطهرية او لحال الحائض كحرمة الدخول في المساجد فانه عارض للطهر بعد عدم الحدث لكون هذه الاقسام
متعلقة بالفعل الظاهري ولو بعيدا ويكون كلها فرعية بل الخلاف وفقها ايضا لعدم صحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الاحكام العارضة للموضوعات من النجاسات
والطهارات وغيرهما من هذه الجهة خلافا للبعض حيث جعل الفقه اخص من الفرع لان الفقه هو تشخيص … الاطاعة والعصيان لفعل المكلفين … الاحكام الناشئة
والعارضة للموضوعات كقولنا الكلب نجس من هذه الجهة لا يكون منها نعم من حيث انه سبب لوجوب التحرز عنه داخل فيها لان خصال المعتق لا يدل على خصال الوضع …
التفصيلية فتعلق بالعلم ظاهرا باعتبار الناشئة ويحتمل رجوعه الى الاحكام لكونها اقرب بحسب الذكر لكن الناظر هو التعلق العرفي وهو مع الاول … الدليل حقيقة
معنا … في الادلة في حجية الادلة الشرعية والمراد ما كان معروضا للحال ليستنبط منه الحكم الفرعي وهو مثبت للعلم سواء كان كاشفا بالنسبة
الى الاحكام ام لا والعلم الحاصل من الدليل قد يكون بطريق النظر والاكتساب كالحاصل من ترتيب المقدمات … كالضروريات التي قياساتها معها فان الضرورة دليل … احتياج
حصول العلم منها الى ترتيب المقدمات والاول قد يكون النظر فيه اجماليا وقد يكون تفصيليا والجمع المضاف يفيد العموم وفي مقابلة الاحكام يكون ظاهرا في التوزيع والاضافة
اما ان يكون للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا لكن يلزم توضيح الشيء بالاعم على فرض كون علم المقلد ناشيا من الدليل التفصيلي كما هو الحق وسيجيء واما ان يكون للجنس
احترازيا عن علم المقلد بناء على عدم كونه ناشيا من الدليل التفصيلي واما على فرض كونه حاصلا من الدليل التفصيلي فلا بد من حمله على التفصيلي الخاص اعني على وجه الاستنباط

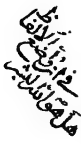
كان من المدارك السهلة كقول المجتهد المطلق الاجماع المنقول الشهرة واما اماراته الفاسدة عليه ونحوه لا يشخصها الا اهل الخبرة مما تلونا عليك فقوله يخرج من العلم التصورات وان
والتصديقات الظنية والقطعية الغير المطابقة للواقع والمطابقة للواقع ملكة الاستدلال ويخرج من الاحكام العلم الذاتي ويخرج من الشرعية الاحكام العقلية والعرفية واللغوية
والتصريحية واشباهها ويخرج من الفرعية الاصولية والكلامية ويخرج من من علم الله كونه عالما لا علم بالطهارة وعلم جبرئيل ويخرج من الدليل علم الضرورة والملكة والعلم بالضروريات
لان علمهم وان كانت ناشيا من الدليل الا انه لا يكون بطريق النظر والاكتساب الاضافة او حملت على العموم الخطاب بعد التوزيع يلزم خروج اغلب الفقه لعدم كون المدارك كلها
مدركا للكل الاحكام فلابد من الحمل على التوزيع او العموم بحسب الموجود اعني الادلة الموجودة التي يطلع عليها بعد الفحص او حمل العلم على الملكة اعني القدرة والاستطاعة للاستنباط عن ادلة
توهم من وجود الكل في البعض انه يخرج علم المقلد عن التفصيلية لكون علم المقلد ناشيا من الدليل الاجمالي وهو ان فتاوى المفتي في الوقايع الخاصة دليل تفصيلي للمقلد باحكام
الدليل الاجمالي كما ان ظنون المجتهد المتعلقة بالوقايع الخاصة دليل تفصيلي له بانضمام الدليل الاجمالي ولا يكون هذا دليلا للمجتهد بدونه كذا لا يكون فتاوى المفتي دليلا للمقلد
بدونه ومنها يقال ان الدليل للمقلد دليل اجمالي علمه ولا يكون دليل العلم به فيكون خارجا ولا يحتاج الى الاخراج وغيره انا اذا سلم يكن دليل العلم بالحكم الواقعي والظاهري
مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي فهو مسلم لكنه بالنسبة كذلك لان ظنونه المتعلقة بالحكم الواقعي من حيث هو لم تكن دليل العلم بالواقع او الظاهر مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي
وان اراد الحكم الظاهر مع انضمام الدليل الاجمالي ففاسد لان الدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى به الخ يوجب العلم بكون حكمه في الظاهر وجوب العمل بالفتاوى الخاصة كما ان في المجتهد
بانضمام الدليل الاجمالي اعني هذا ما ادى اليه ظني يوجب علمه بكون حكمه في الظاهر وجوب العمل بالظنون الخاصة ومع عدم علمه بكون حكمه كذلك كيف يجوز له العمل به لا يقال ظن
المجتهد بعد انضمام الدليل الاجمالي يكون دليلا مع كشفه عن الواقع فيقول هذا حكم الله الواقعي بخلاف فتوى المفتي بالنسبة الى المقلد بانه ليس كذلك فانه حجة له من حيث هو لانا
نقول اولا لا يمنع كون فتوى المجتهد حجة للمقلد من حيث التعبد الصرف وثانيا ان انضمام الدليل الاجمالي لا يوجب العلم بانه الحكم الواقعي غايته العلم بانه حكمه الظاهري وترتيب الاثر
عليه ظاهرا اعني هذا ثابت في حق المقلد بين مثلا شرعا ولا يجعله عالما به وهو في المقلد كذلك مع انه يتم لو جعلنا الاحكام عبارة عن الاحكام الواقعية وهو لا يصح بالنسبة
الى العلم كما سيجيء من الاشكال ويرتكب في دفع الاشكال الحمل المراد بالحكم هو الظاهري ومعه يكون علم المقلد داخلا الا الاعتقاد بالحكم الواقعي اجتهادا ولا يكون فقها كما سيجيء
ولابد من اخراجه بانه حمل الاضافة على العهد او بان المراد من التفصيلية هي التفصيلية الخاصة عن التفصيلية الحاصلة للمقلد او الاضمار بان الفقه هو العلم بالحكم الظاهري لمن
كان قادرا على استنباط الحكم الواقعي الخ ويرد على التعريف اشكالات الاول ان العلم هو الاعتقاد القطعي الظاهر الاحكام هي الاحكام الواقعية والغالب في الفقه لم يكن الا
ظنيا ومعه يخرج غالب الفقه مع انه فقه الثاني ان العلم هو الاعتقاد القطعي المطابق للواقع ومعه يخرج الاحكام القطعية الغير المطابقة مع انها فقه الثالث ان العلم حقيقة
في الفعلي والاحكام ظاهرة في العموم ومعه يخرج الفقهاء كلا او على فرض حمله على جنس الجمع او جنس المفرد مجازا يخرج الفقيه المطلق الملكي اعني من كان قادرا على استنباط
جميع الاحكام مع عدم تحقق الفعلية للاستدلال وعلى فرض حمل العلم على الملكة مجازا تكون الاحكام ظاهرة في العموم فيخرج المتجزي مع انه فقيه على الاصح وممكن وموجود وظنه
حجة له بل للمقلد ايضا كما سيجيء في الاجتهاد والتقليد الرابع ان الفقه هو الاحكام العارضة لفعل المكلف لا العلم به والفقيه هو العالم بهذه الاحكام والتعريف لا يكون صحيحا
بالنسبة الى الفقه ولا الفقيه واجيب عن الاول بوجوه الاول اضمار وجوب العمل وغيره اولا ان العلم بوجوب العمل ليس فيها الحصول للمقلد ايضا وثانيا بان هذا العلم لم يكن حاصلا من الادلة
التفصيلية وثالثا بانه يخرج منه الاعتقاد بالاحكام الواقعية ورابعا بانه يخرج الكافر الفقيه لعدم علمه بوجوب العمل منجزا او لو اريد به وجوب العمل مطلقا سواء كان منجزا او
معلقا يدخل العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بها معلقا على عدم الدليل للحكم الواقعي مع عدم اقتداره على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة الاجتهادية وهو ليس فقيها
قطعا الثاني اضمار المدلولية وغيره اولا ان العلم بمدلولية الاحكام لا يستلزم الفقاهة لانه لا بد من العلم بالصدق ودفع المانع وامثالهما وثانيا بانه يخرج من المدلولات الظنية مع
اغلبها كذلك وثالثا ان العلم بالمدلولية لا يكون حاصلا من الادلة المعهودة ورابعا انه مستلزم لحمل عن في قوله عن ادلتها بمعنى اللام وهو مجاز الوجه الثالث جعل الاحكام عبارة عن الاحكام
الظاهرية اعني الحجية ووجوب العمل ويرد عليه ما اورد على اضمار وجوب العمل الرابع جعل الاحكام اعم من الظاهرية والواقعية ويرد عليه ما مر من حيث الظاهري والواقعي الخامس حمل العلم على
الاعتقاد الواجب العمل المشابهة له في وجوب العمل من باب المجاز المرسل او من باب علاقة الكلية والجزئية مع ابقاء الاحكام على الواقعية او الاعتقاد المطلق وغيره اولا انه يبقى فرق بين
الاجتهادات الفقهية ولا يبقى الفرق ولو الحيثية ولا يبقى الحيثية استفراغ الوسع وتحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي انما هو واجبها وثانيا انه يلزم على الاول خروج الفقيه الكافر القائل
في الكفر لعدم وجوب العمل له بالفرع لبطلان التكليف الا بالايمان مع انه فقيه لعدم تحقق السلب ولا يخرج الفقيه المقصر في الكفر لو تحقق العمل له باعتقاده وان لم يصح منه هذا ان اريد العمل
في الجملة بالنسبة الى نفسه لا مقلده والا يخرج بعدم جواز التقليد بقول الكافر مطلقا وعلى الثاني دخول المسلم المقلد القادر على استنباط الحكم من الادلة الغير المعتبرة لا عن غيرها وهو
ليس بفقيه جزما الصحيح ان شكل السادس ما قال البعض بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم واورد عليه بانه مستلزم للتصويب لان الظن بالحكم كونه قطعا ما الحكم انما يصح لو قلنا بكون
الاعتقادات الظنية محدثة الحكم المناسب مع عدم حكم المناسب له من حيث هو ولا يحتمل المطابقة وعدمه ومعه لا يصير قطعيا وكلاهما فاسد اما اصل الايراد فلان قوله الظن
في الطريق لا ينافي القطع بالحكم ان اراد بالحكم الواقعي فهو بين الفساد وان اراد الحكم الظاهري اعني الحجية ووجوب العمل فهو مسلم لكنه حاصل من الدليل الاجمالي ولا يلزم التصويب
في الظن ولا يكون النزاع في التخطئة والتصويب لان المخطئة ايضا قائلون بتعدد الاحكام الظاهرية بحسب الاعتقادات بعد قيام الدليل الاجمالي على وجوب العمل باعتقاده والا
يلزم التكليف بما لا يطاق وعدم كون الدليل الاجمالي دليلا والنزاع انما هو في الحكم الواقعي من حيث هو وهو مبني في التخطئة والتصويب وكيف كان فهذا القطع لم يكن ناشيا من
الطريق الظني على المذهبين بل الظن محدث للصغرى القطعي اعني هذا ما ادى اليه ظني ولا بد من انضمام كلية الكبرى القطعي على المذهبين فعلى التخطئة بان كلما ادى اليه ظني فهو حجة
وواجب العمل سواء طابق الواقع او لا وعلى التصويب بان كل اعتقادي محدث للحكم المناسب الواقعي الواجب العمل ولا يكون له واقع اخر يحتمل المطابقة وعدمها الصغرى والكبرى قطعي
ولا فرق بينهما الا في ضم كلية الكبرى كما عرفت وبعد قيام الدليل الاجمالي القطعي لا تكون قطعية وبما ذكرنا ظهر فساد الجواب من انه مستلزم النتيجة للتصويب لان الظن بالحكم لا يكون
قطعا بجهة الحكم الا باقامة الدليل الاجمالي ومعه طريقه من الصغرى والكبرى قطعي ولم يكن قطعا فالحق في دفع الاشكال ابقاء العلم على معناه وحمل الاحكام على الاحكام
الظاهرية سواء وجد الدليل على الحكم الظاهري او لا ليصح حمله هذا الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة ان كان ولم يكن مجازا لكون الحكم

موضوعا

موضوع اللازم لصحة التقسيم عدم صحة سلب الحكم الظاهري وعدم خروج علم المقلد لانه غير دال ... المقصد ان كان علما بالحكم الظاهري المنجز بالدليل الاجمالي فهو ... هذا المعنى
الخ فكذا العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بالحكم الظاهري الا انه على سبيل التعليق اعني لو لم يكن دليلا ... معتقد ... عالم بالحكم الظاهري المنجز من الدليل الاجمالي ... هذا المعنى
الخ لكنه غير قادر على استنباط حكم من الادلة لان العلم ... من واجبات الحكم الظاهري في افعال المكلفين وهو موقوف على تحصيل البصيرة ... الاجتهاد وكذا اندراج الصغرى تحت القاعدة
الخاصة وهو موقوف على العلم بهذه القوى وحصول قوة الاندراج وهي القوة القدسية فقد يخرج ... الغافل ... من الادلة ... لعدم قدرته من الادلة صعبا كان
او سهلا ويدخل الكامل المتجزي قاصرا او مقصرا والجواب عن الثاني فانا نريد العلم في هذا الاصطلاح ما يقطع في مقابل الظن لا ... في الحجية بل لا يبعد كونهما مترادفين ومن
الثالث بحمل العلم على الملكة وهو على مذهبنا في دفع الاشكال الاول من ابقاء العلم على الاعتقاد الراسخ الجازم فلا اشكال لكونه حينئذ جامعا واما على مذهب من جعل الاعتقاد الواجب
العمل فيمكن تصحيح الجامع بوجوه الاول كون المراد من العلم من حيث الاعتقاد الجزمي الاعتقاد الراجح الواجب العمل مجازا وهو وان كان ظاهرا في الفعلي ... الملكي وكان كل
منهما مرادا او مستقلا ... المجاز الاخير يكون من سبك المجاز الاول ... يلزم منه سبك المجاز من المجاز مع استعمال اللفظ في المعنيين الثاني كون المراد منه من الجهة الاعتقادي الجزمي
الاعتقاد الراجح الواجب العمل ومن الجهة الفعلية الملكية وهو مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين مع تجريده الاول عن الفعلية لكون الاعتقاد الراجح ظاهرا في الفعلي الثالث كون
المراد منه من الجهة الاعتقاد الجزمي الاعتقاد الراجح لا مطلقا بل مقيدا بالملكي او ارادة الملكي منه من الجهة الفعلية لا مطلقا بل مقيدا بالاعتقاد الراجح وهذان القسمان لا يكونان
من باب سبك المجاز من المجاز لكون المجاز سبك من الحقيقة وكذا لا يكونان من باب استعمال اللفظ في المعنيين لانه معنى واحد مقيد ولا يكون فاسدا لوقوعه في العرف والعادة
من غير مسامحة كقولهم فلان عالم في النحو او في الصرف او في التجارة او في الزراعة وامثالها ولا ريب انهم لا يريدون منه الاعتقاد الجزمي ولا الفعلي بل يريدون الاعتقاد الراجح
الملكي فتدبر ولا دليل على اعتبار قول اللغويين او العلماء في بطلان سبك المجاز وعلى استعمال اللفظ في المعنيين لو كان مرادهم ما يشمل المقام في مقابل العرف كما سيجيء توضيحه
في المباحث الآتية مع ان الكلام في خروج المتجزي ولا باس به على فرض القول بالوضع للمطلق واما على غيره فان كان التعريف للماهية المجملة سواء امكن اولا او الممكن مع القول
بعدم وقوعه او الممكن لتصحيح العمل مع القول بجواز العمل بظنه كما هو الحق وسيجيء توضيحه في الاجتهاد والتقليد فلا بد من ادخاله بحمل الجمع المحلى على الجنس المعرف بانه لم يكن فرق بين
مراتب التجزي كما هو الحق او على الجمع المعتنى به من الاحكام مشابهة للعموم على فرض وجود الفارق بين مراتب التجزي وعن الرابع بان الفقه لغة اطلاقان الاول العلم او مطلق الادراك
العارض لفعل المكلف لها الثاني الفهم المصدري وهو في اللغة والعرف الفهم كما ترى وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الخ هنا باعتبار الثاني من الثاني فالحق في تعريف الفقه هو
الاقتدار على تحصيل العلم بالحكم الظاهري الشرعي الفرعي بعرض حقيقة الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة هذا هو الكلام في المضاف والمضاف اليه
واما الاضافة فالاضافة لامية وجعل المضاف بالمعنى اللغوي مستلزم لدخول النحو والصرف وامثالهما وجعل الجمع باحد المعاني الاربعة الاصطلاحية من القاعدة والاستصحاب
الخ مستلزم لخروج بابه والحمل على الاربعة مستلزم لارادة التعدد من الماهيات المختلفة من لفظ الجمع والاستعمال في اكثر من معنى واحد فلا بد من الحمل على الاسمية بالاصل الاصطلاحي
من باب عموم الاشتراك فتدبر **المقام الثاني** في الجهة العلمية وهو كما عرفت من الفقه هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالممهدة ما يكون
من شانه التمهيد سواء مهد فعلا ام لا ... مهده العلماء مع كون شانه التمهيد يخرج ما ذكر في علم الاصول مع عدم شانه التمهيد كالكلامية وامثالها ويخرج منه النحو
والصرف وامثالهما وكذا ما مهد لاستنباط الموضوعات كالحقيقة الشرعية والصحيح والاعم ولا وجه لخروجها لانهما ماخوذتان من شانهما التمهيد لاستنباط الاحكام الشرعية ولا ريب انهما
تكونان من الاصول من هذه الجهة الا ان يقال بما قلنا في تعريف الفقه من ارجاعها الى الحكم ويخرج من الشرعية ما مهد لاستنباط غيرها كالعقلية والعرفية وامثالهما ويخرج من الفرعية
ما مهد لاستنباط الاصولية والكلامية هذا تعريفه باعتبار الفقه واما ثمرته فهي بالذات هي استنباط الاحكام الشرعية الفرعية واما موضوعه فلما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة
للادلة التي يستنبط منها الاحكام الشرعية كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال لا التفصيل لعدم البحث عن العوارض الذاتية لها من حيث دلالتها على الاصول المخصوصة
والقدر الجامع لها هنا هو الدليل مطلقا سواء كان اربعة او زائدا عليها او ناقصا عنها على كل مذهب وسيجيء حده واقسامه وبطلان حصره في حجية الظنية لا مطلقا بل من حيث كونه
معروضا للاحوال التي يستنبط منه الحكم الفرعي من الجهة التي يستنبط منه الحكم الفرعي من الجهة التي يستنبط منه مثلا الكتاب من جملة الادلة لكنه قد يكون معروضا لكونه معجزة وهو
من هذه الجهة يستنبط منه المسئلة الكلامية وقد يكون معروضا لكونه حجة وبهذا الاعتبار قد يستنبط منه الحكم الاصولي كحجية قول العادل من مفهوم آية النبأ على قول بعض
وقد يثبت به الدليل على الموضوعات كحجية شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة من قوله تعالى فاستشهدوا ذوي عدل منكم وقد يستنبط منه الحكم الفرعي كوجوب الصلوة
من قوله تعالى اقيموا الصلوة بالوضع لعارض الامرية للوجوب وهو الاستنباط الاخير مسئلة اصولية وقوله تعالى اقيموا الصلوة جزئي من جزئيات الكتاب وهو فرد ... من الدليل
لا يقال هذا جزء من الكتاب جزء الدليل ليس دليلا لانا نقول الغرض هنا ليس تحصيل الوضع بل المقصود تشخيص حيث الحجية والاستنباط ولا ريب ان الحجية العارضة للكتاب عارضة
لاجزائه لشموله ما دل على حجية الكتاب لانه ليس الا ظاهر اجزائه مجموعه من اقيموا الصلوة وغيره لصدق ظاهر كل جزء انه ظاهر الكتاب كما كان كل جهة والاحوال العارضة من الوضع
والنقل والاشتقاق وغيرها عارضة لهذا الاجزاء وهي مسائل الحقيقة وموجبة لاستنباط الحكم الفرعي الشرعي منه ثم بملاحظة عروض حجية الكتاب يكون دليلا ويصير الحكم الفرعي
معلوما بملاحظة المستنبط من الاحوال العارضة لاجزائه مستقرا على ذمة المكلف وواجب العمل بواسطة قاعدة الاشتراك كالخطابات او بلا واسطة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ
وح هل يكون حجية من حيث عروضها للكتاب مسئلة اصولية والكتاب من هذه الجهة موضوع الاصول بعد عروض الحجية يصير دليلا والموضوع هو الدليل بعد ثبوت الدليلية
فلا يكون نفسه دليلا ولا عرض من الحجية مسئلة اصولية والظاهر الاول للاتفاق وكذا الكلام في العقل فانه معروض للادراكات الخاصة بالحسن والقبح المستلزم للحكم الشرعي
واثباتها كقبح الظلم وامثاله والظاهر ... قبح التكليف مع جهل ... وبقاء ما كان على ما كان او لزوم تحصيل القطع بالامتثال او التخيير في دوران الامر بين الوجوب والحرمة وبملاحظة
عروض حجية يستقر على ذمة المكلف ويكون واجب العمل وهل الاول الحاكم لانه ادراك محركه وفي الاخير هو العقل حجة محكوم عليه لان معناه ادراكه حجة وحاكم فيما يصح وكيف كان
فالاحوال العارضة للموضوع واجزائه هي المسائل التي هي اسامي العلوم المدونة كاصول الفقه والنحو والصرف للتبادر نعم في صورة دخول ... النسبة كالاصولي والنحوي يتبادر
منه من له ملكة المسائل لا نفسها ولا فعليتها فتدبر **المنهج الاول** في مباحث ما يتعلق بالالفاظ وفيه مطالب يعنونون كل منها باصل **اصل** الدلالة قد يكون عقلية كدلالة

مثبت على الصوت والمركبات على معانيها ان قلنا بانها بعد الوضع لها فقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على وجع الصدر وقد تكون لفظية وقد اختلفوا في انها للنسب الى بعض كعباد بن سليمان
وجماعة من المعتزلة الى ان دلالة الالفاظ الاصطلاحية لا الطبيعية كالمنصوبة كالتعريفية ولا الاجماع الجزئية كالاعلام الشخصية تكون على معانيها لذاتها والحق المعروف
على بطلانه وهو يحكى في ذلك وجوه الاول انها لو كانت بالمناسبة فاما ان تكون المناسبة كافية للدلالة او تتوقف على العلم بها وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك
لاهتدى كل احد الى معانيها والا لانتفت الدلالة لتحقق ملاحظتها والتالي باطل ضرورة واما الثاني فلانه لو كان كذلك لاقتضت العادة تعليمها ونقل المناسبات فيه كنقل الاوضاع و
تعليمها كيف ولم يتصد نقلها احد في احد الكتب وغيرها ولو من احد لا يقال يجوز ان تكون المناسبة مقتضية لوضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص ولا تكون مقتضية للدلالة عليه
بل هي انما تحصل بالوضع بعد العلم به لانا نقول لو كان كذلك فيكون الدال حقيقة هو الوضع بعد العلم به لا المناسبة مع انه لا معنى لهذا الكلام بعد القول بالمناسبة لان اللفظ المخصوص
والمعنى المخصوص لو كان بينهما مناسبة يقتضي كل منهما الآخر يكون معناه انه مقتض لمقتضاه ولا مدخل للوضع والا فلا معنى المناسبة لكون الوضع حسبما للدلالة مع انه لو كان
وضع الالفاظ للمناسبات لاستوى في ذلك واحد ولو من العدد كالاحكام فانها تابعة للمصالح مع الاشارة والتصريح اليها من كثير في كثير وقد تعليله بقوله ان الله يامر بالعدل الآية
وينهى عن الفحشاء والمنكر وغيرهما فحقق في الادلة العقلية الثاني انه لو كان كذلك لامتنع وجود المشترك بين المعنيين المتضادين والمتناقضين بل مطلق المتخالفين وتردد دلالته بينهما
من حيث هو كالقرء المردد بين الطهر والحيض وذلك لان تردده بين المعنيين من حيث هو يقتضي المناسبتين ويلزم من ذلك اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد
من حيثية واحدة وذلك لان المناسبتين اما ان تكونا موجودتين في اللفظ او المعنى او كليهما وعلى الاول فاما ان تكونا في نفس التركيب الحاصل من الحروف الخاصة والترتيب
الخاص والهيئة الخاصة او تكون في اجزائها بان يكون كل جزء منها متصفا بمناسبة غير الآخر وعلى الاول يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وكذا مدخلية كل من اجزائه
للصفتين المتضادتين وعلى الثاني فاما ان تكون المناسبة لواحد في جزء معين كالقاف مثلا غير متصف بها الا بشرط وكذا الجزء الآخر ويكون بشرط التركيب اما مطلقا او مع هذه الحروف
الخاصة والكيفية الخاصة وعلى الاول يلزم [illegible] من معونة التركيب مع التركيب مع حرف آخر وترتيب آخر ويلزم ايضا لغوية التركيب الحكم في التركيب الخاص الثاني ظاهر الفساد وعلى
الاول من الثاني يلزم افادة تركيب بحروف وغيرها بكون تركيبه مع هذه الحروف محكما وهو بديهي الفساد وعلى الثاني من الثاني يكون التقييد بين الحروف له مدخلية في هذه الصفة
وح ننقل الكلام في الحروف الاخر الى آخر ما قلنا ويلزم ايضا مدخلية هذا التقييد في المناسبة الاخرى ويلزم منه اتصاف التقييد بالصفتين المتضادتين لا يقال يجوز ان يكون تقييدا باء
من حيث تقدمه عليه متصفا بمناسبة والواو من حيث تأخره عنه متصفا بمناسبة اخرى فلا يكون من حيثية واحدة لانا نقول بانه يلزم ح ان يكون القاف المقيد بتقدمه على الراء والواو وهو
ظاهر الفساد لان الدال واحد وعلى الثاني اعني المعنى فانه لو كان كل من المعاني متصفا بصفة مقتضية للفظ المخصوص فيلزم تحقق المناسبة في اللفظ المخصوص بالنسبة اليهما والا فلا معنى
لاقتضائه لفظا مخصوصا ومعنى واما ان يكون المعاني متصفة بصفة واحدة وهو ظاهر الفساد للتضاد والتناقض والتخالف بينهما واما ان تكون كل منهما متصفة بصفة مغايرة
للاخرى وح يلزم اجتماع المناسبات المتعددة في اصل تركيب اللفظ الخاص وننقل الكلام الى آخر ما مر ومما ذكرنا ظهر فساد القسم الثالث لا يقال يجوز ان يكون اللفظ مع القرينة
متصفا بالمناسبة ومع القرينة الاخرى متصفا بصفة مضادة ولا يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد لانا نقول يلزم على ذلك ان لا يكون اللفظ بذاته دالا ولا معنى لتسمية القرينة
بالمعينة بل يكون ح جزء الدال او شرط الدلالة وهو باطل بالضرورة لان الدال هو نفس اللفظ ولذا يتبادر مع تجرده احد المعنيين ويتردد بينهما دون المجازات ولذا يسمى ايضا القرينة بالمعينة
لا يقال يجوز ان تكون الصفات بالوجوه والاعتبار لانا نقول لو كان كذلك لدل اللفظ من حيث هو لا باعتبارها لو كانت بذاتها بالمناسبة لامتنع دلالة الالفاظ المتباينة على المعنى
الواحد كالغضنفر والجاموس والخنزير في العربي [illegible] في التركي [illegible] في الفارسي لان المعنى لو كانت في اللفظ [illegible] يقتضي خلاف الصفات ويلزم منه تعدد المدلول وتباينه ولو كان
في المعنى فيلزم اقتضائه للالفاظ الواحدة المتباينات الرابع انها لو كانت بذاتها لامتنع اختلاف دلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة باختلاف الامم والبلاد الخامس [illegible]
من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم [illegible] انبئوني باسماء هؤلاء لانها لو كانت بالمناسبة لقال انبئوني بالمناسبات وعلم آدم المناسبات السادس الاجماع واستدل ايضا بانها لو كانت لذاتها
لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يتغير واجيب بان القرينة تدل على عدم الارادة لا على عدم الدلالة فانها باقية [illegible]
[illegible] فلان القرينة [illegible] اللفظ فيما يكون ظاهرا فيه ويلزم الكشف عن عدم ارادته [illegible] سواء كان الدال على المجاز نفس اللفظ كالعموم المخصص في تمام الباقي
او القرينة [illegible] الدلالة والارادة معا كقولك رأيت اسدا يرمي ضرورة ان اللفظ يدل على الحقيقة لو كان مجردا [illegible] قلنا يكون القرينة من الموانع او عدمها جزء المقتضي او شرطا له
فهو واضح واما الاستدلال فلان المناسبة كالوضع لا تكون علة تامة بل مقتضية وتحصل بها الدلالة لولا المانع من القرينة [illegible] الوضع والنقل وكثرة الاستعمال [illegible]
فاما مع المانع سواء كان هو القرينة او الوضع فيبقى اقتضاؤها [illegible] المناسبة المضادة الاقوى [illegible] المناسبة الاولى وكون اقتضاء المناسبة للدلالة موقوفا على عدم المانع
فيما ذكرنا ظهر بطلان ما استدلوا [illegible] المعاني [illegible] مع الاعتقاد بالوضع [illegible] بالانتقال
واستدل ايضا [illegible] في لغة واحدة [illegible] الاختلاف [illegible] في التشخيص لو كان من الاوضاع [illegible] انها لم تكن ضرورية
بل نظرية [illegible] الاختلاف مع ان الضرورية [illegible] تكون ضرورية عند بعض مع عدم وصولها الى الآخر ولو بواحد استدل القائل بالمناسبة بانه لو لم تساو الالفاظ
بالنسبة الى المعاني لامتنع الوضع ايضا لانه يلزم من تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني الترجيح بلا مرجح وعلى تقدير لو كان من باب الترجيح لو حصل الاخذ بالترجيح وكلاهما ممنوع
اما الاول فلجواز ان يكون من باب اتفاقية ومحض الاختيار والارادة كاخذ العطشان احد القدحين المتساويين من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لما تخلف وهو
موجود كما ذكرنا بالوجدان والضرورة يكون الاخذ في بعض المقامات بمحض الارادة والاختيار من دون ملاحظة جهة الترجيح لكون المقصود حصول الغرض يحصل بواحد من
غير تعيين فيكون الاخذ من باب التفهيم وحصول المقصود كالاعلام الشخصية لا من حيث [illegible] ان المرجح لعله شيء لم نعلمه وقال بعض لعل كان هو المناسبات الصوتية
والصفتية في الحركات والحروف ونحوها كما قال المستعملين كما قيل ان المرجح هو خطوره للفظ وحده بالبال وسبق المعنى [illegible] الخطور وعن السكاكي انه قال [illegible]
[illegible] علماء [illegible] الاشتقاق والتصريف ان للحروف في نفسها خواص بها يختلف كالجهر والهمس [illegible] والتوسط بينهما وغير ذلك مستدعية
في حق المحيط بها علما ان لا يسوي بينها واذا اخذ في تعيين شيء منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة ومثل ذلك ادعى في التركيبات [illegible] لو قيل ان كانت الدلالة

بنوعه



ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والانتفى لكان فيه مع قطع النظر عن الاشتراك الا انه مع عدم التفصيل من احد كالاشارة اليه اصل
اختلفوا في واضع الالفاظ الاصلية كاسماء الارض والاسد واشباهها لا الطوارئ كالشرعيات والعرفيات والاعلام الشخصية من انه هو الله كما عن ابن فورك وابي الحسن
الاشعري وجماعة من الفقهاء وكون العلم بالوضع مستفادا من تعريف الاهي اما بالوحي او بخلق الاصوات والحروف وسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ
المعين موضوع للمعنى المعين والبشر كما عن ابي هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين اما من واحد او جماعة وعلم غيرهم بالقرائن كتعليم الاطفال او التفصيل بين القدر الضروري
وغيره بكون الاول توقيفيا من الله والثاني اصطلاحيا من البشر كما عن الاسفرايني والحق امكان الجميع مع عدم ما يفيد الظن بشيء منه وللاول وجوه الاول عدم امكان
ذلك اللطف الحقوقي للبشر فان هذا الابداع البديع الغير المسبوق بالمثال مع غاية الاتقان والاحكام وعدم اشتماله على سفر ولا منافر ولا نقص بل هو في كمال وفضل على
نظام وابلغ وجه مما هو في وسع البشر فانه فوقه واشتماله على فنون لا يبقى على عجائبها ولا يحيط اعلام احد بل لو يقع من الله وهو خارج عن طوق افعال البشر ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا كيف وان الوضع لا بد فيه من تصور الالفاظ المركبة من الحروف الخاصة والهيئة الخاصة مع عدم سبق لفظ وحرف من سمع وبصر وكذا تصور المسميات الخارجية مع انها والترتيب الخاص
الكثيرة بل المتقربة الى عدم التناهي مع عدم رقيتها وتعقل غالبها كيف يمكن الوضع الثاني الايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها لا ريب ان الاسماء [illegible] بعد وضع
اللفظ للمعنى وبدونه لا يصدق اسما والمراد اما خصوص الاسماء فيثبت في الحروف والافعال بعدم القول بالفصل او الاعم فان الاسم في العرف العام قد يطلق ويراد به الاعم وما قيل
من ان اللغة ليست علما يصح به تفضيل ادم على الملئكة فقال البعض انه خروج عن الانصاف فلانه على قوة الاستعداد في النهاية فان معرفة كل اللغات بحيث لا يشذ منها شيء
من خوارق العادات ومناسب لبدء الخلقة كما لا يخفى والانصاف انه كما لو كان حصل له ضيا او في زمان قليل ولا منفعة فيه يعتقد فيها وان كان كثيرا ما مع كون التعليم والافاضة من الله
ليس من خوارق العادات لكن يصح به تفضيل ادم لا بجعله محلا للافاضة جميع اللغات بعد الملئكة دالا على تفضيله ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم ومنها قوله تعالى ومن اياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة هي اللغات الصادرة منها مجازا بتسمية المسبب باسم السبب لا الاختلاف في جرم اللسان ولئن كان ففي
غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدايع الصنع فيه اكمل واكثر فالتخصيص يدل على انه [illegible] اولى ومنها قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ولو كانت
اللغات [illegible] لم يحسن الذم ومنها قوله تعالى وما فرطنا في الكتاب من شيء ومنها قوله تعالى وتبيانا لكل شيء الثالث لزوم الدور والتسلسل لان الوضع والدلالة لا يتم الا بالتعريف وهو لا يكون
الا باللفظ الموضوع وتعليمه والكتابة وهما اما عين الاول فيلزم الاول او غيره فيسئل الكلام فيه فكونه موقوفا على تعليم وضعه وهكذا فيلزم الثاني الرابع لزوم امكان تطرق
التغيير على الشرع بتغيير لغاته مع عدم الاشتهار والاول والكل باطل اما الاول فلان الوضع لو لم يكن من البشر فالمراد ان يكون [illegible] بجميع اللغات لا ابتداء التعليم عليه على جميع اللغات
لا ابتداء التعليم عليه على جميع اللغات بقليل [illegible] خارج عن القدرة البشرية لابتنائه على تعليم المسميات بتصورها كما في الوضع وان قيل انها عادة الله والافاضة والهام فلا يكون
خارجا عنها فيلزم في الوضع كذلك مع ان سلبه عن البشر لا يستلزم اثبات كونه من الله لجواز كونه من الجن واما الثاني فلان اولها عدم الدلالة فان غاية دلالتها ان الله تعالى علم الالفاظ
الموضوعة ولا يدل على كون الواضع هو الله لجواز كونه من صنف سابق على البشر وقد احتمله جماعة من الجن للاجماع فلا دليل على نفيه سيما مع ظهور الاية في خطاب الملئكة بانبئوني
باسماء هؤلاء وجوابهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا قبل تعليم ادم لهم ولا لزم اطلاع سبق الوضع وكذا قوله تعالى في الاية حكاية عن امره بالملئكة بالسجدة واذ قلنا للملئكة اسجدوا
الخ لانه ظاهر في كون الامر بالملئكة هي قول الصادر مطابقا للحكاية [illegible] في القران ويكون دالا على الوجوب والا فكيف صح ذم ابليس على تركه والدلالة لا تكون الا بالوضع وهو
سابق على ادم فيدل على سبق الوضع وكذا قوله وعلم ادم الاسماء لا يدل على نفي الوضع من ادم وحمله على احتمال كون المراد من التعليم الالهام او الاقدار والاسماء ما كان موجودا في زمانه
او الصفات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل وهكذا او ارادة المسميات الى غير ذلك خلاف الظاهر [illegible] منه يقدح خلاف ثانيها وفي ثالثها ما قيل اولا ان تعدد الحقيقة غير ممنوع فانه موقوف على
نفي اختلاف الجرم وهو مخالف للحس [illegible] وفي غاية الخفاء وما ذكره الاولون [illegible] ثبوت اختلاف الجرم مع خفائه في الغاية [illegible] يختلف الصوت والنغمة بحيث لا يشتبه احد باحد
يميز كل عن الاخر فيه دلالة على كمال القدرة والحكمة والصنع بما لا يبلغ غيره ولذا [illegible] ذكره في الايات [illegible] الكاظم من انه خلاف اتفاق المفسرين منظور فيه وثانيا بامكان حمله على
التكلم ونحوه باعتبار التعبير والصوت بعلاقة السببية وهو اطلاق معروف ومنه قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين على ان حملها على اختلاف اللغات على فرض تسليمه لا يدل
على كون الوضع من الله بل يكفي كونه باقداره وفي رابعها ان معناها حصرها بكونها في ضلالهم في انها مجرد اسماء لا حقيقة لها وهذه المسميات من الاصنام التي هو معتقدهم غير قابلة
لتلك الاسماء ولا مصداقية فيها فذمهم عليه لعدم القابلية وخطاء اعتقادهم مع ان تسمية الاصنام بما يعطل الله تعالى موجب للذم ويكشف عن ذلك انها اعلام شخصية [illegible] كلام
ان واضعها هو غير الله فلا يكون الذم على كون التسمية من حيث هي منهم وفي خامسها ان مفاده انه ما من شيء الا في الكتاب لكن كل بحسبه وعليه فلا دلالة فيه على ان وضع اللغات
من هذا الا اطرافي بعض لانه يحتمل ان يكون الوضع من الله ويحتمل ان يكون من غيره وكلما كان واقعا فهو في الكتاب لا الاول بخصوصه وبه يبين حال سادسها لانه يدل على كون الكتاب
مبينا للواقعيات ولا يدل على كون الوضع الواقع من الله وفي الثالث [illegible] بالنقض بان الوضع لو لم يكن من البشر لا بد ان يكون غالبا تعليم الله للرسول لهام والهام الوضع بان يقول
اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المسميات او هذه الالفاظ موضوعة لهذه المسميات والوضع له معنى يحتاج الى الهام انه موضوع لذلك وهو ايضا موضوع يحتاج الى التعريف وهكذا
فيدور او يتسلسل وثانيا بالحل فهو ان التعليم كما يكون باللفظ يكون بالترديد والقرائن كما في الاباء والامهات للاطفال والجاهل بالعرف الرابع لولا التقرير باصطلاح الفاسقين
المخالف لاصطلاح المشاهدين بلزوم امكان تطرق التغيير في شريعة محمد ص باختلاف اصطلاح الفاسقين وثانيا بالحل بان الحكم تابع للدلالة والمراد من اللفظ هو المعنى الواحد في
زمان التكلم حقيقة او مجازا بالقرينة والباقي مكلف به لا باصطلاحهم وان ادعيت ان الاجماع قائم على ان الاحكام تتعدد بتعدد الاسماء ففيه ان اراد انها تتعدد بتعدد الاسماء مع
اختلاف المسميات حقيقة بالاستحالة الى الاشتمال والانقلاب فهو مسلم وليس المقام منه وان اراد انها تتعدد بتعدد الاسماء ولو بمجرد كون الاختلاف بالاصطلاح فالاجماع ممنوع بل محال
للضرورة لضرورة ان تسمية الكلب بغير اسمه [illegible] لا يكون حلالا وطاهرا ولا يصير سببا لاختلاف الحكم بالضرورة وخلافه مخالف للضرورة وتعرف للثاني [illegible] الا
اصالة تاخر الحادث واصالة العدم لان الوضع من الله لا بد له من تعليم ادم عليه السلام والاصل عدمه ولا بد ان يكون التعليم مقدما على وجود ادم [illegible] فلو كان من ادم فلا يحتاج الى
التعليم ويكون متاخرا والثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفي الاول انه لو كان من البشر يحتاج الى الهام المسميات والالفاظ وكيفية الوضع لعدم كونه

العوة الفطرية من جهة الالهام والاصل عدمه الا ان يقال يمكن ان يكون باقدار الله وعلى [illegible] الاصل عدمه واما التأخر فيجوز ان يكون الوضع من الله متأخرا عن وجود آدم ووسائطه

وفيهما الاتهام [illegible] ما يشعر في اسماء الخ فانه يدل على تقدم الوضع على آدم فانه يجري لمسالة التأخر على التقديرين مع انها تقتضي كونه من آدم ولم يثبت كونه من الله

وفيه التأمل فان المراد اما ان يكون كل [illegible] حتى يلزم ان يكون لادم قوم لهم لغة ويلزم [illegible] كون الوضع منهم والقوم قبل بسالته الا ان يقال يجوز ان يتحقق له قوم بعد هبوطه

وقبل بسالته وحصلت لهم لغة اما بوضع آدم او بوضع الله والهام آدم ثم ارسل الله تعالى اليهم بهذه اللغة لكن لا يثبت كون الوضع من آدم وان كان المراد غيره كما هو الظاهر فهو مسلم

ولا يضر بمقام [illegible] بذلك فاعلم ان الاظهر حمل النزاع في ان لغتهم والتعهد لبني آدم هل يكون بوضع جديد من الله تعالى او لادم او غيرهما او كانت الالفاظ باقية على الاوضاع

الاولية السابقة من البشر اما من الله او من غيره من الجن او الملائكة ثم حصل لادم الهام الاوضاع السابقة وتعليمه بها من الله او من كونه في الجنة علم بها في محاورات الملائكة وذلك لان الآيات

المذكورة ظاهرة بل صريحة في كون الالفاظ في اوان الملائكة قبل آدم [illegible] وليست الا باوضاع [illegible] بل لسبق الوضع وانتفاء الدلالة بالطبع قطعا ونفيها

بالمناسبات بطل تعين الوضع واصالة عدم احتياج الوضع الجديد يقتضي عدم عروض وضع جديد في زمان آدم بل كان تفهيمه بالتعليم من الالهام ولما كان على [illegible] فيرجع حاصل النزاع الى

ان الوضع السابق هل كان من الله او من غيره من الجن والملائكة لا بد لتعليمها يحتاج الى [illegible] العلية وهو ما يكون قابلا لكونه اخبارا عن الوضع السابق قابلا لكونه احداثا للوضع

جديد او انشاء له كقوله وضعت [illegible] لا يجري الاصل لانا نقول احداث الوضع موقوف على احتياج [illegible] الاجابة لا الاصل عدمه مع ان التعلم يمكن ان يكون حاصلا له في الجنة

في محاورات الملائكة من عدم الاحتياج الى شيء دال على التعليم لكنه مردود بصريح الآية وعلم آدم الاسماء الخ بان تفهيمه كان بالتعليم والتمسك باستصحاب بقاء الوضع الاول عامد

لانه فعل من الواضع انتفى قطعا وان كان المراد الى نسبه وهو ايضا فاسد لانه لا نسبة الى الملائكة مسلم ولا يجدي بالنسبة الى البشر لم يحصل حتى يستصحب لا يقال بعد رجوع النزاع الى

ما ذكر الاصل كونه من غير الله لان منه يحتاج الى الاختيار ووضع وتعليم بخلاف غيره فانه يكفي الوضع لانا نقول لو كان من غيره فيحتاج الى تعليم لغيره ايضا فتدبر [illegible] سابق

الاقوال وجوابه ثم هل يكفي الظن كما عن الباغنوي والكاظمي [illegible] من مباحث اللغات [illegible] العلم كما نسب الى جماعة [illegible] بعضهم بان مباحث اللغات يكفي فيها الظن ان فرع عليه

من الاحكام وهذا مما لا يتفرع عليه حكم [illegible] من الظنون [illegible] وهو اتم من تفرع الحكم عليه اولا وما فرع عليه بعض من الاحكام

المسألة [illegible] ثم ادعى عدم ارادة المعنى من اللفظ واذا

غلط الامام [illegible] فقال البعض لا يبتنى عليه اما الاول فلا ابتناء

على جواز الوضع في الاصطلاحات الخاصة وهو مما اتفق عليه [illegible] على تعيين المراد ولو بلفظ [illegible] وما قيل يمكن

القول بالبطلان على القول بالتوقيف لان الموضوع اللغوي [illegible] مقصود [illegible] في معلول العقود بالاصطلاحات الخاصة

واما الثاني فلانه لو استعمل اللفظ مجازا لا بالعلاقة [illegible] فلا اشكال [illegible] ولو قلنا بالتوقيفية فانه استعمال صحيح بالاتفاق وعلى تقدير عدم

لا يترتب عليه [illegible] ولو قلنا بالاصطلاح [illegible] استعمال صحيح [illegible] يترتب عليه احكام [illegible] اما الثالث فلان [illegible] العقود بالنية فاذا

لم يتحقق [illegible] واما الرابع فلان [illegible] عدم قصد الدلالة

ليس هذا من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له [illegible] بالتوقيف جعل التكاليف [illegible] بالاصطلاح اخر

التكليف [illegible] الاصطلاح على معرفة الكلام [illegible] اما الخوض فيه

فضول

اصل لما كان المقصود معرفة قواعد اللفظ ليحصل التفهيم والتفهم الناشئ من الدلالة [illegible] انما تحصل بالوضع [illegible] من معرفة الوضع واقسام الدال

والموضوع فنقول الكلمة من الاسم والفعل والحرف [illegible] باعتبار الواضع [illegible] او البشر لغويا وعرفيا [illegible] من الشرع والاصطلاحات الخاصة وباعتبار الاستعمال

في الموضوع له وغيره وباعتبار ملاحظة الواضع جملة الموضوع [illegible] والموضوع له عاما وخاصا وباعتبار الموضوع والموضوع له من وحدتهما وتعددهما وباعتبار الموضوع شخصيا ونوعيا

ولنعد [illegible] من اقسام الدلالة [illegible] بالمطابقة والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي ومنها بالصريح والاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة كما سيجيء في مقدمة الواجب ومنها بالنص والظاهر

والمؤول والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين [illegible] في الكتاب [illegible] الالفاظ [illegible] ويذكر كل في اصل [illegible] مفهوم

اللفظ وما قام مقامه [illegible] فلا يكون [illegible] ولو استعمل كان غلطا [illegible] بلا سبق الوضع وهو ممتنع [illegible] موقوف على العلاقة بين الموضوع له

وغيره [illegible] فان حصل في الموضوع له الاستعمال

[illegible] حاصلا لم يحصل

وان لم يكن زمان [illegible] الاستعمال في الموضوع له [illegible] العلاقة المصححة فيسمى بالمجاز والحقيقة وهما [illegible] صفات للفظ

[illegible] الاستعمال [illegible] بالحقيقة ولا المجاز [illegible] فان كان استعماله لاجل الوضع مع بقائه حين الاستعمال يسمى حقيقة وان

استعمل فيه او في غيره لا لاجل العلاقة المصححة بينه وبين الموضوع له على الخلاف [illegible] يسمى مجازا وان استعمل فيما لم يكن له وضع ولا علاقة فهو غلط لا يكون حقيقة ولا

مجازا واذا استعمل في الموضوع له المهجور [illegible] فان كان للعلاقة فيصح جزما [illegible] ولا يكون غلطا لعدم ذكر [illegible] القرينة

في تعريف المجاز [illegible] كثيرا كالمجازات لكنه قبيح عقلا ان كان الزمان زمان الحاجة للاغراء كسائر المجازات وان استعمل في الموضوع له في عرف اهل

الاصطلاح [illegible] من باب الاصطلاحات لاجل الوضع [illegible] سواء كان المخاطب من اهل الاصطلاح [illegible] فيجوز لفظا وعقلا [illegible] في الاصطلاح

[illegible] كثيرا في العرف والشرع كما سيجيء [illegible] والمخاطب [illegible] مع كون الزمان زمان الحاجة وهل يكون غلطا او

الظاهر الثاني [illegible] مع القرينة [illegible] فيكون حقيقة او مجازا الحق الاول لان الصحة

المجاز بملاحظة العلاقة والمفروض هنا ملاحظة الوضع دونها [illegible] الحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال هي استعمال اللفظ في الموضوع له من حيث [illegible] لاجل

الوضع

الوضع وان كان اول استعماله فيه لاطلاق كلمات القوم ومنها استعماله فيه ولا انه لم يكن غلطا فتلطعا ولم يكن مجازا لعدم ملاحظة العلاقة فيكون حقيقة للاختصاص لعدم صحة
سلبها عنه والمجاز من حيث كونه [illegible] للاستعمال هو استعمال اللفظ في المعنى لا لاجل العلاقة المصححة سواء كان موضوعا له كالمشترك ام لا ومما ذكرنا ظهر فساد التعاريف
المذكورة لها ومنها استعمال اللفظ في الموضوع له والمجاز فاستعماله في غيره لانتقاض الاول طردا والثاني عكسا بما استعمل فيه لا لاجل العلاقة والثاني طردا بما استعمل في غيره
مع عدم العلاقة ومنها انها استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب والمجاز استعماله في غيره لانتقاضهما بما مر على نحو ما مر وباستعماله في الموضوع له في غير ذلك الاصطلاح
لا لاجل الوضع عكسا في الاول وطردا في الثاني ومنها ما مر مع زيادة من حيث هو كذلك لانتقاض الاول عكسا بالتبع في الاصطلاح وبما استعمل في غير الموضوع له مطلقا مع
عدم العلاقة ومنها انها استعماله في الموضوع له من حيث انه كذلك والمجاز استعماله في غيره من حيث هو كذلك والاول صحيح لكن الثاني منتقض عكسا بما استعمل فيه لا لاجل العلاقة
وطردا بما استعمل في غيره مع عدم العلاقة ومنها انها استعماله في وضع اول والمجاز استعماله في وضع ثان كما في بعض العبارات [illegible] كما في بعض [illegible] الاحيان
لقيد الوضع في الثاني والاولية والثانوية فيهما لان الوضع حقيقة في الحقائق ومجاز في المجازات للتبادر وصحة سلب الوضع والموضوع والموضوع له عن المجازات
ولعدم شمول تعريف القوم للوضع له لانهم عرفوه بانه تعيين الشيء المتين للدلالة عليه لو لا المانع من تعدد الوضع والقرينة وهو ظاهر بنفسه كما يشهد به بعض على ما نقتصر
في المجازات مع ان الدلالة فيها هي القرينة لا اللفظ مع استكمال الدلالة لترتيبه على الاعم حتى يشمل تعيين الشيء المتين للدلالة [illegible] عليه [illegible] المجاز وبعده من التعريف وكذا
عدم شمول تعريفهم المجاز لو بانه استعماله في غير الموضوع له مع كون هذا التعريف مفسدا له لخروج التعيينات منه بل الصحيح هو تعيين الشيء المتين للدلالة عليه بنفسه لو لا المانع
من الوضع وكثرة الاستعمال والتبادر على ان التقييد بين [illegible] الاول والثاني مفسدان لانتقاض الاول عكسا والثاني مفسدان لانتقاض الاول عكسا والثاني طردا بالاستعمال
في المعنى الثاني وبالمشترك التعيني في المعنى الثاني الجديد بالعكس فيهما بالاستعمال لاجل العلاقة في المنقول عنه والموضوع له الاول في المشترك التعيني وحمل الطرح على المشبه
الاول على الاصلي والثاني على الطاري بان المجازات حاصلة من المناسبات الطارية على الحقائق لدفع بعض الاشكالات مجاز بعيد يحتاج الى الوصل يكون تعريفها بالحق
واجمل مسائل الدلالة وهذه التعاريف انما هي للحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال وهذا مشترك بين الاسم والفعل والحرف اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
ضرب قد يستعمل في المعنى [illegible] من [illegible] المستقبل او الحال او الانشاء واما الثالث فلان في حقيقة في الافراد الخاصة للظرفية وقد يستعمل في
الافراد الخاصة السببية فيكون مجازا وكذا سائر الحروف فالقول بان الحروف انما تتصف بالحقيقة والمجاز باعتبار ملاحظة متعلقاتها لتعينها فاسد [illegible] قوله
من البصرة الى الكوفة مجاز لا يوجب التجاوز [illegible] لانه بعيد الابتداء مما [illegible] من متعلقها اما كان او غيره حقيقة كان او مجازا وذلك لشهادة العرف بعدم حصول التصرف
في من بعد التصرف في المتعلق وقد يكون المجاز مجازا عقليا كما لو كان الاسناد الى غير من هو له لكونه حاصلا من غيره واسد [illegible] كانبت الربيع البقل من باب الاسناد
بالكناية لكونه سببا للانبات في الجملة [illegible] وكذا اطفال الحرب [illegible] يراد من الربيع الله مجازا [illegible] فيكون مجازا لفظيا وقد يكون المجاز في الحركة كما لو استعمل
في الانشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم لو قلنا بالوضع فيه فيكون موضوعا للاخبار واستعمل في الانشاء ولو قلنا بالعدم فلا مدالة يكون جميع المفردات مستعملا في
غير الموضوع له فتدبر فاعلم ان المناسبة قد يكون مناسبا للموضوع له وقد يكون مناسبا للمناسب للموضوع له واستعمال اللفظ في الاول [illegible] او مقيدا بالمجاز البعيد
[illegible] وصحته بالشرائط المذكورة اما الاول فواضح واما الثاني فلما ذكرنا في تعريف الحقيقة من صحة هذا الاستعمال عرفا ويشمله ايضا تعريف القوم في الاستعمال الصحيح
بان المجاز هو استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له وهو مطلق شامل لكونه بلا واسطة او مقيدا بالمجاز البعيد ولا يكون هذا من اقسام سبك المجاز لكونه سبكه
من الحقيقة وعلى فرض كونه منه يصح لتصحيح العرفية كما ان استعمال اللفظ في الثاني يسمى بسبك المجاز من المجاز اعلم ان سبك المجاز من المجاز له اقسام منها استعمال اللفظ في
المعنى لاجل المناسبة بينه وبين المجاز القريب سواء كان الاول مما وضع له اللفظ ام لا وسواء كان المجاز البعيد مرادا معا مقيدا بالمجاز القريب ام كان مرادا من غير تقييد
منها استعمال اللفظ في المجاز القريب ثم ارادة المعنى البعيد لاجل المناسبة بينه وبين القريب هذا على [illegible] فيكون كلاهما مرادا مستقلا وهو استعمال اللفظ في المعنيين
[illegible] ثم يكون المراد هو المجاز البعيد فقط والظاهر كل الاقسام داخل في سبك المجاز لكون التسلسل [illegible] ولا ريب ان المجاز في كل هذه الاقسام يكون سبكه من المجاز
لا من الحقيقة وهذه المناسبة والاقسام المذكورة لا تكون مصححة للاستعمال للاصل وظهور الاجماع على بطلان سبك المجاز من المجاز كما يظهر من تعليلهم في بطلان باب
سبك المجاز ولا ينكره احد بانه صحيح [illegible] مسلم عندهم ويظهر ايضا في تقسيم استعمال الصحيح بالحقيقة والمجاز ثم يقولون انه في المناسب للموضوع له والمقام خارج عنهما
نعم اذا تحقق الرخصة الاحادي او الاستقراء او صحة الاستعمال عند العرف في مورد من [illegible] لانها كاشفة عن الرضا ومدرك المنع اما ان يكون هو الاصل فهو يقع
[illegible] ولو كان هو ظهور الاجماع فانه لا في المقام ممنوع ثانيا بانه لا يكون مقاوما للمعارض [illegible] ثم الفرق بين صغرويهما [illegible] الامور المذكورة من الخبر
الاحادي او الاستقراء او العرف في سبك المجاز من الحقيقة متحقق واما في سبك المجاز من المجاز فلم يثبت فيه بل خلافه ثابت لان الغالب عدم صحة هذا
الاستعمال الغالب [illegible] تحقق النادر عرفا فتدبر **اصل** اللفظ وما قام مقامه من الهيئات مفرد ومركب الاول ما لا يدل جزءه على جزء معناه سواء لم يكن للمفرد جزء
[illegible] على [illegible] والمعنى كالله للواجب الوجود او لم يكن لكل منها جزء او كان له جزء لكن لم يكن جزء اللفظ دالا على جزء المعنى بالوضع الاولي والثانوي كعبد الله
في حال العلمية والثاني ما دل جزءه على جزء معناه وهو اما تام وهو ما يحسن السكوت عليه او غير تام وهو خلافه اما الاول فاما ان يدل بدلالة وضعية على طلب الفهم او
الترك او طلب الفعل او لا يدل عليه والاول هو الاستفهام والثاني النهي والثالث هو الامر والتمني [illegible] الاستعمال كما سيجيء والالتماس [illegible] التساوي والسؤال ان كان
[illegible] التساوي والسؤال ان كان [illegible] التذلل والخضوع كقوله اللهم اغفر لي والرابع ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو حينئذ يشمل التمني مثل ليت لي كسب عمر والترجي
مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا زيد وان كان محتملا للصدق والكذب من حيث هو وان كان مقطوع الكذب او الصدق
بالنسبة الى العادة معينة للقرينة الخارجية او الداخلية الناشئة من الخبر [illegible] الخبر عنه وقضية الله العلية كالاثنان زوج وخبر الله ورسوله فهو القضية والخبر اسمية
كانت كزيد قائم او فعلية كقام زيد واما الثاني فاما تقييدي وهو مركب من اللفظين فيصادف احدهما قيد للاخر ويخصص كالصفة والموصوف كالحيوان الناطق ونحو

والثاني طردا بالتبع في الاصطلاح صح

لو اريد من البصرة صح

من المجاز صح

فى تقسيم الالفاظ المتعلقة بالمعانى

مقامها لفظا واحدا كالانسان وعبد الله يقوم كاخر والغالب في موضوع هذا القسم التصورات من الحدود والرسوم وكالاضافة مثل ربع الحجارة وغلام زيد وكالمحلى باللام والتنوين

ومدخولها الا النسبة وعلامة التثنية والجمع والهيئات من الافعال والمشتقات وما هو تقييدى لعدم النسبة بينهما الا استثناء ولا توصيفيا وهكذا وهو مركب من اسم

واداة كقولهم صعد على او عبرها اما من اسمين كزيد عمرو او من فعلين مثل جلس تكلم او من حرفين كهل وفي واما الحروف فلا يكون المفرد العدم حرف يدل جزؤه على جزء

معناه الا في تركيب غير تقييدى كما مر من حرفين او من فعلين او من تركيب مشتمل على حرفين اذا ربط الاعم من تركيبها مع غيرها كسرت من البصرة الى الكوفة او فعلين كو ليت ديدا

بعدا وضرب فان المجموع مركب واحد من حرفين او فعلين وفيه اشكال لانه لا يتركب من حرف مركب بل تركب من الحرف والاسم وتقييدى وتسميته غير المفيد بالمركب كهل وفي

وجلس لا يتكلم الا وجه له لان حصر التراكيب باعتبار لحاظ المعنى ودبط من المعينين بالتوصيف والاضافة وغيرها فلو لم يكن بينهما ربط كهل وفي او جلس تكلم لا معنى لتسميته مركبا

فتدبر واما الفعل فلانه لو كان موضوعا للمركب من المادة والهيئة العارضة كما هو الظاهر ركب لان المادة تدل على الطبيعة والهيئة تدل على اتصافها للذات بها ولو كان موضوعا للهيئة

الشاملة فهو الاعم من تركيب غير تقييدى كما مر ثم ان كل منهما كان الموضوع له والمعنى وقد يكون لفظا وهو اما مفرد او مركب فعلى الاول اما ان يكون ذا لا على شيء اولا فالاول لفظ كالكلمة

معناه لفظ مفرد موضوع كالكلمة فانه موضوع لما يشمل الاسم والفعل والحرف وكل منها لفظ مفرد موضوع والثانى لفظ موضوع للفظ مهمل ومثلوا بالحروف المعجمة

فانها الفاظ تصدق على الالف والباء الخ وكل منها لفظ مفرد مهمل واورد بان الالف مثلا دال على المعنى فلا تكون مهملة ورد بان الحروف لا تكون موضوعة للدلالة على الرقم

بل الدلالة تكون باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها فتدبر والاولى التمثيل بالمهمل فانه موضوع لكل ما لا يكون موضوعا كديز وبيز وامثالهما والثالث لفظ موضوع للفظ

مركب موضوع كالخبر والقضية فانه موضوع لما يشمل زيد قائم وامثاله والرابع لفظ مركب موضوع الرابع لفظ موضوع للفظ مركب مهمل وفي وجوده مستشكل لان التركيب مستلزم

لان يكون جزؤه دالا على جزء معناه الا ان يكون مهملا بعينه لا يكون تركيبا ومثل بعض بمهمل فانه يشمل ديز وبيز او فيه اشكال لانه دال على لفظين مهملين ولا يكون مركبا حقيقيا يتصور

كون احدهما دالا الا ان يقال يكون غير تقييدى مع القول بكون لفظ ولفظ مركبا كما مر من تركيب حرفين فتدبر ولا يخفى ان تقسيم الاسم المستعمل الى المفرد والمركب واضح واما الحرف فلا

يكون مركبا من حرفين بل احدهما على جزء معناه واما الفعل فان قلنا بانه اسم للمركب من المادة والهيئة العارضة والهيئة من حيث كونها عارضة للمواد كما هو الظاهر والتحقيق مركب

ولو قلنا بانه اسم لنفس الهيئات من حيث هي فمفرد الا ان يتصور مع الحاق علامة التثنية والجمع كضربا فان المادة تدل على الماهية المنافية وهيئة الماضوية تدل على الانضاف

بها في الماضى وهيئة الجمع وغيره تدل على التعدد بمعنى واما الاسماء الغير المستقلة كاسماء الاشارات والمضمرات فانضمامها الى متعلقاتها مثل بعض بعض تركيب بين

الاسماء فتبوا التركيب في الاسمين الغير المستقلين مشكل اصل اللفظ اسما او فعلا او حرفا وما قام مقامه من الهيئات اما ان يكون مع معناه متحدا او متعددا الى الاول

والثانى متحدا وبالعكس والاول يسمى بمتحد الحقيقة والثانى يسمى بالمتباين سواء تعاند كل من المعانى مع الآخر بالتضاد كالسواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم

كالعمى والبصر او لم يتعاند بل كانت تحت الجنس سواء امتنع الانفكاك بينهما بان يكون احدهما جزءا للآخر كالحيوان بالنسبة الى الانسان او لازما له في التعقل بالتضايف كالاب

والابن او كان متفرعا عنه منعكسا عنه كالتعجب والضحك او لا يمتنع الانفكاك سواء كانت النسبة عموما مطلقا كالحيوان والناطق او من وجه كالانسان والماشى والثالث

يسمى بالترادف كالقعود والجلوس والرابع فاما ان تكون الحقائق المتعددة حاصلة بوضع واحد او حاصلة لكل بوضع على حدة او بكثرة الاستعمال والاول يسمى بالوضع العام

والموضوع له الخاص والثانى اما ان يكون مع هجر البعض بان وضع لمعنى ثم استعمل في الثانى حتى هجر الاول او لا والاول يسمى بالنقل التعيينى والثانى بالاشتراك التعيينى والثالث

اما ان يكون مع هجر معنا الثانى او لا والاول يسمى بالنقل التعينى والثانى بالاشتراك التعينى ولا فرق بين الاصوليين بين المنقول والمرتجل بل يسمى بالمنقول ثم المعنى في المتحد

والمتعدد اما ان يكون مفهوما تاما من المشترك بين الكثيرين والحمل على كل من الكثيرين او لا والاول فقد لا يكون فيه شمول واحاطة وقد يكون على استغراقه وقد يكون جزئيا حقيقيا

عند المنطقيين وخاصا عند الاصوليين كزيد مثلا لكل من الابتداءات الخاصة فانه لا يصدق ابتداء الكوفة على ابتداء البصرة ولا يسمى عاما بل جزئيا وقد يكون فيه شمول

احاطة فيسمى بالعموم الاصولى ككل فانه موضوع لجميع الافراد مطلقا او فيما يليه من مدخوله نحو كل رجل يحيط بجميع افراد الرجل ولا يكون كل واحد منهم مستقلا حقيقيا بل دالا على

الكل مطابقة وعلى كل فرد تضمنا ولذا كان استعماله في البعض مجازا وان كان لكل واحد من الافراد مستقلا ان يضع بوضع واحد على الدلالة على ارادة كل فرد مستقلا ولكن الدلالة على

كل واحد ضمن الدلالة على الكل تبعى لا ان الدلالة الواحدة تنبسط على الكل فهو مستقل في المراد لا في الدلالة ولولا ذلك لا يصح حمله على كل واحد بالخصوص وان فرض صحة الحمل

على كل واحد كالمطلق فانه فرض ومنعه لمطلق تمام الافراد كان كل رجل فردا له وكل انسان فردا آخر له وفيما كل رجل فرد من الكل ح هذا الاعتبار فيصح لانه ح شمول لكل من

افراد المطلق بل لا احاطة ومطلق لا عموم اصولى فتدبر بخلاف الموضع العام والموضوع له الخاص فان كل واحد من الابتداءات الخاصة كان معنا حقيقيا له بوضع واحد

فدلالته على ابتداء الكوفة مثلا مستقلة واراد ترابعه مستقلة ومطابقة واما ان لا يكون مفهوما من المشترك بين الكثيرين والحمل على كل واحد من الكثيرين فيسمى كليا عند

المنطقيين ومطلقا عند الاصوليين ذاتيا كان من النوع اعني تمام الماهية وهو المقول على الكثيرين المتفقين في الحقيقة سواء لم يكن له فرد في الخارج كالعنقاء او كان في الخارج

منحصرا في فرد كالشمس او كان كثيرا في الخارج كالانسان بالنسبة الى عمرو وزيد وهكذا او جزء الماهية من الجنس وهو المقول على الكثيرين المختلفين في الحقيقة كالحيوان بالنسبة

الى الحمار والانسان وهكذا او الفصل وهو المقول في جواب اى شيء هو في جوهره كالناطق او عارضيا من الخاصة وهو الخارج من الحقيقة مختصا بها ولا يوجد غيرها كالضاحك

بالنسبة الى الانسان والعام وهو غير مختص بها سواء كانت النسبة بينهما عموما مطلقا او من وجه كالماشى بالنسبة الى الانسان واللازم الخاص لغير المتعلق قد يكون لازما للنفس

الماهية كالزوجية للاربعة او للوجود كالسواد للزنجى وكلها يسمى مطلقا عند الاصوليين سواء كان اسما كرجل او مصدرا كضرب وسواء كان مع اللواحق من الالف واللام

والاضافة والتنوين وبناء المصدر وعلامة التثنية والجمع والهيئة من الافعال والمشتقات وغيرها كضرب او ما يحصل الاطلاق في العلم الشخصى بالنسبة الى الحصة

المتعلقة به كما مر تنظيرا بالنسبة الى الامكنة والازمان والاحوال والاوصاف وغيرها لكن الاظهر فيه ان تقسيم القوم بان اللفظ مع معناه اما ان يكون متحدا مع تشخصه علم ومع

كلى وان كان متعددا فاما ان يكون موضوعا للكل عند او يكون موضوعا للبعض ثم استعمل في الآخر والاول مشترك والثانى حقيقة ومجاز ان لم يعلم فيه ان منه مع المناسبة

هو المنقول اللغوى او العرفى او الشرعى وعدوه او تركيب علينا ان المراد من المعنى اما الحقيقى او الموضوع له او المستعمل فيه وعلى الاول لا وجه له لادخال الحقيقة والمجاز

في مستعمل المعنى الا بارتكاب الاستخدام فيه لجعله اعم في صحة العد ويخرج منه الوضع العام والموضوع له الخاص كالمبهمات على مذهب القدماء لان الموضوع له فيها عدم واحد
ولا يكون حقيقة لعدم الاستعمال فيه وكذا على مذهب المتأخرين لكون المعاني الحقيقية متعددة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا الجزئي الحقيقي كزيد
للانتقال الخاص لعدم كونه علما شخصيا وكذا العمومات الاستغراقية وكذا الاشتراك التعييني بهو ما وضع لمناسبة بينه وبين الموضوع له وعلى الثاني فلا وجه لادخال
الحقيقة والمجاز فيه بعد اعتبار المعنى الا بارتكاب الاستخدام ويخرج منه العمومات الاستغراقية والاشتراك التعييني والنقل التعييني على ما مر وكذا وضع العام والموضوع له
الخاص على مذهب المتأخرين وعلى الثالث يخرج الوضع العام والموضوع له الخاص على مذهب القدماء لكون المستعمل فيه عندهم هو الخصوصيات مجازا وهو متعدد ولم يذكر
متعدد المجاز في مستعمل المعنى وكذا على مذهب المتأخرين لكونه عندهم هو الخصوصيات حقيقة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا يخرج الجزئي الحقيقي
والعمومات الاستغراقية كما مر وكذا الاشتراك التعييني والنقل التعييني مع ان محل المفروض ينقض بحقيقة لا يستعمل في مجازه وهو نادر لو فرض وقوعه او مجاز لا يستعمل لفظه
في الموضوع له وهو نادر او غير مسبوق بالموضوع له وهو مجاز لم يرد عليه وهو انه يلزم عدم انقسام غير متحد المعنى بالعلم الشخصي والجزئي والعام الاستغراقي والكلي وهو
بديهي الفساد فالتقسيم بنحو ما ذكرنا اولى وكما ينقسم اللفظ بالنسبة الى حقيقته الى ما ذكر فكذلك ينقسم بالنسبة الى مجازه الى ما ذكر باختلاف الكلية والجزئية في الحروف
قال المحقق القمي ره بعد تقسيم اللفظ الى الجزئي والكلي ان هذا التقسيم في الاسم المستقل واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل
السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير من الموارد
المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم المعاني والالفاظ اليها واما على القول
بكون الموضوع له فيها عاما كما هو مذهب القدماء من اهل العربية فهو لم يذكر الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة وهو فاسد لان الموضوع له في المبهمات من الحروف والاسماء الغير المستقلة
على مذهب القدماء كلي وعلى مذهب المتأخرين جزئي لان من مثلا عندهم معناه هو الابتداء الخاص المعارض للمعروضات الخاصة والمحل معين لها وهي باعتبار الامر جزئي
لان نفس تصوره يمنع من الشركة ولا يصدق كل واحد من الابتدائيات الخاصة على الاخر واما الافعال فالموضوع له في المواد منها كالضرب كلي لان كل واحد منها موضوع للطبيعة
الخاصة الممتازة بذاتها عن الاخر ونفس تصوره لا يمنع من الشركة واما في الهيئات كهيئة ضرب فهو للذات المتصفة بالمبدء فان قلنا بكونها بالنسبة الى الذات والاتصاف
بالمبدء بالوضع العام والموضوع له العام وكذا وان قلنا انه بالوضع العام والموضوع له الخاص فهو جزئي وان فصلنا فيكون على التفصيل وكل من الكلي عند المنطقيين والاطلاق
عند الاصوليين ينقسم الى المتواطي والمشكك عند الفريقين الا ان بينهما فرق العموم والخصوص من وجه لانه عند المنطقيين يرجع الى جهة تحقق الماهية في الوجود لان الكلي
اما ان يكون تحققه في الافراد متساويا او متفاوتا بالاشدية والاضعفية كالسواد لكونه متحققا في الفحم اشد من تحققه في الغراب وهكذا البياض وامثالهما او بالتقدم
والتأخر كالوجود لكونه متحققا في الواجب مقدما على تحققه في الممكن والاول يسمى بالمتواطي عندهم والثاني بالمشكك لكن عند الاصوليين يرجع الى ظهور اللفظ في المعنى
بانه عند ذكره اما ان يتبادر نفس الكلي مع عدم ظهوره في فرد بحيث يكون الافراد متساوية في عدم الظهور سواء كان تحققه ووجوده في الافراد متساويا او متفاوتا فيكون متواطيا
واما ان يتبادر منه تحققه في بعض الاصناف او بعض الافراد لشيوعه اما لغلبة وجوده او كثرة استعماله فيه ولو في بلد كالدبس من العنب بالنسبة الى الدبس من الرطب في الاكثر
وبالعكس في مشهد الحسين ع وكاللبن من الجاموس بالنسبة الى الغنم في مشهد الحسين ع وبالعكس في اصفهان والاول يسمى بالمطلق المتواطي عندهم والثاني بالمطلق المشكك
سواء كان تحققه ووجوده في الافراد متساويا او متفاوتا والتشكيك عند الاصوليين ينقسم الى ثلاثة اقسام لان ظهوره في الصنف والفرد اما ان يكون بدويا بحيث يظهر
لكن بعد الالتفات الى الوضع يرتفع ظهوره في الفرد ويلتفت الذهن الى ارادة الكلي او مستقرا او مستمرا بحيث يستمر الظهور في الفرد بعد الالتفات الى الوضع وهو على قسمين لان ظهوره
في الفرد اما ان يكون تاما بحيث يوجب سلب ارادة الكلي وقبل الطمأنينة ولا يبلغ غاية التصادم بين ظهوره في الفرد بغلبة الاستعمال او الوجود وبين ظهوره في الكلي بالوضع ويسمى
عند المتأخرين بالفرد الاول والثاني نادر في الثاني وعندنا يسمى الاول بالتشكيك البدوي لعدم لكون عدم ارادته مبينا والثاني بالمجمل الاجمالي لحصول الاجمال لبيان ارادة الفرد
الظاهر وارادة الكلي والاول لا اعتبار به بل يحمل اللفظ على الكلي واما في الاخيرين فهل التشكيك معتبر ويجب حمله على الفرد كما ذهب اليه المشهور او لا فيجب البحث عن المدرك وعلى الاول فهل
يكون من باب النقل او الاشتراك التعييني وكون الشايع فيه قرينة معينة او المجاز المشهور وكون الشايع فيه قرينة صارفة او حمل الكلي على الفرد وكون الشايع قرينة مبينة او الاجمال في
كونه قد يلحق بهما او التفصيل احتمالات بل اقوال والحق هو الاخير ويجيء توضيحه في المطلق والمقيد **اصل** الوضع باعتبار لحاظ الواضع جانب المعنى وجعل اللفظ بازائه
ينقسم الى اقسام اربعة لان المعنى الملحوظ اما ان يكون جزئيا او مطلقا وعلى الاول فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء المطلق الذي يندرج هذا تحته و
الاول يسمى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص لا اشكال ولا خلاف في وجوده والثاني يسمى بالوضع الخاص والموضوع له العام ولا خلاف في عدم تحققه كالاشكال في امتناعه وعلى
الثاني فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء الافراد المندرجة تحت الملحوظ بالحاظ الاجمالي والاول يسمى بالوضع العام والموضوع له العام وهو المشتق كان المعنى به ولا
خلاف ولا اشكال في وجوده وكثرته والثاني يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص واختلفوا في امكانه ووقوعه وفي كون اسماء المبهمات والحروف [illegible] والافعال والفعل
الجهة النسبية راجعا لا انتساب الى الفاعل من [illegible] فقال المتقدمون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له العام وقال المتأخرون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص
والحق مع المتأخرين وذلك لوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هذا ومن وعلى وامثالها هو الخصوصيات من يتبادر الابتداء الخصوص ومن هذا ايضا مدرك الاشارة الخاصة وهكذا
لا يقال ان التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا ناشيا من كثرة الاستعمال لاتفاق الفريقين على كون استعمالها في الخصوصيات ومدعيا للجامع لانا نقول لا ريب ان هذا التبادر اما ان يكون ناشيا
من حاق اللفظ بطريق النقل او من كثرة الاستعمال من باب الاشتراك التعييني او من باب المجاز المشهور او من حاق اللفظ من غير النقل بل لاجل الاتحاد بين العرف واللغة والاول باطل لاطلاق
لاستلزامها النقل وهو مخالف للاصل والاجماع لانه لم ينقل احد من الفريقين بثبوت النقل كيف ولو كان كذلك لارتفع النزاع بالمرة وكذا الثالث لانه لو كان من باب المجاز المشهور
لكان الغالب هو التوقف عند تبادر احد الامرين كما هو التحقيق فيه وليس كذلك بقي الرابع وهو المطلوب بل الثاني ايضا لو كان موضوعة للخصوصيات هو المطلوب لا لازم المجاز بلا حقيقة
والاثم المجاز بلا حقيقة للاتفاق على عدم استعمالها في الجامع وبلا اصل [illegible] يكون استعمال الالفاظ المجازي من غير سبق الاستعمال في الموضوع له وهو غير معقول [illegible] على

فمن ثم ابعت لو اوردها و[illegible] العمل بالنسبة الى الوضع الشيئي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى الفاعل مما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد

في تقسيم اللفظ [illegible] الوضع [illegible]

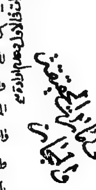
فهو تسليم الوقوع كالوضع بناء على مصير من لم يرض القلب مع انه ان استعمل الا في التشبيه فالغلبة بتعيينه لا بقي عدم الاستعمال في الجامع ممنوع وكذا الجواز لكون الاستعمالات في الموارد
بعضها في الجامع ومعه لا يجري الاصل وثانيا بان الاستقراء ان كان باعتبار هذه الالفاظ فضاد رة وان كان في جزئها مع قطع النظر عنها اعني الاسم الغير المبهم فانه نوع واحد
لا يحقق الاستقراء ولا يفيد الظن لجواز مخالفة النوع مع النوع وهو كثير وثالثا بان اختيار دون المتاخرين مستلزم للحقيقة بلا مجاز وهو ايضا نادر وثانيا بعبارة بان الاستقراء غير حجة
للاصل لانا نقول في الجواب عن الاول بان تبادر الخصوصيات واستفادتها من حاق اللفظ يقتضي القطع بكون الاستعمالات في الخصوصيات من حيث الخصوصيات واما استعمالها
في الجامع من حيث هو جامع فمشكوك والاصل ينفيه وعن الثاني بان الاستقراء في خصوصها سائر الالفاظ مع عدم المخالفة يكفي لالحاق سائر الالفاظ المشكوكة كما في نظيره
وعن الثالث بان المراد ان كان هو الحقيقة بلا مجاز فممنوع لحدوث اصل العلاقة وان كان مراده بلا استعمال في المجاز اصلا فهو ايضا ممنوع لان استعمال هذه الالفاظ
في غير الاستعمال قطعي وان كان مراده بلا سبق استعمالها في المجاز المخصوص فالنكتة ممنوعة بل هو غالب لان الالفاظ غالبا استعمل اولا في المعاني الحقيقية ثم في المجاز لا العكس
وان كان مراده بلا استعمال في المجاز المخصوص والمناسب فالغلبة ايضا ممنوعة بل الغالب خلافه لان الغالب في الالفاظ تعدد المجازات مع ان الغالب انه لا يتحقق الاستعمال في كلها
وعن الرابع بان الظن الناشي من الاستقراء حجة في الموضوعات المستنبطة الثالث ان استعمال هذه الالفاظ انما تكون غالبا في الخصوصيات والغالب في المستعمل فيه الغالبي
هو الموضوع له لا غيره الرابع انه لو كان على سبيل وضع العام والموضوع له العام اعني من الابتداء المطلق كالابتداء المصدري يلزم عدم الفرق بين الاسم والحرف لا استقلالا
في المفهوم ح ولعدم احتياج تعقل المتعلق في تعقلهما والفرق اتفاقي بين اللغويين وغيرهم حيث قالوا الاسم ما دل على المعنى المستقل في المفهوم والحرف ما دل على المعنى
الغير المستقل في المفهوم والحرف ما دل على المعنى الغير المستقل المحتاج في تعقله من تعلق المتعلق بخلاف ما قلنا لان الحرف كمن يدل على الابتداء الخاص العارض للمتعلق وهو في الدلالة
مستقل ضرورة ان افادة المعنى الغير الرابطي لا يحصل من متعلقه واما المفاد والمفهوم فغير مستقل لان تعقل الابتداء الخاص العارض للمتعلق موقوف على تعقل المتعلق لا
بوقف على مذهب المتقدمين يجوز ان يجعل هو الابتداء في الغير الابتداء المطلق للمعنى الاسمي لانا نقول المراد بالغير اما ان يكون هو الخاص او المطلق والاول هو المطلوب والثاني
كونه عاما لان غير الخاص ايضا كلي واصلي يتعقل لا يحتاج الى تعقل المتعلق لا يبقى وجوب الكلي موقوف على وجود الجزئي فهو غير مستقل لانا نقول المعنى الاسمي اعني الابتداء المطلق ايضا
كلي وجوده موقوف على وجود الجزئي مع ان المراد بالاستقلال وعدمه يكون بالنسبة الى المفهوم لا الوجود كما هو صريح كلام اللغويين كما عرفت لا يبقى يجوز ان يكون المقصود من
الاستقلال وعدمه في المفهوم بالنسبة الى المستعمل فيه لا الموضوع له لانا نقول هذا خلاف الظاهر ولا بد في الحمل عليه من دليل الخامس انه يلزم ح انحصار الكلمة بالقسمين المستقلين
المقترن بالزمان وغيره والاول هو الفعل والثاني هو الاسم كان تسمية الحرف مجرد تغيير الاسم السادس انه لو كان على ما قاله القدماء يلزم عدم صحة تقسيم الحقيقة والمجاز في الحرف
والتقسيم يقيني حيث قالوا في حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها اما الملازمة فلان استعمالها ح يكون في افراد الظرفية وهو مجاز على مذهبهم كما لو استعمل في غير الظرفية لا يقال التقسيم
انما هو بحسب الموضوع له وغيره لا بحسب المستعمل فيه لانا نقول هذا خلاف الظاهر مع انه لا يلزم في التقسيم لا يلزم لزعم المتقدمين وجوه الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا ان
من مثلا للابتداء والى للانتهاء وهو مطلق والجواب عنه ولا يمنع كونه كلامهم من جهة الاطلاق بل هو وارد في حكم اخر اعني بيان الموضوع له في الجملة كمن للابتداء لا للانتهاء ولا
يكون في مقام ان بعد كونه للابتداء هل يكون هو الابتداء المطلق او الخاص وثانيا بانه معارض بما ذكرنا من التبادر وح لا بد اما من القول بالنقل او طرح التبادر او طرح قول الاول
والاول باطل لان الاصل المعتضد بنقله هو الاجماع من الفريقين على عدم النقل وكذا الثاني ايضا لرجحان الامرين لانما التقليد ما اخذ الظن الاجتهادي لاولويته الثاني متعين لكون
الاول هو ما قد عرفته مع اعتضاده بما ذكرنا ونحوه الثاني ان الوضع الخصوصيات الابد له من ملاحظتها بخصوصها لكونها لا بد منها في الوضع وهو متعذر وان كان الواضع
هو البشر لعدم امكانه ملاحظة الخصوصيات باسرها او متعسر ان كان الواضع هو الله تعالى لعدم الفايدة والجواب عن الاول بان ملاحظة المعنى بخصوصه تفصيلا في الوضع لا يكون محتاجا بل
تكفي الملاحظة الاجمالية وعن الثاني بانه استدلال بالدليل اللمي وهو غير حجة في المقام الثالث انه لو كان على ما قاله المتاخرون يلزم عدم صحة تقسيم اللفظ بحسب المعنى المتعدد
والاصل صحته وحجيته لكونه من اللغويين اما الملازمة فلان معناه الحقيقي متعدد ولا يدخل في اقسام الا المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز والجواب عنه اولا بمنع كونه
من اللغويين وثانيا بمنع كونهم في مقام تقسيم الخاص وثالثا مع انه لا يخلو من المناقشة ايضا على مذهب القدماء فاسد واما جعل التقسيم اعني المعنى الموضوع له والمستعمل
فيه او الحقيقة فلا حجية فيه ورابعا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى كما ذكرنا متدبر اصل الوضع مع العلم بعلاقته ومقتضى لصحة الاستعمال في الموضوع له بلا اشكال او لا المانع
من القرينة او النقل او ما يشك في قرينيته كالمجاز المشهور والتشكيك امثالها واما المناسبة المصححة للمجاز فهل كان محل مع بداهة استعماله يتكلم فيها فنقول هل تكون صحة استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اللفظ لغوية موقوفة على ثبوت الرخصة او تكون ذوقية غير محتاجة الى ثبوت الرخصة بل يكفي فيه ثبوت الرضا فانه لم يرد فيه رخصة انما تكون ذوقية
غير محتاجة الى ثبوت احد الامرين لم اجد قائلا بالتصريح مع عدم ثبوت ما يكشف عن الرخصة او الرضا والاصل التوقيفي يقتضون التوقيف لان صحة الاستعمال وحمل اللفظ عليه او
الحكم بكونه محتمل الارادة سيما في كلام الشارع الحكيم من استعمال الغلط لا بد من دليل يجوز الاستناد ومع عدمه فالعقل والاجماع ينفيه والنزاع انما هو في قدر ثبوت الرخصة
فيقول من جعل الصحيح هو نوع العلاقة مطلقا انه هو المرخص فيه بالدليل الذي يزعمه ويقول من يغير يكون الصحيح هو الاحاد الواردة بان القدر الثابت هو ولم يثبت ان يكون غيره
من منع الامرين بان القدر الثابت هو الزائد على الاحاد بالادلة التي يزعمها ويجعلها كاشفة عن الرضا ولم يثبت اصل النوع عنده وح يلزمه الاقتصار بقدر ما يكشف الدليل عن التجوز
او الرضا اعني تصحيح العرف او الاستقراء او وصول الاحاد فالنزاع حقيقة في الصغرى اعني الرضا او الرخصة والعدم ولا يكون النزاع في الكبرى بعد تسليم ثبوت الرضا او الرخصة اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الاقوال في المسألة ثلثة قولها الاقتصار على الاحاد كاستعمال الاسد في زيد الشجاع والمراد بالاحاد محتمل ان يكون احاد اللفظ الوارد من غير جواز التعدي من لفظ الاسد
الوارد الى لفظ الغضنفر الغير الوارد واحاد المورد من غير جواز التعدي من زيد الوارد الى عمرو الشجاع او الخيل الوارد او الرجل الشجاع الوارد الى المعصوم الغير الوارد ومن استعمال الفعل المشتق
الماضي الوارد الى الفعل المستقبل الغير الوارد كالحقايق فان كان المورد شخصا فلا يجوز التعدي الى شخص اخر وان كان نوعا او صنفا جاز استعمال الاسد في الرجل الشجاع فلا يجوز
التعدي الى نوع اخر وان كان نوعا او صنفا جاز استعمال الاسد في الرجل الشجاع او الابرص معا او احاد العلاقة الواردة من خمسة عشر او الى ستة الاول والاخير فاسد لكونهما خلاف الظاهر من
لفظ الاحاد ولكونه مستلزما لعدم رفع النزاع بالمرة وهو بعيد بقي من الاحتمالات اربعة اخرى ويقول بكفاية اي مناسبة اندرجت في نوع العلايق من الخمسة عشر او الزايد على

المذاهب

المذاهب منها المشابهة ومنها ان الاسد يكفي فيه فرد من افرادها وان كان على سبيل التقشف في الجملة لتحقق المنافرة العرفية الكاشفة عن عدم الوضع كاستعمال الرقبة في العضو المخصوص تشبه الانسان صح
الشجاع منقولا بالامرين لا مرين لما وصول الاحاد او تحقق الاستقراء المفيد للظن او عدم المنافرة العرفية والاصل مع الاول وعلى الاخاري ثم مع الثالث لان الثاني يقوي
بانقلاب الاصل كليا بجلاء فرعلي كل منهما في مقابل الاحاري منها ما مر الدليل على انقلاب الاصل التوقيفي كليا او في الجملة والثمرة بين الاول والثالث تظهر في موارد
الاول منها لو كان ارادة المعنى الحقيقي متعذرا مع عدم دليل يعين ارادة المجاز مع كون استعمال اللفظ في المورد المجازي وحده مع ثبوت المناسبة بين المعنى الحقيقي وغيره من
حصول الاستعمال فيه مع تحقق الاستقراء او عدم المنافرة فعلى الاخاري يجب حمل اللفظ على المجاز الاول لبطلان الثاني وغلطية الاستعمال فيه عنده وعلى الثاني يكون
مجملا لكون ارادة كل منهما من اللفظ صحيحا مع عدم القرينة على التعيين الثاني فيما لو ورد لفظ في خبر مع تعذر ارادة الحقيقة وسائر المجازات واحتمال الامر بحمله على مجاز لورد
بعضه برخصة تخصيصه مع عدم تحقق المنافرة العرفية فعلى غير الاخاري يجب قبول مضمونه ويكون الخبر مقبولا لمذهبه وعلى الاخاري فاما ان يكون الخبر منقولا باللفظ
او بالمعنى ويكون مشكوكا فعلى الاول فاما ان يكون منعلا اجتهاديا او فقاهتيا وعلى اي منهما اما ان يكون خبر الواحد عنده حجة في اثبات الموضوعات المستنبطة او لا وعلى
الاخير فالمنقول باللفظ لا يكون دليلا للرخصة واما المضمون ففي المنع الاجتهادي فلا بد من حصول الظن بصدق الخبر واما في المنع الفقاهتي فيجب ان يكون الظن بالصدق في جهة الحكم لا
عن المعارض وفي المنقول بالمعنى ان كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة في المنع الفقاهتي ويحصل التعارض بينه وبين المانع في المنع الاجتهادي ويتبع الظن الاقوى
واما المضمون فان كان هذا اللحن مضرا فلا والا فيجب قبوله وفي المشكوك لا يكون دليلا للرخصة لجواز كونه منقولا بالمعنى وكان الناقل من غير اهل الخبرة واما في المضمون فان كان
هذا اللحن مضرا فلا والا فيجب وعلى الاول في المنقول باللفظ مع كون المنع فقاهتيا يجب قبول مضمونه للظن بالصدق ويكون دليلا للرخصة ومع كونه اجتهاديا فان كان الظن الحاصل من
الخبر اقوى فيثبت الرخصة والمضمون والا فلا بد من حصول الظن بصدقه ولا تثبت الرخصة لعدم الحجية واما في المنقول بالمعنى فان كان هذا اللحن مضرا فلا يجب قبول مضمونه
والا فيجب واما في الرخصة فان كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة ان كان المنع فقاهتيا وان كان اجتهاديا فيحصل التعارض بين قوله وبين المانع الاجتهادي
ويتبع الظن الاقوى والا فلا يكون دليلا للرخصة وفي المشكوك ان كان الناقل المحتمل من اهل الخبرة فيحصل التعارض بين المانع الاجتهادي والخبر ويتبع الظن الاقوى ويجب قبول
مضمونه ان لم يكن هذا اللحن مضرا والا فلا وان لم يكن من اهل الخبرة فلا يكون دليلا للرخصة وان كان المنع فقاهتيا واما المضمون فان كان اللحن مضرا فلا يجب والا فيجب والثمرة بين الثالث
والثاني هو ما ذكرنا فيما اذا ورد فيه برخصة مع عدم الاستقراء ولا يكون العرف فيه معلوما من حيث المنافرة والعدم فعلى الثالث لا يصح الاستعمال بخلاف الثاني فانه يصح عنده لا
كلام اللغويين حتى يثبت المنافرة الكاشفة عن العدم والاصل عدمها لاطلاق والمفروض عدم ثبوتها هنا والثمرة بين الاول والثاني هو ما ذكرنا بين الاول والثالث فتدبر وللمجازات
المذاهب هو الاخبار المتضمن من الاحاد فلا اجماع والسيرة على الاستعمال في المجاز فيما لم يرد الرخصة فيما لم يكن فيه منافرة عرفية وكان بعد حصول العرف على الاستعمال من دون المنافرة يكشف
عن رضا الواضع لاصالة عدم النقل بالاصطلاح بل ربما يدعى ان لو لم تكن العلاقة من العلائق المعدودة لان عدم ذكرهم لا يدل على عدم صدق الاذن من الواضع لان اللغويين كما
ضبطهم بتعدد وسعيهم بحسب جهدهم وتتبعهم لبعض ولم يعرفوا العلائق لان عدم العرفية لا يدل على العدم فتدبر بان فساد ادعاء الاجماع على حصر العلائق والدليل على المنع
ليس الا الاصل التوقيفي ومنه كان كان هو الاجماع فلبس اي كان هو العقل فحكمه معلق على عدم ثبوت الرخصة والرخصة المفروض تحققه ولو ظنا وكذا لو تحقق الاستعمال
فاعلية افراد الصنف كالكلية والجزئية التي يتوقف انتفاء ها الكل فيحصل الظن بكون الرخصة فيه ولعل الامر الموجب له في اصل هذا الصنف عن عدم ملاحظة الخصوصيات
وهذا الظن حجة في الموضوعات المستنبطة ولان بعد تحقق العرف تشمله الاية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولانه لو اشترط الاحاد يلزم عدم كون القرآن عربيا
لاشتماله على مجازات لم يحدث بها في اللغة فكيف في الاستعمال في الثاني اطلاق الاية وفيه تامل سيجيء واما الاقتصار عليه من دون كفاية اصل النوع فالاصل وبطلان ما تخيله الخصم
والدليل على الاقتصار على الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثاني انه لو لم يكن نقل الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثاني انه لو لم يكن نقل
الاحاد شرطا لجاز استعمال النخلة في الحائط والعكس والحجر في الخشب والعكس والاب في الابن والعكس والتالي باطل والجواب عنه ان مع وجود المنافرة بطلان التالي مسلم
والملازمة ممنوعة لانتفاء الكل حتى على المذهب المنوع على عدم الجواز مع تحقق المنافرة لانها تكشف عن عدم صحة الاستعمال لغة وعرفا ومعه كيف يحتمل الاذن من الشارع
او مطلق المتكلم الناقل الجزئية ومع عدم المنافرة بطلان التالي ممنوع الثالث انه لو لم يشترط الاحاد لكان القرآن غير عربي والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا وجه الاستدلال ان الكتاب مشتمل على الحقائق والمجازات والاستعمال فيهما ماخوذ ونسبتهما الى العرب تتوقف على حصول الاستعمال منهم ولو كان الاحاد شرطا فان
الاية يثبت استعمال كل الفاظه من العرب ولو لم يشترط فيكفي الرخصة من العرب مع كون استعماله من غيرهم وهو لا يكون مجازا لغويا وعربيا لعدم كون استعماله من الائمة تعينه
والجواب عنه اولا ان نسبة الحقيقة والمجاز الى العرب اما ان يكون موقوفا على صدق الاستعمال منهم او لا وعلى الاول فانضمام الاية يثبت صدور استعمال الفاظ الكتاب من
العرب وهو لا يدل على توقف صحة الاستعمال في المجاز لتبادر صدق استعماله من اللغوي على المجاز اللغوي حقيقة فيه وعدم صحة استعمال اللفظ اللغوي فيه حقيقة بدون الاستعمال
منه فيه لا يدل على عدم جواز الاستعمال في المجاز لغة وان لم يسمه باللغوي وتسميته مسامحة وعلى الثاني فالمطلوب ثابت لانه يكفي في الانتساب الى العرب كون الوضع او الرخصة
منهم وان تحقق الاستعمال من غيرهم تبعا لهم وثانيا بان القرآن مشتمل على الرومي والهندي والفارسي كالقسطاس والمشكوة والسجيل فان كان الضمير راجعا الى البعض فلا يصح الاستدلال
وان كان راجعا الى المركب فلا يصح ايضا والجواب هو الجواب وثالثا بان الانتساب الى العرب يكفي كون الوضع او الرخصة عنهم او بان المراد من كونه عربيا بحيث الدلالة كون
اسلوبه عربيا او كون اغلبه عربيا كالكتاب الفارسية مع اشتماله على بعض الفاظ العربية ويكون استعماله من ابتداء كما يسمع ايضا من العرب والدليل على كون العلاقة المعتبرة
هو النوع امور الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا في تعداد العلاقة منها المشابهة ومنها الكلية والجزئية ومنها السببية ومنها التضايف ومنها التضاد وهكذا وهو
مطلق شامل لكل مشابهة وتضايف وتضاد وهكذا وكلامهم حجة في المقام والجواب عنه ان هذا الاطلاق وارد مورد حكم اخر اعني مقام بيان تعدد العلاقة ولا يكون في مقام
بيان كيفيتها فلا يصح التمسك به من هذه الجهة الثاني الاستقراء لانا الغالب فيما تحقق فرد من انواع هذه العلائق يصح صحة الاستعمال ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب
والجواب عنه ان الاستقراء لو تحقق فهو مسلم لكنه لم يكن كذلك لان غلبة استعمال الاسد في افراد الشجاع من الانسان موجود فلو كان بعض افراده مشكوكا يحصل الظن بالالحاق

واما الاستصحاب في الصفة فالشجاع مثلا لا ريب في كيفية الغلبة ومعه لا يحصل الظن بجواز الفرد للنوع مع نوع اخر وكذا الغلبة فاستعمال الكل في الجزء الذي ينتفي بانتفائه الكل موجود ولو كان بعض منها مشكوكا فيحصل الظن بالتعدية واما الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه الكل لا يكون غالبا ومعه لا يحصل الظن بجواز الفرد الصنف مع صنف اخر الثالث انه لم يكن النوع كافيا فلم يكن الفرد عرضيا الا شائعا على مجازات لم يجد اصلها في العرب كالاركان المخصوصة كيف بالاستعمال فيحصل المتحقق عام موضوع العلاقة في من المشابهة وغيرها والثاني باطل كاثر واللوازم بعيدة لا يظهر بعض في الاخاذ ثانيا بان عدم كفاية النوع لا يستلزم اشتراط الاحاد حتى يلزم ما ذكر اذ لو عرف مصحح الاستعمال فالمناسبة بين الدال في الحقائق والمجازات وما هو محل الارادة منها اما في الحقائق فيحتمل احتمالات ثلث الاول كون الدال هو اللفظ مشروطا بعدم القرينة الثاني هو اللفظ مع عدم القرينة وكون كل منهما جزء المقتضي الثالث هو اللفظ وكون القرينة من الموانع وذكر بعض العلماء ثمرة للمسئلة في صورة الشك في حدوث القرينة على الاخير يجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وذلك لوجود المقتضي بالفرض والمانع منفي بالاصل المقطوع الحجية وعلى الاوليين فلا يجوز الحمل لرجوع الشك الى تحقق المقتضي والاصل عدمه وفيه ان هذه الثمرة اما ان تكون في صورة الشك في حدوث القرينة او في صورة الشك في القرينية بعد القطع بحدوث شيء وكلاهما فاسد اما الاول فلان [illegible] اصالة عدم القرينة لو كانت جارية فيجري هنا ومقتضاها عدم القرينة [illegible] يجب حمل اللفظ على فرض كونها جزء المقتضي وشرطا له وذلك لان احد جزئيه اعني اللفظ ثابت بالفرض والجزء الاخر اعني عدم القرينة ثابت بالاصل لا يقال هذا الاصل معارض باصالة عدم المقتضي بخلاف ما لو فرض كونها من الموانع لانا نقول اولا بان اصالة عدم المقتضي [illegible] جارية للقطع بحدوث المقتضي لان اللفظ في الواقع اما ان يكون مع القرينة او لا وعلى الاول مقتضي المجاز موجود وعلى الثاني مقتضي الحقيقة موجود وكلاهما مسبوقان بالعدم ونتحقق احدهما اجمالا [illegible] والشك انما هو في الحادث ولا يصح التمسك بالاصل [illegible] لا يجري بالنسبة الى الاثر المقتضي للقطع بتحقق احد الامرين [illegible] من المجاز او الحقيقة وثانيا بان اصالة عدم القرينة مقدمة لكونها موضوعية لان الشك في المقتضي انما يكون مسببا من الشك في حدوث القرينة لا العكس واما الثاني فلان بعد القطع بحدوث الشيء مع الشك في القرينية لا يكون الاصل جاريا للقطع بحدوث الشيء مع الشك في كونه هذا او ذاك ويكون كل منهما مسبوقا بالعدم ويكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل والحقيق في المقام ان القرينة تكون من الموانع وذلك لوجوه الاول حصول التعارض في العرف بين اللفظ والقرينة [illegible] كقوله رايت اسدا يرمي وهو موقوف على كون اللفظ بذاته مقتضيا لشيء والقرينة مقتضية لشيء اخر حتى يحصل التعارض ولو كان عدم القرينة شرطا او جزءا فاللازم عدم تحقق التعارض لعدم تحقق المقتضي للظهور في الحقيقة باعتبار انتفاء جزئه او شرطه الثاني ان التبادر من لفظ الاسد مع قطع النظر عن الالتفات الى عدم القرينة انما هو الحيوان المفترس والمنكر منكر للبداهة الثالث الاستقراء في حال الواضعين من الاباء للابناء والبنات فان الموضوع عندهم ليس الا حاق اللفظ مع عدم التفاتهم الى عدم القرينة جزءا او شرطا الرابع اجماعهم على كون القرينة من الصوارف [illegible] محل الارادة ايضا هو اللفظ هذا في الحقائق الخاصة واما المشتركات اللفظية فالدال فيها هو اللفظ مع القرينة فان لفظ المشترك مع التجرد دال على ارادة الحقيقة دون المجاز ولما كانت الحقيقة متعددة فالقرينة تعينها فالدال على نفس الحقيقة يكون هو اللفظ والدال على شخص الحقيقة هو القرينة ومحل الارادة فيها قد يكون هو اللفظ مع القرينة وقد يكون هو اللفظ وهو الغالب والقرينة المحتاج اليها في تشخيص الحقيقة بالخصوص انما هي قرينة واحدة واما في المجازات فيحتاج الى قرائن ثلثة احدها ما يدل على صرف الحقيقة وثانيها ما يدل على ارادة مجاز ما وثالثها ما تدل على ارادة المجاز الخصوص والدال في الاول هو القرينة مطلقا وفي الثاني هو العقل من باب عدم لزوم اللغوية وقد يدل عليه القرينة ايضا وفي الثالث قد تكون هي القرينة كما في اسد يرمي وقد يكون هو اللفظ وذلك كاللفظ الدال على المنطوق والمفهوم بعد نصب القرينة على عدم ارادة المفهوم فان المنطوق حينئذ باق والدال عليه هو اللفظ وكذا العام المخصص فان بعد ورود التخصيص صرف ارادة الحقيقة اعني العموم يكون العقل حاكما بالارادة مجازا من المجازات من جميع ما بقي او بعضها فيكون الدال على الاول هو لفظ العام [illegible] لفظ العام موضوع للاحاطة ويدل على ارادة افراد الاحاطة [illegible] لكن كل الاحاد [illegible] مستقل بارادة [illegible] فاذا وجد المخصص يصرف الحقيقة اعني الارادة الاحاطية ويخرج بعض افراد [illegible] الدال على عدم ارادة [illegible] على ارادة جميع ما بقي او بعضها والدال هو اللفظ كالاحاطة بعد وجود المخصص يحتاج اخراج [illegible] العموم كذا الامر والنواهي فان الامر مثلا دال على الوجوب النفسي المطلق فاذا وجد القرينة على صرف الاول يبقى الاخيرين والدال عليهما هو اللفظ لا القرينة فان القرينة تدل على ارادة الاستحباب لا على كونه نفسيا لا شرطيا او مطلقا لا مقيدا [illegible] وقد يكون هو اللفظ مع القرينة وذلك كما لو كان للفظ المخصوص مجازات متعددة مع كون واحد منها اقرب فان بعد وجود القرينة على صرف ارادة الحقيقة يكون اللفظ المخصوص باعتبار [illegible] ظاهرا في هذا المجاز [illegible] والدال عليه هو هذا اللفظ المخصوص من حيث كونه ظاهرا فيه فلذا والحاصل ان اللفظ لو كان باعتبار الوضع ذا احتمالات مستقلة او مرادة ملزوم لارادة اخرى فلو وجد القرينة على عدم ارادة الاول في الثاني يكون ما بقي في الاول والملزوم في الثاني باقيين بحاق اللفظ واما لو دل على ارادة المركب من حيث هو مركب فلو وجد القرينة على صرف ارادة المركب من حيث هو مركب يكون الدال على ارادة المجاز المخصوص من بعض الاجزاء او غيرها هو القرينة هذا في المجازات واما القرينة في المشتركات المعنوية فعلى قسمين قسم يكون المقصود هو الاخبار عن نفس الكلي كقوله جاءني رجل من اقصى المدينة فان المقصود هو الاخبار عن هذه الطبيعة المبادرة من اللفظ لا خصوص الفرد وان استفاد الخصوصية من القرائن اللازمة للكلام اعني المجيء ولكنها لم تكن مقصودة وقسم يكون المقصود هو الاخبار عن الفرد وهذا قد يكون المراد من اللفظ نفس الكلي والخصوصية مستفادة من القرينة والانضمام ويحصل من الخارج كقوله رايت انسانا طويلا فقد يكون المجموع مرادا من اللفظ كقوله اشتري البطيخ ثم قال اشتري البطيخ الكرماني فان الثاني يكشف عن كون المراد الاول هو الثاني اعني المقيد [illegible] محل الارادة [illegible] اما الاول والثاني فيكون الدال عليه عليهما هو اللفظ كما هو محل الارادة ايضا واضح واما الثالث فيكون الدال عليه هو القرينة لعدم كون اللفظ موضوعا للخصوصية [illegible] وهو محل الارادة في الاول نفس اللفظ وفي الثاني كله بالنسبة الى الكلي والقرينة بالنسبة الى الخصوصية وفي الثالث يكون هو اللفظ [illegible] اصل [illegible] الحقيقة والمجاز [illegible] قد يكون معلوما وقد لا يكون كذلك فلا بد من التصدي بالامور التي يمكن معرفتها بها من قول العلامة التي تكون سببا للمعرفة [illegible] تنصيص الواضع واهل اللسان [illegible] ومنها نقل اللغويين والناقلين للغة

في كونها قرينة [illegible]



اما سماعا او اجتهادا في محاورات العرب الكلام فيه يقع في امور **الامر الاول** ان قول اللغوي هل يفيد العلم او لا يفيد العلم هل يكون حجة ولو في الجملة ام لا والحق الاول وذلك
لوجوه الاول الاجماع القولي من العلماء عقلا نقلا وعملا فانا نرى تمسكهم في الكتب الفقهية والاصولية يتمسكون في اثبات الاوضاع في بعض المقامات بقول اللغوي وعملهم عليه و
سيرتهم وعادتهم الثاني الاجماع القولي لانا نرى ان كل من تعرض من الاصول قال بحجية قول اللغوي في اثبات الاوضاع الثالث تقرير المعصوم ع لان تدوين هذه الكتب
انما كان ولو بعضها في زمانهم ع وكان رجوع الناس اليها مشهورا ولم يكن ردع من المعصوم بردع ولو ردع لوصل الينا ولنقله العلماء المتقدمين ولو كان كذلك لما كان عليهم
بهرة من عدم تحصيل العلم العادي كما لا شك هنا وهو مما يكشف عن الرضا الرابع الدليل العقلي وهو من وجوه الاول ان اثبات الاحكام غالبا يكون بالالفاظ وباب العلم فيها
غالبا منسد والاقتصار على المعلومات والرجوع الى اصالة البراءة في غيرها او الاحتياط او العمل بالموهوم او التخيير فاسد فيكون الامر منحصرا بالعمل بالظن والظن الناشي من
قول اللغوي في الجملة من افراد المتيقن لان كل من عمل بغيره عمل به الثاني ان الظن الناشي من الخبر الصحيح بالصدور يكون حجة لانسداد باب العلم فيه ولا مناط الا العمل بالظن فلو
فرضنا خبرين كان احدهما مظنون الصدور ومقطوع الوضع والاخر مقطوع الصدور ومظنون الوضع الحاصل من قول اللغوي يكون طرحهما معا باطلا واخذ الاول دون
الثاني تحكما لكون كل منهما ظنا بالحكم الشرعي مع عدم الدليل الشرعي على حجية الاول ولا على عدم حجية الثاني ويكون المناط هو العقل ومع عدم الترجيح بل المرجح معه — بحكم بطلان الترجيح
ينحصر باخذهما معا الثالث ان الظن الصدوري او حصل من الموثق والظن بالوضع حصل من قول اللغويين يكون طرح الامرين فاسدا لعدم كفاية الصحاح ح
لابد من العمل فلو عملنا بكليهما فهو المطلوب ولو عملنا بالاول بعد الثاني يلزم ترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة الى الظن والواقع اما الاول فلان حجية الموثق حال في
قول اللغوي واما الثاني فلان الظن الحاصل من قول اللغويين يكون اقوى من الظن الحاصل من الموثق لا يقال ان هذا الدليل لا يقتضي حجية الظن في المسئلة الاصولية
لانه ليس ظنا بالحكم الشرعي ولو بالواسطة ثبت لانا نقول بل انا نقول الملازمة ممنوعة لانفتاح باب العلم الشرعي او العقلي في غالب المسائل الاصولية لان ملاكها اما
ان يكون هو العقل كالادلة العقلية ومقدمة الامر واجتماع الامر والنهي او يكون هو العرف كحجية العام المخصص وحمل المطلق على المقيد وكون الجملة نصا او اللفظ لا يختص بالحال
وكون الامر للوجوب واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وامثالها وعلى اي منها يمكن تحصيل العلم بخلاف اثبات الوضع اللغوي في الالفاظ سيما في الالفاظ المهجورة فان مكانه تحصيله
غالبا الا بقول اللغوي وهو لا يفيد الا الظن غالبا ومع هذا الفرق لا يجري الحكم لان خروج الظن من تحت الاصل ح في اللغات يقيني وقد يقيس بخلافه الظن في الاصول
ولا بد الالحاق من قيام الدليل على نفي الفرق عقلا او شرعا وكلاهما محتملان اما الاول فظ لانفتاح باب العلم الاغلبي في الاصول دون اللغات واما الثاني فلكون حجية قول اللغوي
اجماعية ظاهرا بخلافه في الاصول فان حجية الظن فيها خلافية وسيجيء توضيحه في حجية المظنة **الامر الثاني** في ان حجية قول اللغوي هل تكون من باب الانسداد او من باب الشهادة
او باب اهل الخبرة او من باب الظن والحق انها لا تكون من باب الانسداد لان الدليل على كونها من باب الانسداد ان كان هو مفهوم آية النبأ فمدفوع اولا بان دلالتها على حجية خبر الواحد
ممنوعة كما سيجيء في حجية المظنة وثانيا بان نظرها الى النبأ في الموضوعات المستنبطة ممنوع وثالثا بانه لو كان كذلك لاعتبر هنا العدالة وهو باطل بالضرورة و
رابعا بانه يصح لو علم بكون الاخبار منهم على القطع وهو ايضا ممنوع وان كان منطوقها بناء على كون التبين غير ظني فمدفوع اولا بان التبين ظاهر في العلمي كما سيجيء
وثانيا بانا نضم انظر الى المقام مشكل وان كان هو الاجماع فمدفوع بان كون الاجماع على حجيته من باب النبأ ممنوع ولم يكن ايضا من باب الشهادة والا لاعتبر التعدد هنا
وليس كذلك جزما ولاعتبر هنا العدالة وليس كذلك قطعا ولا قصر على صورة العلم بكون اخبارهم على سبيل الجزم وليس كذلك بداهة بقي الكلام من حيث كونها ناشيا
من قول اهل الخبرة او مقصورا بهذا الظن او يكون من باب مطلق افراد الظن مبنيا على حجية الظن وان لم يكن حاصلا من جهة الخبرة والحق الثاني والا لزم الاقتصار
بما علم كون اخبارهم من باب اجتهاداتهم لا من باب سماعهم ويلزم ايضا عدم حجية الظن الناشي من الاجماع المنقول لو طهر الاجماع والاخبار الظنية الواردة عن الائمة
في اثبات الاوضاع وهو باطل لكونها حجة كما سيجيء في حجية المظنة كيف كان فالظن الناشي من قول اللغوي في الاوضاع حجة سواء قيسه من باب انه من اهل خبرة الظن
او من باب انه ظن ناش من قول اهل الخبرة **الامر الثالث** ان قول اللغوي هل يكون حجة في جميع الالفاظ والاحوال اللفظ لو كان مما يحصل منه القطع او الظن
المعتبر بالتخالف بين العرف واللغة فيكون حجة بلا اشكال لكونه قدرا متيقنا واما لو كان مما يحصل منه القطع او الظن المعتبر بالاتحاد فيجب الفحص عن حال العرف او
في قول اللغوي مع الامارات العرفية فيكون حجة بلا اشكال ولو خالف فلو كانت الامارات اجتهادية ناشية من حال اللفظ فهذا الامارات لكونها مقطوعة
او مظنونة فيطرح قول اللغوي لكونه ح مقطوع الخطاء او مظنونه ولا يكون حجة ولو كانت الامارات فقاهية من الشك فكونها ناشية من اللفظ او القرينة
فبعد التعارض لعدم حصل الظن الشخصي في جانب احدهما فيؤخذ به ويطرح الاخر والا فيطرحهما ويرجع الى الاصل لعدم امكان الجمع ولا التخيير فيبقى الطرح واما لو كان العرف
مختلفا او الحال كذلك ومختلفا لكون الغاية اخل في معنياهم الامر فح هنا العرف الموافق لقول اللغوي لكونه ح مظنون الصحة ويطرح الاخر لكونه موهوما واما لو كان
حال العرف مشتبها فيؤخذ قول اللغوي لكونه مفيدا للظن سليما عن المعارض واما لو كان اللفظ مما يحصل الشك في الاتحاد والتخالف فمقتضى الدليلين من قول
اللغوي والامارات هو ثبوت النقل ولكن اصالة الاتحاد يقتضي عدمه والاول مقدم لكونهما دليلين اجتهاديين ولو لم ينضم الى الاصل حتى يكون انهج من الدليلين المقتضيين
لثبوت النقل فلا يتبع اصل الاتحاد ولا بد من الترجيح بين قول اللغوي والامارات كما ظهر ح بما مر هل يكون قولهم حجة مطلقا سواء كان اخبارهم من باب النقل
او السماع او من باب اجتهاداتهم او يختص بالاول او الثاني والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول ظهور الاجماع الناشي من اطلاق من عمل بقول اللغوي ومن قال بحجيته
فانه مطلق فيشامل للامرين الثاني ان كلامهم مفيد للظن والتخصيص باحدهما دون الاخر تحكم الثالث ان غالب الصور مشتبه من حيث كونه من الاول او الثاني فلو قصرنا
على المعلوم من الاول او الثاني يلزم طرح المشتبهات والرجوع الى الاصل ويلزم منه الخروج من الدين او العسر والحرج وهل يكون اخبار غير اهل الخبرة كاخبار العلماء في اقوالهم
حجة ام لا والحق الثاني وذلك لا تصاحبه العمل بها ولعدم العلم حجية من قول اللغوي بقي الباقي تحت الاصل **الامر الرابع** في تحقيق التعارض ما بين قول اللغوي واللغات
فقد ظهر مما سبق واما بين قولي اللغويين فهو على اقسام لان كلامي اللغويين اما ان يكونا مثبتين للوضع وكان لازم كلام كل منهما نفي الاخر كان يقول احدهما فيما يحصل
القطع باتحاد المعنى الامر موضوع للوجوب والاخر يقول انه موضوع للاستحباب وظاهر كلام كل منهما ادعاء اتحاد الوضع ويلزم نفي الاخر واما ان يكون احدهما مثبتا

للوضع والاخرى هي بغير وضع كما كان يقول احدهما الامر موضوع للوجوب حقيقة وفي الاخر يقول انه مجاز في غيره وعلى كل منهما فاما ان يكون كلامهم في لفظ امر مجاز كما ذكرنا او يكون ظاهرا فيه كان يقول المثبت الاسد هو الحيوان المفترس لعل الباء للتبعيض او قد جاء للتقليل او التنبيه وكذا الاخر يقول انه يستعمل فيه او انه غير متبادر فان لفظ الامر مستعمل على تقدير الاستعمال وهو قد ثبت له ظاهرا انه في الاخص فيفيد التكرير وهو دال على الحقيقة وكذا الحمل ظاهر في ان دعاء الحقيقة لجواز كونه من جهة الحقيقة واما ان يكون احدهما مترجحا والاخر ظاهرا فيه وعلى كل منهما فاما ان يكون مرجح كلام الثاني الى صدر اليه جهة كما في الالفاظ التي حكم نقلها في زمان الناقل وكان اخبارهم من باب النقل والسماع وكذا لو كان من باب اجتهادهم لكن ما نحن فيه هو ذلك ويدعى مجازية الغير من باب اصالة عدم الاشتراك ولهذا الرد واما ان يكون مرجح كلام الاخر وجهة العدم وفيه كما في الالفاظ التي يحصل العلم باطلاق معنا في التامل مع اللغة كان يقول احدهما الامر للوجوب والاخر يحتمل الاستحباب وعلى الاول يقدم جانب الاثبات لعدم تعارض الوجه مع عدم الوجه ففي كتابه يبين يحكم بالاشتراك في العموم والخصوص ويحكم بالوضع للعام وعلى الثاني يتوقف من حيث هو ويرجع الى الترجيح فان عمدة وجوه الاعتبارات

الامر الخامس في ان حجية قول اللغوي قد ظهرت مما سبق من انها لا تكون من باب السبب ويشترط فيها كونه مفيدا للظن بلا ترك الظن المعارض وهل يشترط فيها افادة الظن الشخصي في مرحلة التعارض ام لا والحق انه في التعارض لو كان معتبرا لما نحن فيه يشترط افادتها الظن الشخصي فلو حصل من احدهما يتبع لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح ولو لم يحصل يطرح الامران معا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولعدم الدليل على التخيير لا من العقل ولا من الشرع واما لو كان التعارض من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس فالحق انه حجة من باب التعبد المطلق اي ان كان الظن الشخصي مع القياس لذلك لبناء العرف والعقلاء على العمل ولا نراهم يطرح بلزوم الاعتناء بيان القياس لو في الجملة والمستفاد من الاخبار خلافه ولو كان مما ثبت عدم اعتباره بالاصل فالحق انه حجة من باب التعبد المقيد اي حجة ما لم يحصل الظن على خلافه وذلك لبناء العرف وسيجي توضيحه في مبحث التراجيح وهكذا في غير قول اللغوي من الامارات المعتبرة

الامر السادس ان بعض كلمات اللغويين نص او ظاهر في ارتفاع الوضع او العدم كما ذكرنا ولا اشكال عليه وبعض كلماتهم مشتبه لم يظهر منه ارتفاع الوضع والحقيقة او الاستعمال وح هل يكون الاصل في كلمات اللغويين هو بيان الوضع حتى يثبت غيره او بيان الحقيقة حتى يثبت عدمه او بيان المستعمل فيه على سبيل المجاز او بيان المستعمل فيه بالمعنى الاعم والاول والثاني متحدان والثالث مخالف لهما والثاني واضح واما الاول فلكون المجاز ايضا مستلزما للوضع والرابع كذلك لا يخلو من احد الامرين من الحقيقة او المجاز وح يكون مقتضى الاصل الاعتباري هو الاول لكونه مخالفا للاصل فالحمل بخلافه يحتاج الى دليل لكن الحمل على بيان الوضع فقط من دون الاستعمال غلط من وجهين الاول الغلبة لان الغالب فيما ثبت الوضع ثبوت الاستعمال فيه ولو مرة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب الثاني ان الحمل على بيان الوضع فقط من دون الاستعمال مناف لاصل المقصود من التدوين لان المقصود من تدوين اللغات حصول التفهيم في الفاظ الكتاب والسنة لمن تأخر عن صدر اللغة ولو لم يكن اللفظ مستعملا لا في اللغة ولا في الشرع فلا فائدة لذكره وتدوينه وقد يقوى بيان الاحتمال الاول من بيان الحقيقة او المستعمل فيه المجازي او المستعمل فيه من حيث هو وهو وما يتوهم من ان الاصل هو الاول من وجهين الاول ان الغالب هو بيان الحقيقة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان الامر في متعدد المعنى يكون بالعكس لان الغالب فيه هو على حد المجاز لئلا يلزم الاشتراك الثاني ان المقصود من التدوين حصول التفهيم والانسب فيه بيان الحقيقة لان اللفظ لو كان مع القرينة المعينة فلا ثمرة للبيان ولو كان مع القرينة العامة من غير حد القرينة المعينة لبعض فلو كان البيان بيانا للمجاز فلا يحصل به الفائدة لجواز ان يكون المراد هو هذا المجاز الذي بينه او غيره لعدم انحصار المجازية ولو كان البيان بيانا للحقيقة يحصل منه الفائدة لانه يحمل عليه الحقيقة وفيه اولا انه دليل لمن يستدل به الى كون البيان على وجه الحقيقة وهو كاشف عن الوضع والدليل اللفظي غير معتبر الا بالاصل والاجماع وثانيا بان الثمرة المذكورة لا كلية فيها الا اذا كان اللفظ بيان المعنيين مع وجود القرينة على صرف احدهما وثالثا بانه مستلزم لكثرة الاشتراك لان الغالب في بيان المعنى من اللغوي في اللفظ يكون بيان معان متعددة لا واحد ويلزم منه ما ذكرنا من ندرة الاشتراك فيه اذا عرفت عدم الدليل في جانب اصل الامرين يظهر لك ان لفظ المتيقن من الكل بيان المستعمل فيه بلا بين الامرين وح لا بد من بيان ان الاصل في الاستعمال من حيث هو هل يكون هو الحقيقة حتى يثبت المجاز او الاصل فيه هو المجاز حتى يثبت خلافه او لا اصل في البين بل هو تابع للامارات فالاول الى السيد المرتضى والثاني الى ابن جني والثالث الى المشهور والحق مع المشهور للاصل لان المتمسك باحد الامرين لو تمسك بما يخالف الاصل التوقيفي او الاصل التوقيفي فلم يكن دليل مثبت لاحد الامرين كما يجي من بطلان المتمسك به لاصل المدعى نعم بيان المستعمل فيه المتحد من حيث الاستعمال او الاتحاد دليل على الحقيقة وبيانه في المتعدد من حيث الاستعمال او التعدد دليل على الحقيقة والمجاز اما الاول فلوجوه الاول ان الغالب في المستعمل فيه المتحد هو كونه حقيقة لا بد يجوز ان يكون له مستعمل فيه اخر غيره الا انا نقول لو كان له مستعمل فيه اخر على سبيل وضع اللفظ له لذكروه لان الغالب منهم بيان كون معنى المستعمل فيه الموضوع له لو كان اللفظ ولم يذكر فيه المستعمل فيه المجازي دون المستعمل فيه الموضوع له ولاصالة عدم الاستعمال في شيء اخر الثاني انه لو كان موضوعا لهذا فهو المطلوب الا يلزم المجاز بلا سبقه بالوضع ولا مسبقه بالاستعمال في الموضوع له والاول مخالف والثاني نادر في غاية الندرة الثالث بناء العرف على ذلك لانه بنائهم فيما وجد لفظا كان له مستعمل فيه واحد يكون على الحمل عليه مجردا عن القرينة وهو كاشف عن كون بنائهم على الحقيقة مع ان الثمرة هي الحمل عليه عند التجريد وهو كذلك عندهم الرابع طريق الاجماع واما الثاني فلاصالة عدم تعدد الوضع لندرة الاشتراك والدليل للسيد على ان الاستعمال دليل الحقيقة في الشك في كون المستعمل فيه معنا حقيقيا او مجازيا لا يخلو من امور الاول الغلبة بان الغالب في الاستعمالات هو الاستعمال في الحقيقة فاذا استعمل اللفظ في شيء يحصل الظن بكونه حقيقة والحاق عنه بانه في معنا المستعمل فيه لا ينافي كون البعض حقيقة وبعض الاخر مجازا وكان الغالب استعماله في الحقيقة وان كان مراده ان الغالب في المستعمل فيه الحقيقة ولو كان نادرا فهو ممنوع لان الغالب في المستعمل فيه النادر كونه مجازا الثاني ان الحكم بالمجازية مستلزم لخلاف الاصل من وجوه بخلاف الحقيقة لان الحكم بالمجازية مستلزم للعلاقة والوضع النوعي والقرينة الصارفة والمعينة وكل منها يحتاج حين الاستعمال الى التفات المستعمل والمخاطب ايضا وكلها مسبوق بالعدم والاصل العدم بخلاف الحكم بالاشتراك فانه مستلزم لخلاف الاصل في احد اعني الوضع وهو اولى ما الاخذ والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو في جهة الوضع كلا في جهة الاستعمال وفي جانب المجاز لم يكن خلاف الاصل اصلا لان الوضع النوعي ثابت في المجازات والعلاقة امر قهري يكون حدوثها بحدوث موضوعها ولا يحتاج الى حدوث اخر وح يكون

الثالث

مثلاً كما في الحادث الاندراج بعد القطع بالحدوث لا في الحادث لان الشك يرجع الى اصل يكون الشيئان مما يكون بينهما مناسبة حتى يندرج تحت الاوضاع النوعية او
بانه لم لا يحتمل ان لا يندرج فان الشك في الحادث لا يجري فيه الاصل بخلاف الوضع الثاني انه على فرض تسليم كون الكلام في الاعم يجري فيه الاصل المحقق في جانب المجاز اما انه محتاج
الى القرينة الصارفة والمعينة ويكون منها القرينة الواحدة غالبا الى التفات المتكلم الى القرينة والى كونها صحيحة والالتفات الى التفات السامع اليهما وهو حسنة من جهة الاشتراك
فانه مستلزم لزيادة وضع فالحق مضيفا الى القرينة في كل من الاستعمال في الموضوعين والتفات المتكلم اليها والى كونها صحيحة في الاخلافية هو الوضع الثاني والتفات السامع كذلك فهو في جانب الاشتراك
مستغرق وفي جانب المجاز محكم الثالث الشك في حدوث القرينة مسبب عن الشك في حدوث الوضع والعدم لم يكن كذلك والثاني موضوعي والاول حكمي ويكون الاصل الجاري في
جانب الموضوعي اعظما منه الا عدم تعدد الوضع معتمدا على الاصل في جانب الحكمي مع عدم اعتضاده بالشهرة والغلبة كما في المقام الثالث بناء العرف على كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة بيانه انا نرى او وجد الجاهل بالاصطلاح في مشهد الحسين [illegible] عند العالم بواستعمل العالم مع مخاطبه لفظا كما يجرح فيه معنى كما يقتضي الخبر لدى السوق الى الشيء فدل على الجاهل
على كون اللفظ موضوعا له عندهم ثم استعمل في معنى آخر مع خلاف [illegible] ثانيا كما يقتضي الخبر في الشيء غير الاول مع حصول الشك للجاهل في كونه موضوعا له لهذا اللفظ ايضا عندهم
ام لا واستعمل [illegible] الشرع مع هذا الجاهل [illegible] مع عدم نصب القرينة على التعيين توقف الجاهل في الحمل على الاول والثاني والمتوقف بل على الاجمال والاجمال او بل
على الاشتراك لانه لو كان بناء العرف على تقديم المجاز لكان بناؤهم على الحمل على الاول لان الوضع في الاول معلوم له وفي الثاني مشكوك لم يلزم الحكم بالمجازية وبنائهم في اللفظ
المجرد عن القرينة على الحمل على الحقيقة في عدم بنائهم على الحمل على الاول يظهر بناؤهم على كون الاستعمال في الثاني دليلا على الحقيقة والاشتراك والجواب عنه من وجهين الاول ان
الاستعمال في الاول والثاني لو كان مع القرينة فالتوقف مسلم وكونه دليلا على الاشتراك ايضا مسلم لكن لم يكن ناشيا من [illegible] الاستعمال ناشيا من تساوي الاستعمالين من حيث
نصب القرينة الغالب فيه هو الاشتراك لانه لو كان احدهما مجازا لكان الاستعمال في الاخر على الحقيقة بعد القرينة لان الغالب فيه كذلك لندرة المجاز المشهور والكلام فيما يكون
الاستعمال من حيث هو ولو كان الاستعمال في الاول بدون القرينة وفي الثاني مع القرينة فالتوقف في الثالث ممنوع بل بناؤهم يكون على الحمل على الاول الثاني سلمنا التوقف
والاجمال لكنه لا يكون دليلا على الاشتراك لجواز كون التوقف من باب كون الاصل في الاستعمال عندهم اعم كما عليه المشهور [illegible] بناء العرف على حسن الاستفهام
في المثال المذكور والجواب عنه اولا منع لزومه وفرض وقوع اختلاف الاستعمال لم يحسنه لا يكون دليلا على [illegible] تساوي الاستعمالين مسلم لكنه خارج عن محل الفرض كما مر ثانيا ان
حسنه يكون من باب كون الاصل في الاستعمال اعم نعم لو كان [illegible] الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما علم وضعه للحقيقة والمجاز فاللفظ واستعمل [illegible] وشك في ارادة الحقيقة
والمجاز فنسلم ان الاصل ارادة الحقيقة من باب الوصف وظهور عدم القرينة في بعض المقامات كما لو كان المانع لحصول الوصف [illegible] من الامور المتصلة كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد
الحظر [illegible] ذلك الاصل للتوقف واصالة الحقيقة العمل بعد العلم ولبناء العرف على التوقف فيه وكذلك في الامور المنفصلة المعتبرة المبنية كالعموميين من وجه وذلك لبطلان الترجيح
من غير مرجح ومن باب التعبد المطلق لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس [illegible] ذلك لبناء العرف على عدم الاعتناء به [illegible] دلالة
الدليل على عدم الاعتناء بالقياس من باب التعبد المقيد لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالاصل كالشهرة مثلا لو كان الدليل على [illegible] من باب الحقيقة مع كون
المشهور على خلافه ولم يحصل الظن بخلافه وكذا لو كان المانع من الامور المنفصلة المعتبرة المجملة كما لو ورد خبر خاص مجمل الدلالة له بعد صدور العام وشك في كونه مخصصا لبعض افراد
العام او مخصصا [illegible] لم يكن بناؤهم على الحمل على العموم ما لم يظهر كونه منافيا [illegible] المباحث الآتية والدليل [illegible] على كون الاصل في الاستعمال هو المجاز [illegible]
بيانه ان الغالب في اللغات مجازات وهذا يحتمل ان يكون [illegible] صورة الشك كون المعنى حقيقة او مجازا [illegible] ان الغالب في [illegible] في كتب اللغة مجازا
لا [illegible] لفظ له حقيقة واحدة الا وله مجازات كثيرة [illegible] العكس ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب [illegible] ان يكون مراده في صورة الشك في ارادة الحقيقة والمجاز بعد العلم بوضعه
للحقيقة والمجاز [illegible] الاصل الثاني لان الغالب في المحاورات ارادة المعنى المجازي عند استعمال اللفظ وذلك كالعمومات والمطلقات فان الغالب استعمالها ما يكون في الخصوص والمقيد
والاوامر والنواهي وكذلك في التراكيب كضربت زيدا وعليه [illegible] وامثالها [illegible] الشك يحصل الظن بارادة المجاز [illegible] على الاول فهو مسلم
[illegible] مسلم لما ذكرنا سابقا من ندرة الاشتراك اللفظي [illegible] لان الحكم بالمجازية مستلزم للمجاز بلا حقيقة [illegible] على فرض [illegible]
الغلبة في المقام [illegible] القول بان الحكم بكونه معنى حقيقيا مستلزم الحقيقة بلا مجاز [illegible] مما ذكرنا في اثبات كون [illegible]
من باب الوضع [illegible] القول بانه يجوز ان يكون له مستعمل [illegible] ما ذكره اهل اللغة [illegible] لعدم الاستعمال بانه لو كان
[illegible] ممنوع ولما ذكره لان ذكر المجازات [illegible] المستعمل فيه [illegible] في كلامهم غاية الندرة [illegible] وان كان مراده هو الثاني فممنوع اولا بان الغالب
هو استعمال اللفظ في الحقيقة لا في المجاز حتى في الاوامر والنواهي والعمومات والمطلقات والمركبات اما الاول فلان [illegible] الغالب [illegible] الوجوب والحرمة
[illegible] ولا تفعل واما الاخيرة فلان الغالب [illegible] افراد العام تحت العموم والغالب [illegible] الاطلاق [illegible] الخارج في الاول ليس غالبا الا فرد واحد او اثنان او ثلاثة
الخارج في الثاني ليس غالبا الا [illegible] واحدا او اثنان او ثلاثة واما المركبات فلان الغالب فيها ايضا ارادة الحقيقة [illegible]
[illegible] سلمنا الغلبة لكن الظن الناشي من الغلبة بارادة المجاز لا يكون حجة لان الظن في الموضوعات [illegible] لم يثبت دليل على اعتباره والاصل حرمة العمل به ومع ذلك
يكون [illegible] بالمعارض مع الظن الناشي من ظهور اللفظ بارادة الحقيقة قطعا لكونه حجة اجماعية [illegible] ولا ريب في ان هذه الالفاظ كالامر والنهي والعموم والمطلق ظاهرة في [illegible]
الوجوب في الاول والحرمة في الثاني والعموم في الثالث والاطلاق في الرابع وان سلم غلبة استعمالها في المعنى المجازي لكن لم يبلغ حد المجاز المشهور المستلزم لعدم ظهور اللفظ في
ارادة الحقيقة والمجاز فكيف بان تكون ظاهرة في الثاني وثالثا انه على فرض التسليم [illegible] في هذه الالفاظ الخاصة لا في سائر الالفاظ كالاعلام الشخصية والجنسية
لغلبة ارادة الحقيقة وكذا المطلقات لكون استعمالها في الفرد او الصنف حقيقة [illegible] بما ذكرنا تقديم الغلبة الشخصية على النوعية وكون الظن بالحاق المشكوك
[illegible] هذا الصنف لا الصنف الآخر مع ظهور اللفظ في ارادة الحقيقة [illegible] بان الاجماع قائم على الحمل على الحقيقة فبناء العرف على ذلك ايضا [illegible] الآية الشريفة
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه [illegible] كلام [illegible] على بيان الحقيقة والمجاز [illegible] يكون المقدم ذكره في اللغة حقيقة والمؤخر

مجازا فما لم يكن بدليل الخروج بين احد الامرين او التعطيل او التوقف ولا يكون التقديم ... طلبنا الحجة علينا اما الثاني فباطل بالاجماع والسيرة والثالث وان كان موافقا للاصل الاولي في
الالفاظ في بيان المستعمل فيه اللفظ من الحقيقة او المجاز وهو تقديم الحقيقة وهو لا يطلب الحجة ومما ذكرنا ظهر ان الاستعمال من حيث هو لا يكون دليلا على الحقيقة ولا على
المجاز نعم هو سبب للايجاد دليل على الوضع ومع التعدد دليل على الحقيقة والمجاز معا سواء كانت العلاقة مشكوكة او كان وجودها معلوما مع القطع بتسبب القرينة في
احد المعنيين دون الاخر في الاستعمال الا انه المشكوك فيه وسواء كان مع القطع بجعلها مصححا او الشك فيه وهكذا هذا اذا لم يكن الحكم بالاشتراك المعنوي ممكنا كفرض عدم الجامع او
عدم الاستعمال فيه او الشك فيه واما لو تم الاستعمال في الجامع مع ملاحظة في الخصوصيتين الا ان الاشتراك المعنوي اغلب من الاشتراك اللفظي للغلبة وبناء العرف والاصل وكذا بالنسبة الى الحقيقة
والمجاز للغلبة لكون الغالب في الالفاظ فيما امكن الاشتراك المعنوي مشتركا معنويا كالانسان والشجر والحطب الذي يقع على الجزء والدهن واللحم والشاة والكلب والماء والارض
والبول وهكذا ولبناء العرف عليه على ما سيجيء توضيحه في بحث الامر والاستعمال في بعض المعاني المفروض مشتركا يكون دليلا مع شيء اخر على الاشتراك اللفظي كما لو حصل القطع بعدم
العلاقة المصححة بين المعنيين وكان الغالب في الاستعمال في المعنيين مع القرينة او مع عدم تبادر احد المعنيين بالخصوص منها من اللفظ وهكذا القرينة ومنها التسامع النقل
ومنها اجماع اللغويين والمطلق الكاشف عن رضاء الرئيس ومنها العقل في بعض المقامات لو كان قطعيا كما في الجمع المحلى باللام بيان ذلك انه اذا ثبت جواز استثناء اي فرد
منه عند اللغة او العرف مجردا عن القرينة مع ثبوت ان الاستثناء عندهم موضوع لاخراج ما لولاه لدخل يحكم العقل قطعا بواسطة المقدمتين بدخول ما يصح استثناؤه
منه فيه وانه مفهوم من مجرد اللفظ وبعلاقة المناسبات يقطع بالوضع نعم لو لم يحصل القطع بالتجرد يكون اطراد صحة الاستثناء دليلا على الحقيقة لا بمجرد الظهور ولو من المجاز
كونها ناشية من القرينة بخلاف الغالب فان الغالب فيه هو الحقيقة نعم حكم العقل لو كان من باب الصفات الذاتية والمناسبات والاستحسانات الظنية التي لم يكن حجة اما
الاول فلانتفاء المناسبات في الالفاظ واما الثاني فلعدم الاجماع ... في اثبات الوضع اللفظ اللغوي ... مع ان ثبت الحاجة اليه بدليل الحكمة بانه لو لم يوضع لزم
في مذهب القرينة في الاستعمال لا انه يحصل منه الظن لكنه لم يكن حجة لما ذكرنا ومنها الخبر المروي عن الائمة كما اعتبرناه في الظن بالصدق والصدق كما ... في النسخ من ان ...
سأل عنهم في النسب بعض ... فاجاب بانه لو كان ... ومنها ظهور الاجماع والاجماع المنقول والاستقراء وسيجيء انشاء الله تعالى في حجية المظنة حجيتها واما انها حجة
في جميع الالفاظ او بعضها فيظهر مما ذكرنا في حجية قول اللغوي ومنها الاصل الاعتباري كاصالة عدم النقل مثلا لو علمنا بكون اللفظ موضوعا في العرف في معنى فنقطع
بكونه موضوعا في اللغة مع الشك في كونه موضوعا له او لغيره منقولا بالاول والا يلزم النقل والاصل بعدمه ... وعدم حدوث ... اخرى وكذلك الامر في صورة العكس
ومنها اصالة تأخر الحادث مثلا لو حصل القطع بثبوت النقل او الوضع ولكن كان التقدم والتأخر مشكوكا نقول بالثاني لاصالة تأخر الحادث وهكذا غيرها من الاصول
كاصالة العدم وحجية هذه الاصول ثابتة بالاجماع وبناء العقلاء والسيرة وعلى العموم منه وسيجيء توضيحها في الاستصحاب انشاء الله تعالى وهل تكون حجيتها من باب الظن او التعبد
المطلق او المقيد قال بعض المحققين بالاول لانه من حيث الذات بشرط اشتراط كونه مفيدا للظن ولو من بعض الحالات السابقة لعدم الدليل على حجيتها من باب الاسباق المقام
وذلك لعدم النص من الاخبار اليه ولا يكون فيه اجماع ولا غيره من الادلة وفيه تامل لان منع ... الاخبار مشكل لسوقها ودلالتها على عدم نقض مطلق اليقين مع ان باقي
الادلة من الاجماع وبناء العقلاء والسيرة ظاهر لكون بنائهم على اعمال الاصول في كل ما لم يجد الدليل نعم فرق بين هذه الاصول وساير الادلة من حيث ان حجية هذه الاصول
موقوفة على عدم الدليل الاجتهادي على خلافها فلو وجد يرتفع التمسك بها ولا يقع التعارض بخلاف ساير الادلة فانها مع وجود الدليل يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة
الترجيح وتوضيحه في شرائط الاستصحاب انشاء الله تعالى واما في هيئات الالفاظ من المركبات العقلية كالشك في كون لفظ الامر موضوعا للماهية او مع الوحدة ولا يصح التمسك باصالة
عدم الالتفات الى الوحدة لاثبات الوضع للماهية وتوضيحه في الاستصحاب انشاء الله تعالى والتمسك باصالة البراءة او الاحتياط غير صحيح لاثبات الوضع لان مقتضاهما ثبوت التكليف
او العدم في مرحلة الظاهر في مقام الجهل ولو لم يحصل العلم او الظن بعد الفحص وهو لا يستلزم الوضع كما لا يخفى ومنها التبادر والكلام فيه يقع في مقامات المقام



الاول في معناه ودفع الايرادات الواردة عليه وهو في اللغة عبارة عن السبق المطلق وفي الاصطلاح عبارة عن سبق المعنى الى الذهن لا العكس وذلك للتبادر المعتقد
بالوجه الاعتباري يعني كون العكس مستلزما لعدم تحقق السبق بل انما يبقى على الوضع النسبة اليه وسبق المعنى قد يكون حاصلا من اللفظ المطلق وقد يكون حاصلا
من اللفظ المحفوف بالقرينة الداخلية ككثرة الاستعمال في الخارجية والاول يسمى بالوضعي والثاني يسمى بالاطلاقي او الاطلاقي والثاني يكون على المحفوف بالقرينة الداخلية
وهو معتبر في الجامع لعدم صحة سلبه عن الاطلاق ولصحة التقسيم والتبادر الوضعي هو سبق معنى من المسميات عن اللفظ او ما يقوم مقامه كالهيئات عند العالم
مع قطع النظر عن علم الجاهل بكون المسمى والمعنى المتبادر معنا حقيقيا ويخرج مما ذكرنا سبق المعنى من اللفظ المحفوف بالقرينة اذا كان للقرينة مدخلية فيه لعدم كون السبق ح
من اللفظ ويدخل فيه المحفوف بالقرينة اذا لم يكن للقرينة مدخلية فيه لكون السبق ح حاصلا من اللفظ ومن القيد الاخير يندفع ما يقال من ان المراد بالمعنى لو كان هو المعنى المجازي
فيلزم ... لشيء بغيره ولو كان هو المعنى الحقيقي فيلزم الدور ولو كان هو الاعم فهو الاعم ... وعلى جعل المادة ايرادات الاول الدور لان تبادر المعنى من حاق اللفظ موقوف
على العلم بكونه معنى حقيقيا والا لزم تبادر المجهول المطلق او المناسبات الذاتية وفساد الاول بديهي وكذا الثاني لما مر والعلم بكونه معنى حقيقيا موقوف على التبادر وهو دور
والجواب عنه ان سبق المعنى عند العالم بالاصطلاح من الحقائق والمجازات امارة للجاهل ومعه تختلف الجهتان ولا يلزم الدور لا يقال اهل الاصطلاح يتمسكون بالتبادر بحيث
يظهر منهم ادعائهم التبادر عندهم وكونه دليلا لهم كالمجتهد لانهم قد يتمسكون بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم وكذا الا في مسائل التعليقية لان تشخيص الوضع
فيها انما يحصل لاهل الاصطلاح بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم لانا نقول اهل الاصطلاح فيهم جهتان الاولى الجهة العرفية وهم من هذه الجهة عالمون والثانية جهة عروض
الشبهات والمشكوكات والكدورات ومن هذه الجهة جاهلون وبعد تصفية اذهانهم عما ذكرنا وملاحظة حاق اللفظ ... عالمين بالجهة العرفية وح تكون الجهتان مختلفتين
ومعه لا يكون دورا الثاني ان التبادر لو كان امارة خاصة للوضع لزم تحققه في كلما تحقق الوضع والتالي باطل لعدم تحققه في المشتركات
اللفظية فالمقدم مثله ولذا عدل الحاجبي جعل تبادر الغير امارة مجازية عن التبادر ... عدم تبادر الغير امارة الحقيقة حتى لا ينتقض عكسه بالمشتركات وغيرها من هذه الاشكال عنه وارد
وعدل الحاجبي لا وجه له بل يرد عليه ما لا يرد على ما جعله المشهور امارة اما عدم ورود الاشكال فبتوجيه ان الامكان الوضع لا يكون علة تامة لتحقق التبادر بل هو مع رفع المانع يكون

علة

علته والمانع قد يكون وجود القرينة وقد يكون تحقق الوضع الاخر لانه مع تحقق الوضع الاخر لو تبادر احد المعنيين بخصوصه يلزم الترجيح بلا مرجح الثانى ان التبادر حاصل في
المشتركات ايضا لان التبادر حاصل فيه في المشترك ايضا لان التبادر الذي جعلناه امارة هو سبق المعنى في مقابل المجاز مطلقا سواء كان على وجه التعيين او على وجه انه محتمل
في مقابل المجاز لعدم احتماله من اللفظ المجرد والاول موجود في الحقايق الخاصة والثانى موجود في المشتركات لانه لا ريب ان اللفظ المشترك متى استعمل يتبادر واحد من معانيه
مرددا بين المعانى الحقيقية في مقابل مجازاتها اصلا لا يقال ان اريد وجود التبادر في المشتركات ان اريد مع فرض احتفافها بالقرينة فهو مسلم لكنه لا يكون امارة الحقيقة
والا يلزم الدور لان تبادر المعنى من اللفظ المحفوف بها يحتمل ان يكون مجازا او مشتركا ولا يعرف الثانى الا بعد معرفة الوضع والاشتراك وهو دور باطل وان اريد مع فرض التجرد فهو
ممنوع لانه مع عدم القرينة كما يحتمل ارادة المعنى الحقيقي من المشترك يحتمل ارادة المجاز فلا احتياج كل منهما في الظهور الى القرينة لانا نقول نختار الشق الثانى وما قلت في احتياج
كل منهما في الظهور الى القرينة مدفوع بان ظهور اللفظ في المجاز انما يحصل بعد نصب القرينة بخلاف المشترك فانه حاصل قبل نصبها لان اللفظ اذا وضع لشيء فهو يقتضي
سبقه مع عدم سبق غيره واذا وضع لشيء اخر يقتضي هذا تسبيقه مع عدم سبق غيره فكلاهما يقتضيان عدم سبق غيرهما فيهما يحصل التعارض بينهما فيكون الظهور مرددا
بينهما وهما مشتركان في عدم ظهور غيرهما لما تحقق وضع اللفظ لهما ولذا تسمى القرينة في المشتركات معينة وفي المجازات صارفة وهذا وجه عدم ورود الاشكال ومنه ظهر
ما ذكرنا من عدم الوجه لعدول الحاجبي عما جعله المشهور امارة واما ما يرد عليه فهو ان يقال عدم تبادر الغير امارة للوضع فاما ان يكون المراد هو عدم تبادر الغير مع تبادر هذا
او الاعم وعلى الاول يكون التبادر امارة ويرد عليه ما يرد على المشهور واما الثانى فاما ان يكون في المشتركات عدم تبادر المجازات مع تبادر الحقايق محققا اولا وعلى
الاول يكون التبادر موجودا في المشتركات ولا وجه للعدول وعلى الثانى يلزم دخول المجازات لانه كما تكون المجازات غير متبادرة فكذلك المعانى المشتركة وكما ان عدم تبادر
المجاز لا يصح ان يكون دليلا للوضع في الحقايق وكذا العكس فيلزم تحقق الخاصة في غير ذي الخاصة فقد ثبت ان التبادر لو كان امارة خاصة للوضع يلزم عدم تحققه في غير
الوضع والتالى باطل فكذا المقدم اما بطلان التالى فلتحققه في الدلالات الالتزامية كالمفاهيم والتضمنية وموارد التسامح والمجاز المشهور والافراد الشايعة في المطلقات
المشككة وكذا غيرها والجواب ان ما جعلناه خاصة هو سبق المعنى بالاصالة وبلا واسطة من حاق اللفظ وسبق المعانى الالتزامية والتضمنية لا تكون بالاصالة بل تكون
الاولى بتوسط سبق الملزوم والثانية تكون بتوسط سبق المركب وغيرها لا يكون حاصلا من حاق اللفظ **المقام الثانى** في بيان اقسامه بالنسبة الى الجاهل فانه حجة في
بعضها دون بعض فالجاهل بعد علمه بتبادر المعنى من اللفظ عند اهل الاصطلاح فاما ان يكون عالما بعدم العلاقة المصححة للتجوز بين المتبادر وغيره او يكون عالما بوجودها
او يكون شاكا فيها وعلى الثانى فاما ان يكون عالما بجعل المستعمل اياها مصححة للاستعمال او يكون عالما بعدمه او يكون شاكا فيه وعلى الاخير وهو الشك في اصل العلاقة فاما
ان يكون عالما بتجرد اللفظ الصادر من المتكلم عن القرينة الداخلية والخارجية من الحالية والمقالية او يكون عالما باحتفافه بها او يكون شاكا فيه وعلى الثانى فاما ان يكون عالما
بالتفات السامع لدى تبادر المعنى عنده الى القرينة او يكون عالما بعدمه او يكون شاكا فيه وعلى الاول فاما ان يكون عالما بمدخلية القرينة للتبادر الحاصل للسامع او يكون
عالما بعدمها او يكون شاكا فيها اما في صورة القطع بعدم العلاقة او القطع بعدم جعلها مصححة للاستعمال او القطع بعدم القرينة او القطع بعدم مدخليتها للتبادر الحاصل
لو يكون التبادر دليلا انيا للوضع يقينا وحكم به سواء استلزم الاشتراك او النقل ام لا وذلك لوجوه الاول ان سبق المعنى من بين المعانى من اللفظ لا بد له من مرجح والا لزم الترجيح
بلا مرجح والمرجح اما ان يكون هو مناسبة ذاتية او يكون هو الوضع الموجود في الحقايق او يكون هو الامور الموجودة في المجاز مما يشترط في سبق المعنى المجازي من العلاقة وجعلها
مصححة والقرينة والتفات السامع اياها ومدخليتها في حصول التبادر والاول قد ثبت فساده والثالث يكون المفروض انتفاؤها او انتفاء احدها بقي الامر الثانى وهو المطلوب
الثانى السيرة القطعية لان المدار في العرف في حمل الالفاظ والافادات والاستفادات من لدن آدم الى الخاتم بل عمل الائمة عليهم السلام مع مخاطبيهم وتقريرهم في عمل الادميين وعدم ردعهم الثالث
الاية الشريفة بعد تحقق العرف وهي قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الرابع اجماع اهل اللسان والعلماء لان المدار عندهم غالبا في تشخيص الاوضاع والقدر المتيقن
منه هو ما ذكرنا من القطع بانتفاء احد هذه الامور المشترطة في سبق المعنى المجازي الخامس الدليل العقلي وهو ان بعد ظهوره في العرف اما ان يكون المراد هو غيره والاول هو المطلوب
وعلى الثانى يلزم الاغراء بالجهل السادس الدليل العقلي ايضا وهو ان استنباط الاحكام الالهية غالبا انما يكون بالالفاظ وهو موقوف على تشخيص الحقيقة والمجاز وهو موقوف
على التبادر غالبا فلو لم يعمل به واقتصر على غيره يلزم الحرج والخروج عن الدين او العسر والحرج وكيف كان فلا اشكال في حجية ما ذكرناه وورد من جانب الاخباريين على جعل التبادر
امارة ايرادات الاول ان الامارة اما ان يكون سبق المعنى عند كل اهل الاصطلاح او عند بعضهم والثانى ممنوع والاول غير متحقق لاختلاف اهل الاصطلاح في فهم المعانى
من الالفاظ كما في الامر وغيره الثانى سلمنا جواز اتفاقهم فيه لكن الجاهل جعله امارة موقوف على علمه بحصول هذا التبادر عند كل اهل الاصطلاح وهو موقوف على اطلاعه على حال
جميعهم وهو متعذر وفسادهما ظاهر بحيث لا يصدر عن ذي مسكة اما الاول فبان الاختلاف لا يكون في العرف بل يكون في تشخيصه فيزعم بعض ان العرف على ذلك ويزعم الاخر خلافه
واحد لاعتقاده بخطاء الاخر حاصل باعتبار كون التبادر الناشئ من اللفظ محفوفا بالقراين الخفية لا يعلم الجاهل بها ويزعم الجاهل تجرده مع عدم التخلية التامة والتتبع التام
في موارد الاستعمالات لا يقال لو جاز كون التبادر ناشئا من القرينة الخفية لجاز الخطاء في التبادر فكيف يمكن جعله امارة لانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول بالنقض
هو ان جميع الخطاء والاختلاف لو كان منشأ لعدم كون الشيء دليلا لما جاز التمسك بدليل من الادلة لحصول الخطاء والاختلاف في كلها الثانى بالحل وهو ان بعد حصول القطع
او الظن المعتبر بذلك لا يكون قاطعا بخطائه ولا يكون تكليفه سواه والا لزم التكليف بما لا يطاق على فرض حصول القطع وخلاف الغرض على فرض حصول الظن المعتبر واما الثانى
فمن وجهين الاول بالنقض بان العلم بحصول الكل لو كان موقوفا على الاحاطة بالكل لزم عدم وجود ضرورى اصلا والثانى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فللقطع بحصول العلم بوجوب
الصلوة في الجملة في شريعة النبى صلعم لكل من دخل في الاسلام وسمع منه شيئا وكالقطع بكون المتبادر من اللبن والماء وامثالهما هو المعنى المعروف عند كل اهل الصنعة مع عدم
الاحاطة بجميعهم الثانى بالحل وهو ان العلم يكون عند الكل كما يحصل من الاحاطة كذا يحصل بالحدس بعد التتبع والمعرفة بكونه عند بعضهم معان بعد قطعه بكون الشيء عند بعض
العرف من حيث العرفية ذلك يحصل له القطع بكونه عند الكل من حيث العرفية وذلك القطع بعدم اختلاف العرف واهل الاصطلاح من حيث العرفية ومن حيث كونهم من اهل
الاصطلاح فتدبر على انه يرد عليه ان التبادر لو لم يكن امارة فكيف يمكنك استنباط الاحكام من الفاظها الملقاة الى الدنيا مع انها مبتنية غالبا على الالفاظ المتفقة على تشخيص الحقايق

[illegible]

او القطع بعدم التفات السامع اليها

والمجازات المشتبهة فالبناء على التبادر والعرفية ثم يرتقى الى شهادة عدم على خلاف المقرر اما في صورة القطع بالعلاقة وجعلها معتبرة فيحكم بكونه مجازا الا اذا الغالب او كان اللفظ موضوعا في الشرع
فاستعماله في المستعمل يكون لاجل الوضع فرعه يحصل الظن بالعدد اللفظي مجردا كما مر ويشبه ان يتعين حاله اما في صورة القطع بالعلاقة او الشك فيها مع القطع بالقرينة والتفات
السامع اليها وبمدخليتها لرفع التبادر فالحق التوقف لجواز كون المدخلية على وجه الصرف كما في المجازات او على وجه التعيين كما في المشتركات اللفظية او على وجه التفهيم
كما في المشتركات اللفظية او على وجه التفهيم كما في المشتركات المعنوية والعام الدال على الخاص واللازم على الملزوم فح التوقف وهكذا الصور المفروضة مع الشك في المدخلية لان
الغالب فيما كانت القرينة منصوبة من جانب المتكلم للسامع مع التفات السامع اليها انما تكون لها مدخلية لغلبة التأسيس على التأكيد وح يحصل الظن بالمدخلية ورد
هذا الظن مجرد كما سيجيء ومعه يكون بكشف القطع بالمدخلية واللازم فيها التوقف كما مر ولو لم تكن الغلبة على ما ذكر فلم تكن على خلافه ولم يكن دليل اخر في المقام لاثبات
الوضع بمرفق في هذه الصورة فاللازم التوقف ايضا بقي الكلام في صورة الشك في القرينة والشك في الالتفات سواء كان مع الشك في العلاقة او الشك في جعلها
مصححة او مع … اما ان يكون الحكم بكون التبادر معنى حقيقيا مستلزما للنقل كما في الصلوة مثلا فان الشارع لانا نقطع بتبادر الاركان المخصوصة منها مع الشك
في ان حصوله هل يكون بسبب كثرة الاستعمال وقرائن اخرى ام لا مع العلم بكونها موضوعة في اللغة لغير ذلك وح فالحكم بكون التبادر وضعيا باعتبار اصالة عدم
القرينة او عدم الالتفات مستلزم للنقل واما ان يكون مستلزما للاشتراك اللفظي كما لو حصل القطع بكون اللفظ موضوعا لمعنى مع الشك في الاخر وعند الذكر
يتبادر هذا الاخر بخصوصه او احد المعنيين مرددا بينهما مع عدم تبادر غيرهما مع الشك في ان مصادفة تبادر هذا المعنى المعنى الحقيقي هل تكون باعتبار القرينة او تكون باعتبار
كونه مشتركا لفظيا والحكم بكون التبادر وضعيا باعتبار اصالة عدم القرينة او اصالة عدم الالتفات مستلزم للاشتراك واما ان يكون مستلزما لهما او لا لاحدهما كما لو حصل
القطع بكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد مرددا بين المعنيين مع تبادر احدهما مع الشك في انه هل يكون من القرينة او الوضع وح فالحكم بالثاني باصالة عدم القرينة او عدم
الالتفات لا يستلزم الاشتراك ولا النقل وعلى كل منها اما ان يمكن تشخيص الوضعي والاطلاقي بصحة السلب او العدم عن غير المتبادر وعدمها من سائر الامارات او لا اما لعدم
معلوميتها او لاجل الاختلاف في العرف او لاجل التعارض بينها وعلى الاول يجب العمل بالاصل مشروطا بالفحص والفحص هنا بعرض غير المتبادر على صحة السلب او العدم
لا مع … بينهما من سائر الامارات وذلك كتبادر الافراد والاصناف الظاهرة في المطلقات المشككة كتبادر … وتبادر العنب واللبن والدهن من غير الجاموس والحطب من غير النخل
في الاصلهما وهكذا في اغلب المطلقات ولا نم تبادر هذا الصنف عدم تبادر الجامع في الصنف الاخر ومقتضاه مجازيتهما وح فمفروض بصحة السلب او العدم فان صح السلب كصحة
سلب الصلوة عن الدعاء فيكون ايضا دليلا على مجازيتهما كعدم التبادر ويحكم بهما بدلالة الدليلين والمستلزم للنقل او الاشتراك او هما معا وان لم يصح السلب كما في الدبس واللبن
والحطب لعدم صحة سلبه عن … من الجاموس وحطب النخل فيحصل التعارض بين عدم التبادر وعدم صحة السلب والثاني مقدم لغلبة التخلف والخطاء في التبادر من
حصوله في غير الموضوع له كما في المطلقات المشككة كما تروهو الاغلب لكون الغالب في الالفاظ مشتركا معنويا والغالب فيه وجود التشكيك في فرده وحالا وصنفا وهكذا
مع عدم مجازية غير المتبادر ولا يصح سلبه عنه وح يحكم بحقيقية غير المتبادر بمقتضى عدم صحة السلب ويحكم بالاشتراك المعنوي لاصالة عدم الاشتراك اللفظي سواء استلزم
النقل او الاشتراك اللفظي ولا وذلك لما مر من قوانينهما وان لم تعلم صحة السلب ولا عدمها اما لعدم معلوميته حال العرف او باختلاف الامثلة كدخول الغاية في المغيا او التفات
بينهما يكون … في غير المتبادر … بعضها كما يصح السلب بعضها مما لا يصح مع عدم الفصل بينهما فيرجع الى سائر الادلة من صحة التقسيم والاطراد وعدمها فانه مميز الوضعي من
الاطلاقي فهو المطلوب الا ما … كان التبادر غالبيا بمعنى ان يتبادر غالبا منه هذا المعنى ولم يكن في المطلقات المشككة مع احتمال كون تبادره بالتعارف بغلبة وجود او
او كثرة الاستعمال فالحكم بالوضعي لاصالة عدم القرينة لا انه لو كان من القرينة فلا يكون من القرينة اللفظية كما هو فان المجاز المشهور ظهوره بعلم حاله ولا يحصل فيه الشك بل من القرينة
الخفية ككثرة الاستعمال والقرينة الحالية بين المتكلم والمخاطب وعهد بينهما والاول غايته المجاز المشهور ومع ذلك نادر حتى يقال بعضهم لا يكون فيه تبادر ولذا التوقف فيه المشهور
والاخيران نادران بعيد لغاية البعد لا يعتنى بهذا الاحتمال في العرف والغالب في التبادر الغالبي هو الوضع وان كان نادر الاستعمال كالعام فان الغالب استعماله في الخصوص
مع ان المتبادر منه غالبا هو العموم وكالمطلق فان الغالب … المقيد من باب استعمال الكلي في الفرد مع ان المتبادر منه هو المطلق وكذا الامر والنهي لكون الغالب ارادة الاستحباب
والكراهة والغالب تبادر الوجوب والحرمة وان كان في غالب الاستعمال فيه فهذه الغلبة ايضا دليل اخر لان الغالب في المستعمل فيه الغالبي هو الحقيقة فاصالة عدم القرينة معتضدة
بالغلبة في نادر الاستعمال والغلبتين في غالب الاستعمال ويحكم بالوضع وان استلزم النقل او الاشتراك سيما مع تقديم الاشتراك نعم لا اشكال في المطلقات المشككة من
تبادر صنف او فرد مع الشك في انه من كثرة الاستعمال او غلبة الوجود او الوضع وحصول النقل فيه فان علم بصحة السلب وعدمها وسائر الامارات وضعيته او اطلاقيته فالامر
ظاهر وان لم يعلم لاختلاف العرف وغيره كما مر فيحكم بعدم الوضع وبقاء الوضع الاول لاصالة عدم النقل ولا يجري هاهنا اصالة عدم القرينة لفرض وجود الغلبة او كثرة الاستعمال والشك
انما هو في القرينية لا في حدوثها وان فرض الشك في حدوثها فالغالب فيه التشكيك حاصل في المطلقات وهذا يلحق بالاغلب ولا يجري غلبة التبادر ايضا فان الغالب في المطلقات
التشكيك وان كان البعض يتبادر الفرد الظاهر او الصنف كذا واما لو لم يكن تبادر غالبي في البين او يتبادر المعنى في بعض الاحيان ويتبادر خلافه في كلها فالتوقف فح لا
لعدم الترجيح واما لو كان الغالب من التبادر مرددا بينهما فاللازم التوقف لتردد الامر بين التشكيك المفضي الاجمالي والاشتراك اللفظي والتعييني والاصل هو الاول للغلبة بعد
فقدها بوجوب التعيين من صحة السلب وعدمها تمام **المقام الثالث** في ان الحكم بمقتضى التبادر وعدمه هل يكون مشروطا بالفحص ام لا والحق انه فيما حصل القطع بكونه
ناشيا من حاق اللفظ مجردا عن جميع القرائن الداخلية والخارجية لا يحتاج الى الفحص لا من كلام اللغويين ولا من سائر الامارات للعلم بالوضع ح سواء كان اللفظ
مما يحصل القطع بالاتحاد بين اللغة والعرف ام لا ولا يعارض هذا التبادر شيء وكلما كان معارضا له مطروح واما فيما يحصل الشك او الظن بكونه ناشيا من حاق اللفظ
فيجب الفحص لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والفحص انما يكون من سائر الامارات العرفية من صحة السلب وعدمها في الالفاظ التي يحصل القطع بالنقل بين العرف واللغة
وفي غيرها يجب الفحص عن كلام اللغويين والامارات العرفية وعلى الاول فبعد الفحص لو وافقه سائر الامارات فهو المطلوب ولو كان معارضا له فان كان صحة السلب
او العدم اجتهاديا ناشيا من حاق اللفظ فيؤخذ به ويطرح التبادر ولو كان هو ايضا فقاهتيا فيقدم صحة السلب او العدم لغلبة التخلف في جانب التبادر دون صحة

السلب العدم كما في المطلقات المشككة فان الغالب فيها ان المتبادر الافراد المتعارفة ولا يتبادر الفرد الخفي الجامع مع ان الثاني حقيقة ايضاً دون الاول مع عدم صحة السلب عن الجامع
وصحته عن الفرد المتعارف واما غيرها كصحة التقسيم والاطراد والاشتقاق وغيرها فاشكال الاطلاق فيها ايضاً كالتبادر وعلى الثاني وفيما يحصل القطع بعدم النقل بعد
الفحص والملاحظة لو وافقه كلام اللغوي تعين الامارات فهو المطلوب ولو كانا متعارضين لم يطرح التبادر ولو وافقه الامارات وكان قول اللغوي معارضاً لهما فيطرح
لان الذي يرجح اما طرح قول اللغوي او التبادر والاول متعين لاعتضاد التبادر بالامارات وكونه اجتهادياً وقول اللغوي تقليدياً والاول مقدم واما مع الشك في الاتحاد
والنقل فان وافقه قول اللغوي الامارات فهو المطلوب وان عارضه قول اللغوي فالتزم الدليلين الاجتهاديين ثبوت النقل والاصل لا يجري بعد وجود الدليل سيما اذا
وافقته الامارات التبادر الا ان يعتضد اصل الاتحاد بما يرجح على الدليلين المقتضيين للنقل ومعه يطرح قول اللغوي لكونه تقليدياً واما ان عارض التبادر مع الامارات
فقد عرفت مما سبق عدم الترجيح بينهما والقول بالوضعين او طرح قول اللغوي تنبيه هل يكون نقل التبادر كالتبادر حجة ام لا والحق ان نقل التبادر لو كان في الالفاظ التي
يقطع بالاتحاد بين العرف واللغة او الشك فيه فيمكن معرفة حقيقتها ومجازها بالامارات العرفية فلا يكون حجة لانسداد الرجوع الى التقليد وللعمل بما وراء العلم ولا يكون دليل
على خروج محل البحث واما لو كان في الالفاظ التي لا يمكن معرفته بالامارات العرفية كالالفاظ التي يدل الدليل على ثبوت النقل فيها بين اللغة والعرف مع كون نقل التبادر في
اللغة بمعناه فان كان المدعي للتبادر من اللغويين فالحق حجيته لانه ظاهر في ادعاء الحقيقة وادعائهم المفيد للظن حجة واما لو كان من العلماء فلا يكون حجة لان كلامهم



على فرض كونه نصاً في ادعاء الوضع لم يكن حجة لظهور الاجماع والاصل نعم لو ادعى ظهور الاجماع فهو حجة لما سيجيء في حجية المظنة ومنها صحة السلب وعدمها في صحة سلب الحقيقة
عن المبحوث عنه يعرف كونه مجازاً مطلقاً او في الجملة كما ان عدمها يعرف كونه حقيقة في الجملة وتحقيق المطلب يقتضي رسم مقامات **المقام الاول** في بيان المعنى وفهم
مما ينفع المراد منهما وصحة جعل الاول امارة للمجاز المطلق في الجملة والثاني امارة للحقيقة في الجملة لا مطلقاً وذكر احتجاج القوم وبيان فسادها فنقول قد اورد على جعلها امارة للمطلق
الدور المضمر بواسطتين وعلى جعلها امارة في الجملة الدور المصرح فان الاول في صحة السلب ان جعلها امارة للمجاز المطلق معناه كون المعنى المبحوث عنه مجازاً للفظ من
جميع الجهات غير داخل في حقائقه اصلاً ولا في بعضها عيناً ولا فرداً وعلى هذا كما قال به بعض لان العلم به موقوف على العلم بصحة سلب جميع الحقائق عنه وهي موقوفة على معرفة
كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عيناً ولا فرداً والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عيناً ولا فرداً والا لم يحصل — بوجه الدوريه
العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه من بعضها عيناً بكون اللفظ مشتركاً لفظياً بينه وبين غيره او فرداً بكونه فرداً لبعض حقائقه وهي موقوفة على العلم بكونه
مجازاً مطلقاً ومعه يكون العلم بالمجاز المطلق موقوفاً على العلم بالمجاز المطلق وفي عدم صحة السلب ان جعلها امارة للحقيقة المطلقة معناه انه لو كان للفظ حقيقة واحدة كان
المبحوث عنه عينها او فرده ولو كان له حقائق متعددة كان المبحوث عنه بالنسبة الى كلها حقيقة فرداً بالنسبة الى بعضها وعيناً بالنسبة الى اخرى ولم يكن له حقيقة كان اللفظ فيها
بالنسبة الى محل البحث مجازاً او حقيقة يكون العلم بها موقوفاً على العلم بعدم صحة سلب جميع الحقائق عنه وهو موقوف على العلم بعدم معنى حقيقي لم يجز سلبه عن محل البحث — او فرداً منه
لانه لو لم يكن بالنسبة الى بعض عيناً ولا فرداً لا يحصل عدم صحة سلب جميع الحقائق كما لو كان الانسان موضوعاً للكامل في الانسانية فالبليد ليس عينه ولا فرده فهذا المعنى
يجب سلبه عن البليد وهو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة ومعه يكون العلم بالحقيقة المطلقة موقوفاً على العلم بالحقيقة المطلقة واما بيان الثاني في صحة السلب
ان العلم بكون لفظ العين بمعنى الثابتة مجازاً بالنسبة الى العين بمعنى الباكية عن محل البحث موقوف على العلم بصحة سلبه من حيث هذا المعنى عنه وهو موقوف على العلم
بكونه ليس منها عيناً ولا فرداً وهو موقوف على صحة السلب هو دور وقال بعض مبنى العلم بكون محل البحث ليس عيناً له ولا فرداً لو كان نفس معرفة مجازيته محل البحث بالنسبة
له الباكية كما هو الحق في المطلق كذلك ويكون الدور مبنياً به مصرحاً ولو لم يكن كذلك فهنا ايضاً موقوف على العلم بالمجازية ويكون الدور بينهما مضمراً والحق انا لو سلمنا في جعل المطلق
مضمراً ان العلم بصحة سلب جميع الحقائق عن محل البحث موقوف على العلم بجميع حقائقه مثل انها عشرة لا ازيد وصحة سلبها عن محل البحث موقوف على معرفة محل البحث بانه ليس الجميع
ولا من بعضه عيناً لامر بالبطلان سلب الشيء عن المجهول لجواز ان يكون احد حقائقه بعينه لا يجوز سلبه عنه كالانسان بوضعه للحيوان الناطق وبه لا يجوز سلبه عن البليد
وهو نفس معرفة المجاز المطلق لا يحتاج الى معرفة المجاز المطلق ولو كان هو موقوفاً على صحة السلب فيلزم الدور بثلث وسائط ومضمر في الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقائق
مصرح ومثله عدم صحة السلب لان عدم صحة سلب جميع الحقائق عن محل البحث موقوف على معرفة جميع حقائقه مثلاً بانها عشرة لا ازيد هو موقوف على
معرفة محل البحث انه من جميعها عيناً بالنسبة الى البعض وفرداً بالنسبة الى بعض اخر او فرداً بالنسبة الى الكل لبطلان عدم صحة سلب الشيء عن المجهول وهو بعين معرفة الحقيقة
المطلقة ولو كان العلم بكون محل البحث من جميع الحقائق موقوفاً على عدم صحة السلب فيلزم الدور بثلث وسائط وفي الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقائق فمصرح وبما ذكرنا
ظهر فساد ما قرره الدور المصرح في المطلق بتقرير اخر بان العلم بكونه مجازاً مطلقاً موقوف على العلم بصحة سلب جميع الحقائق عن محل البحث وهو موقوف على معرفة كونه مجازاً مطلقاً
وهو موقوف على صحة السلب فمصرح وكذا العلم بكونه حقيقة مطلقة موقوف على العلم بعدم صحة سلب الجميع عنه وهو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة وهو موقوف
على عدم صحة السلب فمصرح ووجه الفساد ان صحة سلب الجميع موقوفة على العلم بالجميع ويكون محل البحث خارجاً عنه كما مر وكذا في عدم صحة السلب والجواب عن الدور في صحة السلب ان
المراد ان صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالاوضاع عن محل البحث دليل الجاهل على كونه مجازاً مطلقاً بالنسبة الى اللفظ عندهم توضيح المطلب انه حقق في التبادر
كون اللفظ المجرد ظاهراً عند العالم بالوضع في المعنى الحقيقي في مقابل المجاز فلو كان له حقيقة واحدة تكون هي الظاهرة بخصوصها عنده ولو كانت متعددة يكون الظاهر عنده احدها
مجملاً مردداً بينها في مقابل المجازات فاذا اطلق اللفظ المجرد في اصطلاحهم وتحاوروا بينهم بعضهم عند بعض الحقايق فلو سمع الجاهل وراى صحة سلب المستفاد عندهم عن هذا او سأل
الجاهل عن اهل الاصطلاح بان المسجد … ذلك فقال من كان من اهل الاصطلاح لا … الجاهل … الى المسجد … الجمعة فذهب الى مسجد او سأل عن اهل
الاصطلاح انه مسجد الجمعة فقال لا وهكذا … ليس هذا … وهكذا في غالب الموارد فيحصل العلم للجاهل بكون اللفظ عندهم مجازاً في
هذا مطلقاً لان معناه الحقيقي عندهم اما ان يكون واحداً وكان عين محل البحث او يكون على سبيل الاشتراك المعنوي وكان هذا فرداً له او يكون مشتركاً لفظياً وكان هذا
احد حقايقه او كان ذا حد في جميع حقايقه عيناً او فرداً بالنسبة الى البعض او فرداً بالنسبة الى البعض … على الاول انه لو كان المستفاد هو ذلك ويلزمه عدم صحة السلب عنه عندهم

لبطلان سلب الشيء عن نفسه على ان الثاني يلزم من كون المستعمل فيه هو القدر المشترك لما اشار في الامر ومن محل البحث ويلزم من عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب الكلي عن الفرد و
الثالث يلزم من كون المستعمل فيه هو احدهما مرددا بينهما بعينه صحة سلبه عنه انا نقول يلزم من عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب المجمل عن موارده صحة المتروكة لو كان ذا حال في الكل الاول
في صحة السلب عندهم عنه يكشف عن عدم ... المرسلات الامور باب الحقيقة الخاصة ولا من باب الاشتراك المعنوي ولا اللفظي ولا يكون المراد صحة سلب الحقايق المعلومة من المجاز
بل المراد هو صحة سلب الحقايق المتصلة لا من عند العالم بالاوضاع وان كان الجاهل جاهلا بها لكن المستعمل في اللفظ المجرد عندهم لا يكون الا الحقيقة معينا او مرددا ولا
يصح سلبه عن المورد ويحصل العلم بكونه مجازا في هذا المطلق الماصدقهم لما ذكرنا وبالجملة فلهم تمام ذكر تغاير العلمين لان العلم بالمجازية ولا يحصل للجاهل من صحة السلب عند العالم
وهي موقوفة على العلم بالمجازية عنده وعلمه لا يكون حاصلا من صحة السلب عند العالم الا بان هذا يصح فيما كان رجوع الجاهل الى العالم واما فيما كان رجوعه الى نفسه كما في
تشخيص المجتهد عدم الوضع لانهم يرجعون الى انفسهم فلا يتم لانا نقول قد حققنا في التبادر ان لهم حيثيتين فمن جهة المعرفة عالمون ومن جهة عروض الشبهة جاهلون فمن
الجهة الثانية يرجعون الى انفسهم من الجهة الاولى ويعلمون بوجه تغاير العلمين فيزيله ويعرف بصحة سلب اللفظ بالنسبة الى المعنى الحقيقي المخصوص عند العالم بالوضع عن
محل البحث كونه مجازا في الجملة اعني بالنسبة اليه كلفظ العين بالنسبة الى العين بمعنى الجارية من محل البحث ولا يدل على عدم الوضع مطلقا لجواز ان يكون للعين وضع
لمعنى آخر لا يصح سلبه عنه بان يكون عينه او فرده والجواب يعسر في جانب عدم صحة السلب اذ المراد ان عدم صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالوضع عن
محل البحث امارة للجاهل على كونه موضوعا له عندهم في الجملة اما بالنسبة الى الانسان بمعنى الحيوان الناطق مع كونه لم من حيث كونه عينه او فرده او بالاجمال اعني عند
العالم يكون عدم صحة السلب من حيث الحيوان الناطق بل بان الناطق مثلا لا يصح سلبه عن الجسم المخصوص عندهم مع كون معناه مجهولا مجملا مطلقا وح يحتمل كون
المحوث عنه الذي لا يصح سلبه عنه حقيقة خاصة او فردا للحقيقة او احد الحقايق فردا او من مجموع الحقايق فردا او فردا لبعضها او عينا بالنسبة الى البعض الاخر والعام لا دلالة له
على الخاص ولا يمكن جعله امارة للحقيقة المطلقة لانه مع القرينة لا يمكن للجاهل تشخيص كون المستعمل عند العالم هو الحقيقة او المجاز حتى يعرف بعدم صحة السلب عنه كون
المحوث عنه مجازا او حقيقة لانها تحتمل ان تكون صارفة ومعينة ومعنية ومؤكدة والعام لا دلالة له على الخاص وبدونها يعرف كون المستعمل بالنسبة اليه حقيقة ولكنه
ايضا قابل للحقيقة الخاصة اللفظي والمعنوي وهو ايضا عام كما عرفناه ولا دلالة له على كون المحوث عنه نفس الحقيقة او فردها بالنسبة الى حقيقة واحدة او بالنسبة الى جميع حقايق
اللفظ ويجوز ان يكون المستعمل بدون القرينة مجازا بينها او يكون المحوث عنه بالنسبة الى واحد منها نفسه او فرده وبالنسبة الى الباقي او بعضه مجازا فكيف يمكن للجاهل العلم بكونه
حقيقة بالنسبة الى جميع حقايق اللفظ وجعله امارة للحقيقة المطلقة يجب الوضع ان كان ذا واحد او واحدا وان كان متعددا متعددا بالحيثيات المختلفة عينا او فردا مستلزم للدور
الذي لا يندفع لانه موقوف على معرفة حقيقة اللفظ متحدا او متعددا وعلى الثاني موقوف على معرفة الجميع وكون هذا المحوث عنه الخالي عن القرينة هو موقوف على عدم صحة السلب وهو
دور ولاجل ما ذكرنا جعل القوم صحة السلب امارة للمجاز المطلق وعدمها امارة للحقيقة في الجملة واورد المورد على الدور الذي قرره في الاول بالدور المضمر وفي الثاني بالدور
المصرح وح فاراد بعض المحققين بانه لو جعلها امارة للمطلق فالدور بهما مضمر ولو جعلها امارة في الجملة ففيهما مصرح لبس على ما ينبغي واجيب عنه ايضا بعد بما اجبنا عنه
او بمحناه كما انه توضيح بوجوه عديدة لا يخفى ولكن لا باس لذكرها والجواب عنها لتذكرة لمن كان قابلا لها منها انا اذا علمنا كون لفظ موضوعا لمعنى ومجازا في الاخر واستعمل المستعمل
مع حصول الشك في ارادة الاول او الثاني يعرف بارادة المجاز بصحة سلب ارادة المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال ثم قال انه ذلك الذي لا يمكن دفعه بجواب بجعل عدم صحة السلب
علامة الحقيقة او لارادة الحقيقة اما الاول فلما مر من لزوم الدور واما الثاني فلان الانسان المستعمل في زيد مثلا مجازا في الحيوان الناطق حقيقة مع انه لا يصح سلبه عن الاول
كالثاني فح يثبت ان عدم صحة السلب لا يعرف ارادة الاول والثاني لكونه اعم ولا دلالة له على الخاص وح فلو اريد تعيين الثاني بعدم صحة السلب فيتوقف على معرفة ارادة الحقيقة
لاجتماعه مع ارادة المجاز فح يكون العلم بارادة الحقيقة موقوفا على نفسه وهو بديهي البطلان وفيه اولا انه خارج عن محل الفرض لان القوم جعلوا امارة الحقيقة وتشخيص الوضع
لا الارادة وثانيا ان التفصيل بالحل لان القوم الذي زعم وروده على عدم صحة السلب غير وارد لان قولك استعمال الانسان في زيد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه ممنوع بانه يصح
سلب الانسان عن زيد من حيث هو زيد لو فرض كون الاستعمال في الحيوان الناطق الموجود في زيد فلا يكون مجازا كما لا يصح سلبه عنه وثانيا ان المناط لا يكون هو عدم صحة سلب
الحقيقة على هذا الفرض بل المناط هو عدم صحة سلب ارادة الحقيقة بفرض كون الكلام في تشخيصها لا في تشخيص بعضها كما ان المناط في تشخيص ارادة المجاز هو صحة سلب ارادة
الحقيقة وعليه فلا يجتمع عدم صحة سلب ارادة الحقيقة مع صحة ارادة المجاز لان اللفظ لو فرض تجرده عن القرينة الدالة على الارادة الزيدية فيصح سلب ارادة الزيدية من حيث
الخصوصية ومن حيث الفردية بارادة المعنى الكلي من حيث هو من اللفظ المجرد وعدم صحة سلب الارادة منه وصحة سلب ارادة زيد منه من حيث الخصوصية او من حيث الفردية يعني
معه ح عدم صحة السلب لارادة الحقيقة ولا يكون دورا ولو فرض كونه مع القرينة لارادة الخصوصية او من حيث الفردية فيصح سلب ارادة الحقيقة وقد اجبنا بانه على فرض تسليم عدم امكان
جعله امارة لارادة الحقيقة لكن يمكن جعل صحة سلب ارادة المجاز امارة لارادة الحقيقة ويلزم من جعل هذه الامارة لها لا يرد هذا فاسد من وجهين الاول انه لا يمكن معرفتها
اصرها حتى يجعل صحة سلبها امارة لارادة الحقيقة وهو عين ما كان الثاني فانها ح تكون امارة لارادة الحقيقة في الجملة والمقصود تعيين تشخيص الحقيقة ليثمر في حمل اللفظ عليه
لا فاسد الوجه الاول فاسد لانه صحة سلب ارادة المجازات حاصلة في اللفظ المجرد عند العالم وان لم يعلم الجاهل عددها كمية وكيفية وكذا الثاني لانه لا يكون امارة لارادة
الحقيقة في الجملة وليس اللازم جعلها امارة لتعيين الحقيقة بل يعلم من الخارج فيما علم اتحاد الحقيقة والابهام بين الحقايق ولا ضير فيه كما ان القوم جعلوا عدم صحة السلب
امارة للحقيقة في الجملة ويترتب في المقام فعلى ارادة المجاز لا يرد على هذا بلزوم عدم امكان جعل صحة سلب ارادة الحقايق امارة لارادة المجاز من وجهين الاول انه موقوف
على معرفة جميع الحقايق وهو غير ممكن الثاني ان اللفظ ان ذكر عند العالم بالاصطلاح مع القرينة فلا يعرف الجاهل كون المستعمل حقيقة او مجازا حتى يحكم بان صحة سلب ارادة
الحقيقة عنه امارة لارادة مجازه الحوالة كونه حقيقة وان لم يكن معها فلا يصح سلب ارادة الحقيقة لانا نقول هذا غير وارد اما الاول فلا امكان معرفة الحقايق لكونها محصورة
والمحصور يمكن العلم به مع ان الشك في الارادة في مقام الاستعمال واما الثاني فلانه بعد العلم بالحقايق كما هو المفروض يعلم ان العين حقيقة في الاربع مثلا الجارية والباكية والذهب
والفضة والشك انما هو في الارادة فاذا استعمل اللفظ مع القرينة الصارفة كان صحة ما يتكلم فيصح سلب ارادة معانيه الاربعة عنه ولما كانت الصارفة معينة ايضا فيعين

يشخص

كالبليد بالنسبة

تصح

لصحيز

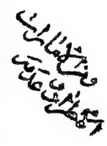
سيحضر المجاز في المثال لدليل الحكمة ما في المجازات عنه ويحصر ما لا انشاء فقد يحصل مساها ان الحق لو جعلها امارة للارادة فانما هو لزيد ووجه الدور على فرض جعلها
امارة الوضع وقد عرفت الجواب عنه فلا وجه للفرق ومنها انه لا يلزم في سلب المعاني الحقيقية عن محل البحث العلم بكون محل البحث مجازا لم لا يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم انفهامه عرفا فانا سلبنا ما علم كونه حقيقة بحكم بكون محل البحث مجازا لان احتمال الاشتراك لا يمنع سلبه عن محل البحث بوجوب الاشتراك ومدفوع لان الاصل
الاولوية المجاز من الاشتراك لشهادة العلامة مع هذا الاصل يثبت المجازية المطلقة وعينه اولا انه خارج عن الفرض لان القوم جعلوها امارة مستقلة مع انه لا يصح
بالنسبة الى من قال بالاولوية الاشتراك من المجاز مع جعله هذه امارة ايضا وثانيا بانا نفرض فيمن لم يعلم الحقيقة وكان مقصوده من المجاز المطلق صحة سلب الحقيقة عنه
وثالثا بانا نقول بسبب عدم انفهامه عرفا فيه لو علم عدم الانفهام فيكون لاثبات المجازية لكون عدم التبادر دليلا للمجاز كما مر لا لبقاء المراد هو عدم انفهامه بخصوصه
وذلك لا يدفع الاشتراك لانا نقول لو كان المراد هو عدم انفهامه مع انفهام غيره ويدل المجازية وحقيقية الغير ولو كان المراد عدم انفهامه بخصوصه مع عدم انفهام غيره
مساويا بامره بينهما فيثبت به الاشتراك وكونه حقيقة في المجاز ولا يصح التمسك بالاصل وثانيا بانه يدفع الدور المضمر لا المصرح لان صحة سلب الحقيقة المعلومة عنه
موقوفة على العلم بعدم كونه عينها او فردها وهو موقوف عليها وان اجيب بان المراد هو صحة سلب الحقيقة المعلومة عند العالم بالاصطلاح وعلمه لا يتوقف على صحة السلب
ففيه انه يدفع الدور عن اصله ولا وجه للعدول ومنها ان المراد هو جعلها امارة للمجاز في الجملة كعدم صحة السلب فيه اولا ان القوم جعلوها امارة للمجاز المطلق وثانيا انه
يدفع الدور المضمر لا يدفع الدور المصرح كما ذكرنا وثالثا بانا نفرض الكلام فيمن لم يعلم الحقيقة او لم يعلم بمعرفة المجاز بالجامع انه لا وجه للعدول عن ورود الدور كما ذكرنا و
منها ان المراد منها ومن عدمها التخصيص ما يحتمل فردية الموضوع له المعلوم من حيث كونه فردا منه ودخاله تحته لا وضعه ولا انه خارج عن الفرض لان القوم جعلوها للتشخيص الوضع
والعدم لا للتشخيص الموضوع له صرف فقط ولذا جعلوها من الامارات في باب تشخيص الاوضاع وثانيا بانا نفرض الشك في الفردية مقابل العلم بالحقيقة ولا نسلم عدم جواز التمسك
وليس كذلك لامكان الرجوع الى العالم ومعرفة صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عنه ويعلم بذلك عدم الفردية للحقيقة اصلا كما اوضحناه سابقا وثالثا بانه يرفع الدور
المضمر لا المصرح لما ذكرنا مع انه لا وجه للعدول لما اوضحناه ومنها ان المراد هو سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عند الاستاد ان يصطلح ويتوق للبلدة
ليس بحمار لا يصح ان يقال انه ليس برجل ولا بشر ولا بانسان واورد عليه بانه مجرد تغيير عبارة فان معرفة ما يفهم عرفا من اللفظ المجرد هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد
ومنهم معينا او تعدد وفهم احدها اجمالا او ذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال وهو موقوف
على صحة السلب فيعود الدور ثم اورد على ذلك بانه ان اراد معرفة كون المستعمل فيه الخ ان اراد معرفة الجاهل فلا شك ان صحة السلب عنده متفرع عليها او صحة
من كون المستعمل فيه صحة سلب الحقايق عند العالم بالاصطلاح وان اراد معرفة العالم بذلك فهو مسلم فلا يبقى الدور لان علمه به لا يتوقف على صحة السلب بل علم الجاهل
يتوقف على صحة السلب عند العالم فلا يكون دورا وفي الجواب انه ان اراد من قولهم سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد وما يفهم منه عرفا هو السلب من اهل الاصطلاح عما
يفهمونه وان لم يعلم الجاهل المستعمل فيه وما يفهمونه بخصوصه وهو حق وان اراد هو السلب الناشئ من الجاهل او من العالم مع علم الجاهل بالمستعمل فيه بخصوصه فهو باطل
لفساد الترديد على الاول كما ذكره المورد وعدم التوقف على الثاني بل لو علم المستعمل فيه بخصوصه المجرد يحصل له العلم بمجازيته مطلقا ومنه محل الشك لعدم صحة استعماله
الحرية لانه في الحقيقة الخاصة ولا يحتاج الى صحة السلب فيه تدبر او رابعتها انه جعلهما امارة باعتبار الوكالة ما ارتفع الحقيقة والمجاز لكان اللازم عدم الانفكاك هو موجود
كما في المسامحات العرفية من الاوزان والمساحات فان الاولى موضوعة للعدد المخصوص والثانية موضوعة للمسافة المخصوصة ومجاز في الزائد والناقص او بالقليل ولا
يصح سلبه عنه وعن الزائد في الجملة والناقص كذلك وبامر يصح سلب الكلي عن الفرد الا انه كالحيوان عن الانسان ليس بكل مع انه حقيقة ويصح السلب على انه مسموعة كما لو قالوا
فرد للحقيقة كالبليد الفاسد فيقال انه ليس بطبيب او العالم المتصف ببعض الاوصاف الرذيلة او الفسق فيقال انه ليس بعالم والجواب عنه انا جعلناهما امارتين لو كانتا
ناشئتين من حاق اللفظ وفي المقام يكون من القرينة وهي في الاولتين التسامح وفي الثالث عدم التعارف وفي الاخيرين الكمال **المقام الثاني** في بيان الثمرة
في عدم ملاحظتها واضافتها الى المجازات في جعلها امارة بان يقال صحة سلب المجازات امارة للحقيقة وعدمها امارة للمجازية فلان المجازات من حيث هي غير مستفادة من اللفظ
المجرد عند العالم بالاوضاع المخصوصة لا بالاجمال حتى يلاحظ كونها يصح السلب عن محل البحث عنه اولا ومع القرينة فمستفاد لكن لا يعرفها الجاهل كون المستفاد عنده حقيقة
او مجازا حتى يعرف كونه من باب سلب المجاز عن المبحوث عنه او سلب الحقيقة عنه وعلى فرض معرفته من الخارج بكون المستفاد مجازا مع جريان صحة سلبه عنه لا يكون امارة
لجواز كونه من باب سلب المجاز عن الحقيقة او عما ليس بحقيقة ولا بمجاز والعام لا دلالة له على الخاص كما يتوقف هذا ايضا في سلب المجاز في الجملة واما في سلب جميع المجازات عن المجاز
والا يمكن جميعها ومع فرض الاستعمال في المبحوث عنه لا يحتمل كونه ما ليس بحقيقة ولا مجاز بل ينحصر في الاول وهو المطلوب في سلب المجاز عن الحقيقة لانا نقول صحة سلب جميع
المجازات موقوفة على معرفتها ومعرفة ان المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا ولو نوقش هذه المعرفة بصحة السلب لزم الدور وعلى ان معرفة جميعها موقوفة
على معرفة جميع الحقائق وهي موقوفة على معرفة كون المبحوث عنه من بعضها او من كلها عينا او فردا ولو توقف هذه بصحة سلب المجازات يلزم التعدد الذي لا يندفع
النسبة الى صحة السلب واما النسبة الى عدمها بجعلها امارة للمجاز ففاسد ايضا لعدم انفهام المجاز من اللفظ المجرد ولا مع القرينة يكون محلا والرجوع الدور الذي لا يندفع
ثانيا كما مر ولا ينفي الوضع المطلق ثالثا لانه يدل على كون هذا مجازا من حيث هذه المجازات ويجوز ان يكون للفظ وضع اخر لا يكون له مجاز وكان المبحوث عنه عينه او
فرده وكذا جعل عدم صحة سلب بعض المجازات امارة للمجاز في الجملة فاسد لعدم انفهامه من اللفظ المجرد ومع القرينة يكون محلا لمثبت المجازية في الجملة ولا ينفي الوضع
مطلقا والثمرة انما هو في تشخيص حال الامر بالثبات المجازية المطلقة حتى لا تكون محتمل الارادة من اللفظ المجرد او اثبات الحقيقة حتى تكون مرادة او محتمل الارادة منه
كما في المشترك **المقام الثالث** في التعميم والتخصيص الكلام فيه يقع في امور **الامر الاول** انه لا اشتراك في الالفاظ العامة المستعملة بحسب الاستفهام بان المستفاد
هو الاستفهام الحقيقي ومقتضاه مجازيته في غيره ولا يصح ان يقال الامر لعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام التقريري لان عدم صحة سلب الاستفهام منه يوجب تعميم
الاستفهام المصطلح وتعيين معناه لا يستلزم تعيين معنى المرة المجاز كون الاول للاعم والثاني للاخص الحمزة عن قابلية الدخول عن السلب بان يقال انها ليست بالحمزة

[illegible]

حتى يمكن التخصيص لانه كما دخل يكون الاطلاق في المسند ويتعين معناه لا بعضه الخبر ثم يمكن تخصيصه بالسواد والمتأخرة والنقص ومقابلها وهو مغايرة تقصر السلب والعدم لانه

الامر الثالث

الثاني انهما لا يجريان في الهيئات كما في ضرب لانه لا يصح ان يقال انه يثبت في الماضي وكذا لا يصح في نفسه بانه يثبت في المستقبل فيجريان من دون منافرة انه قد يعرف بهما
بعد تشخيص الوضع والعدم ومعه يجريان بهما تمييز الوضع والعدم كالنوم للعلم بكونه موضوعا للمعنى مع الشك في كونه موضوعا للمعنى العام الشامل للخفقة او لا ضرب بعنوان تسميه
منها عدم التفهيم فقد يعرف تشخيص المصداق والموضوع المقترن الخارجي المشتبه الاندراج تحت احد الكليين مع العلم بالكلي تعميما او تخصيصا كالماء والكلا لا بهما بالمعنى
معلوما لكن قد يشتبه بعض الافراد الخارجية من انه تحت الاول او الثاني وكذا المتولد من الكليين الثابت مع الشك في الاندراج منفرد باحدهما وهما في الاولين جهتان من ذاتي
في بيان حجية قول اللغوي مع انهما اقوى الامارات وهل يكون ان حجة في الثالث او لا بناء على عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة والحاقهما لو كانا ناشئين من اللفظ مع العلم
بتجرده عن القرينة فحجة لحصول القطع بالمراد من بطلان المناسبات والفرض تجرده عن القرينة ايضا ومعه يحصر بالوضع والاندراج من حيث شمول الكلي للفرد وضعا او العدم كما في
صحة السلب فاما مع الشك في تجرده عن القرينة فكذلك لا صالة عدم القرينة والظاهر كون حجية الاصل اجماعية ثم من عدم صحة السلب قد يعلم كون نفس الحقيقة من باب حمل هو هو وقد يعلم
كونه فرد الحقيقة من باب حمل المتعارف وقد يكون مشكوكا والظاهر هو الاول والغالب هو الثاني ولا ترجيح بين الظاهرين فيجب التوقف حتى يعلم احدهما من غيرها الا ان
الرابع في التعارض بينهما وهو في الاجتهاديين وهو في صورة العلم بالتجرد غير ممكن وفي المختلفين لا الترجيح مع الاجتهادي وفي الفقاهيين ايضا في ما كان بتجرد اللفظ عن
القرينة ثابتا بالاصل لا العلم فلا ترجيح في البين لتساويهما في الحكاية عن العدم اما التخلف في عدم صحة السلب كما في الاوزان والمسافات في الزائد في الجملة والناقص كذلك فلان المجاز
وعلى صحة السلب مع انه لا يصح اما في صحة السلب كما في بعض الافراد النادرة كالحبة بالنسبة الى الاكل وفيما انتفى عنه صفة كما في البطيخ الفاسد والعالم الفاسق فهكذا مانع
حقيقة وبعد عدم صحة السلب مع انه يصح السلب لا يكون التخلف في الثاني اغلبيا بما يتوهم لان الاغلبية ان كان في المطلقات للتشكيك والغالب غير محقق الاندراج لكن الغالب
عدم صحة السلب بعد دقة النظر فيما يتوهم نادرا ومن صورة التعارض عدم صحة سلب المطهرية عن المغتسل بعد الخلو عن الحيض قبل الوضوء وصحة سلبها عن المتوضأ بعد الخلو
قبل الغسل على فرض كونهما سببين للمبيحية والمطهرية التامة فيحصل التعارض فالاول يقتضي كون الطهارة موضوعة للمبيح في الجملة والثاني يقتضي كونها موضوعة للمبيح التام
فتدبر واما في صورة التعارض بين كل منهما وبين غيرهما واما لسبب لحصول لكل منهما بالنسبة الى بعض المعاني دون البعض هل هو المناسبات او الاوضاع واقسامها بالنسبة الى
الجاهل وكون بعضها امارة دون بعضها فيظهر مما ذكرنا في السابق وغيره ومنها الاطراد والعدم والاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالاطراد هو صحة استعمال اللفظ
في كل مورد تحقق الوصف المشكوك فيه مثل لفظ العالم نرى صحة استعماله في كلما تحقق الادراك التصديقي كذلك الفاضل والجاهل والمبين بصحة استعمال كل منها في كل ما تحقق
الوصف الموجود فيها اذا شككنا في اللفظ المستعمل في المورد الخاص كزيد العالم المشتمل على الوصف من انه هل يكون موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف حتى يكون
حقيقة في المورد الاخر اذا تحقق الكلي في الفرد او كان موضوعا لهذا المركب حتى يكون المتصف بالادراك التصديقي او الصنف من الانسان كالتاجر وكان استعماله في غير هذا



المورد مما اشتمل على الوصف المذكور مجازا من باب المناسبة لاصل الوصف فبالاطراد حكم بالوضع للذات المطلق من هذا الصنف المتصف بهذا الوصف ويكون اللفظ حقيقة في
سائر الافراد في الاول وفي سائر الاصناف في الثاني لان الغالب في الاطراد صحة الاستعمال كون اللفظ موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف المذكور كما في الالفاظ المذكورة
وغيرها من جميع المشتركات المعنوية والغالب في استعمال الالفاظ لاجل العلاقة التخلف وعدم الاطراد يعني ان الغالب في المجازات انه تحقق العلاقة في بعض المقامات ولا يصح
الاستعمال وذلك كلفظ الاسد فانه يستعمل في الرجل الشجاع باعتبار علاقة المشابهة ولكنه غير مطرد لانه ربما يتحقق الشجاعة ولا يصح الاستعمال كما في العصفور الشجاع والطرح
وهكذا غيرهما من سائر الحيوانات وكذا الامر في العناية ولا يكون مطردا لتحققه في الاب والابن مع انه لا يصح الاستعمال وكذا الامر في المجاورة ولا يكون مطردا لتحققه في
الحائط والظل ولا يصح الاستعمال من باب المجاورة ولا من باب المشابهة في الاستقامة وكذا الامر في الكلية والجزئية ولا تكون مطردة لتحققها بالنسبة الى الاصبع ولا يصح
الاستعمال وهكذا غيرهما فلو حصل الاطراد فيه وضع الشك فيحصل الظن من الغلبتين بالوضع ولو لم يحصل الاطراد فيحصل الظن من الغلبتين بعدم الوضع وكونه علامة

وغلبة الاطراد في جانب الحقيقة وغلبة عدم الاطراد في جانب المجاز

على مذهب من قال يكون المصحح في المجازات هو نوع العلائق واضح لحصول المقتضي للمجاز مع عدم الاطراد كما عرفت بخلاف الوضع فان التخلف فيه قليل واما على مذهب من قال ان
المصحح هو نقل الاحاد او الامر بين الامرين فقال البعض انه لا يكون دليلا اما على الاول فلانه كلما وصل نقل الاحاد فيطرد الاستعمال كما في الوضع وكلما لم يتحقق فلا يصح وعدم الصحة
انما يكون من باب عدم المقتضي لا من باب المقتضي وحصول التخلف واما على الثاني فلانه تدفعه ما ذكر الاستقراء او عدم المنافرة العرفية او نقل الاحاد وهو ايضا مطرد كالوضع
فكلما تحقق الوضع والمصحح فالاطراد موجود ومع عدمهما لا يكون موجودا فوجود ما علم كما ان عدمه ثم عدمهما معا من باب سلب المقتضي فلا يكون امارة وفيه تامل
فانه لو جعل الاطراد صحة استعمال لفظ العالم مثلا مع حصول الشك في كونه موضوعا للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد مثلا وكون استعماله في سائر الموارد من باب
المناسبة لاصل الوصف المذكور مجازا والذات مطلق ثبت له الادراك حتى يكون استعماله في سائر الموارد حقيقة فنقول بالثاني لانه لو كان من باب المجاز فمقتضى الغلبة عدم
الاطراد لان الغالب في المناسبات التخلف في الاصناف والافراد مما يتحقق فيه الوصف المذكور سواء كان من باب عدم وصول الاحاد او من باب حصول المنافرة او من باب عدم تحقق
الاستقراء ولا يكون الكلام في عدم الاطراد في المصحح حتى يرد بما قيل توضيح المقال ان العالم مثلا اما بالوضع للذات المتصف بالشعور حتى يشمل الحيوانات او المتصف بالادراك
التصديقي حتى يختص بالانسان او للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد فمن عدم الاطراد في الاصناف يعلم عدم استعمال لفظ العالم في الحيوانات تحصيل
الظن بانتفاء الوضع في الاعم لانه لو كان موضوعا للاعم لاطرد كما في الحقائق من الشيئية والامكانية والمفهومية والموجودية وما المعدنية فلو استعمل في غير الانسان
في بعض افراد الحيوانات يكون مجازا وكذا لو علم من عدم صحة استعمال لفظ لفرد من صنف واحد من الانسان لو اتصف بالادراك التصديقي يحصل الظن بانتفاء الوضع للذات
المطلق المتصف بالادراك التصديقي والا لاطرد كما مر واما الاطراد فلو كان في الاصناف فكما لو عكس فانه صحة استعماله في جميع اصناف المخلوقات يحصل الظن بالوضع للذات
المطلق المتصف بالامكانية لانه لو كان موضوعا لذات مخصوص متصفا بالامكان او نوع مخصوص كان في الباقي لاجل المناسبة في اصل الامكان فلا اطراد لغلبة التخلف
في الاصناف في المناسبات من المشابهة والتضايف وامثالها سواء كان من باب عدم المصحح كما على غير النوعي او لوجود المصحح مع تخلفه كما على النوعي نعم لو حصل الشك في

كون

كون اللفظ موضوعا للوصف الخاص للذات المتصفة بالوصف الخاص مثلا لو رأينا صحة استعمال لفظ الاسد في افراد الانسان ممن اتصف بالشجاعة وحصل الشك في كونه موضوعا للشجاعة الموجودة في افراد الانسان او كونه موضوعا للذات المخصوصة المتصفة بالشجاعة فلا يصح جعل الاطراد في افراد صنف واحد علامة للوضع المطلق لان هذا الاطراد في العلائق الخاصة الموجودة في الصنف كالكلية والجزئية التي ينتهي باشتغالها الكل يتحقق غالبا كالوضع فمدبر وادرد في المقام ان اراد الاول تخلف الاطراد في الحقائق كالفاضل والسخي والقارورة فان الاول موضوع للذات مثبت له الفضل ولا يصح استعماله في القصة مثلا والثاني موضوع للذات المتصف بالسخاوة ولا يصح استعماله في القصة مثلا والثالث موضوع لكل ما يستقر فيه الشيء ولا يستعمل الا في الزجاجة والجيب عن الاول اولا بان الاستعمال محقق في البوشن الكبير بالفاضل وثانيا بان المنع مسلم تكون اسماء المشتق صفة مقيدة وثانيا بمنع كونه موضوعا للمطلق ما ثبت له الفضل لجواز كونه موضوعا للذات ثبت له الفضل مع كون شانه الجهل وعلى بعبارة اخرى التخلف ايضا في الغلبة المنتشرة للظن وعن الثاني بعين ما ذكرنا الا الاول وعن الثالث بان الوضع لو كان باقيا لكان صحة الاستعمال مطردا وهو لا يستلزم الاستعمال ولو لم يكن باقيا صدق الاطراد مسلم ولا يكون مضرا بما ذكرنا الثاني بان المراد الاستعمال ان الاستعمال المجازي قد يكون مطردا وبعبارة ان المراد المصحح موجود والمراد الاستعمال لا يكون دليلا وعلى فرض تسليم تحقق الاطراد في المجاز احيانا لا يكون مضرا بالغلبة لان الظن الحاصل من الغلبة لا يكون بجهة وعبارة تحقيقا حجية ومنها صحة التقسيم عرفا من دون المسامحة وهي علامة لكون اللفظ موضوعا للجامع لانه لازم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره الغالب فيه حصول المسامحة ومنها النقض والتكرار والاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة والمراد بالنقض حصول التناقض بين اللفظين فيما لو استعمل اللفظ في شيء مع نصب القرينة الدالة عليه فلو حصل التناقض بين اللفظين عرفا كقولك رأيت اسدا يرمي ليس بحيوان علم وضعه لغيره هذا المورد لانه لو كان للازم صدره لتوافق معا في الوضع مع القرينة فبصدره يحصل الظن والعدم بالمراد لو حصل القطع بالتناقض يحصل القطع بالوضع لا بعنوان ولو حصل من نصب القرينة التكرار في الافادة عرفا فهو دليل على كونه موضوعا للمراد ولو لم يحصل التكرار ولا النقض كقولك رأيت انسانا ناطقا بلا ادانا ما تحصيل فمع امكان القول بالاشتراك المعنوي لاجتماع شرايطه فنحكم به ومع عدمه نحكم بالاشتراك اللفظي ومنها اتحاد الجمع واختلافه فلو رأينا اختلاف الجمع في الشيء كالامر فانه يجمع بمعنى الفعل على الامور ويجمع بمعنى القول على الاوامر فهو دليل على عدم الوضع للجامع فان الغالب في الالفاظ الموضوعة للجامع اتحاد جموعها لان الاختلاف يحصل الظن بالعدم وبعد الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز ولا يكون دليلا على احدهما الا ان المتبادر من الامور هو في الفعل لا في القول وهذا لا يكون ناشيا من وضع الهيئة بل هو يكون اما من باب الوضع للمادة او من القرينة والاصل الاولي يقتضي كون المادة حقيقة في الفعل ومجازا في القول والاوامر يقتضي خلافه وح فلا بد اما من الحكم بالاشتراك اللفظي وترك مقتضى عدم التبادر من الجانبين او الحكم بالحقيقة والمجاز وحمل التبادر من احد الجانبين على الاطلاق وعدمه كذلك ولا ترجيح البين ولعل الثاني اقرب مع انضمام اصالة عدم تعدد الوضع والثاني معلوم لكونه موضوعا الا انه يمكن القول بانه يتم في اللفظ الواحد في المقام يمكن فرض لفظين موضوعين احدهما من حيث كونه جامدا او ان عرض له هيئة الجمع كهيئة الامور والاخر هو من حيث كونه مشتقا ومعروضا للهيئات الاشتقاقية الماضوية وغيرها كهيئة امر يامر امرا ولا يكون اشتراكا والاتبادر لاحدهما بمجرد الاخر ولعمرك هذا لهما انتفت امارات اشتراك اللفظ واما مع وجودها كالتبادر لاحدهما بمجرد المادة فيحكم بالاشتراك اللفظي ويكون التبادر في الجمع اطلاقيا ومنها الاشتقاق فهو على وجهين الاول لو رأينا الضرب بمعنى الفهم يشتق منه وبمعنى اخر لا يشتق منه يحكم بكونه حقيقة في الاول للغلبة والثاني انا لو رأينا كون المشتق منه موضوعا للمعنى ومجازا في الاخر فالاصل سريانه في المشتق وكونه كذلك فيها وكذلك العكس بتلك الغلبة واصالة عدم تعدد الوضع لكن هذا انما يكون من جهة الاشتقاق ولو فرض انتفاء هذه الجهة وصيرورة المشتق منه علما لشيء كزيد فلا تكون المشتقات كذلك لانه جامد لا ربط له بالمشتقات ومنها الالتزام لتقييد القرينة في التفهيم عرفا وعدمه يكون الاول علامة للمجاز والثاني علامة الحقيقة اما الاول فلانه يتحقق غالبا في المجاز نعم فيه تامل لانه في الحقائق ايضا كثير منها محققة في المطلقات المشككة بالنسبة الى الافراد المبين العدم فان في تفهيم ارادة الكلي من حيث هو ولو تحقق في الفرد المبين العدم محتاج الى نصب القرينة وكذا الامر في تفهيم كل فرد وصنف من المطلقات مما كان من باب اطلاق الكلي على الفرد لانه حقيقة وفي التفهيم يحتاج الى القرينة وكذا في الحقيقة المرجوحة وكذا الامر في المشتركات اللفظية في صورة ارادة المعنى الخاص وكذا الامر في الاشتراك المعنوي لانه لا بد سواء كان بنحو التكثر او الكثير او بحسب الاستعمال كالاول لانا نقول كل واحد منها في الثاني وان كان نادرا لكن الثاني والجميع ليس بنادر واما الثاني فلانه يتحقق غالبا في الحقايق وهو ايضا منتقض بالمطلقات المشككة بالنسبة الى الافراد والاصناف الظاهرة خاتمة اعلم ان الدليل قد يكون انيا وهو الاستدلال من المعلول الى العلة وذلك كما ذكرنا من التبادر ونحوه فان سبق المعنى اثر للوضع والاستدلال به على الوضع استدلال على الوضع انى وقد يكون لميا وهو الاستدلال من العلة الى المعلول من باب اخذ العلة والمناسبات كالوضع لميا ووضع اللفظ في مورد يكون شدة الحاجة فيحصل الظن بكون العلة للوضع هي شدة الحاجة ووجدانها في مورد اخر وحصل الظن بثبوت الوضع فيه وكما لو رأينا كون اللفظ كثير الاستعمال في معنى وشككنا في كونه على سبيل الحقيقة او المجاز فيحصل الظن بان الواضع لاحظ عدم لزوم التجشم في نصب القرينة في الاستعمال لانه وضع وهكذا لغيرهما اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال في حجية الدليل الاني في اثبات الوضع كما ذكرنا واما الدليل اللمي فالحق عدم حجيته وذلك لوجهين الاول الاصل لانه عمل بما وراء العلم ولم يكن دليل على خروجه الثاني الاجماع لانه قياس واستحسان والاجماع قائم على عدم حجيتهما سيما في الاوضاع



اصل اعلم انه بعد تنقيح الوضع والعدم كانت ثمرة العمدة حمل اللفظ المجرد عن القرينة على الحقيقة وهذه القاعدة اجماعية وعرفية وكتابية وعقلية ومن انكره فهو من محض عناد ولجاج او جهالة والحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية العامة والعرفية الخاصة والمجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام اما الحقيقة اللغوية فقال بعض انها استعمال اللفظ في الموضوع له الاولي ومنه انه يدخل الالفاظ الموضوعة عند اهل العرف بالوضع التعييني من غير سبقه بالوضع الاولي ولا خلاف ولا اشكال في تحققها والا يلزم كون الالفاظ مجازا بلا حقيقة او كونها كلها موضوعة بالوضع المستحدث التعييني من العرف العام وكل منهما بديهي الفساد ولا اشكال ايضا في بقائها اجمالا والا يلزم كون كل الالفاظ منقولة وفساده بديهي لان المسميات في زماننا من الحنطة والشعير والماء والارض والرجل والمرأة واللبن والحطب والدهن وهكذا كانت موجودة قبل الشرع مما يشتد به الحاجة ولا بد من تفهيمها في ضمن لفظ فاما ان يكون هو هذه الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في زماننا وبقي الى هذا الزمان او كان غير هذه الالفاظ وكان استعمال هذه فيها لاجل المناسبة بينها وبين الموضوع له ثم كثر استعمالها فيها حتى صارت منقولة في العرف تعيينيا

والاول هو الطول والثاني مستلزم لكون الالفاظ الاخر غير هذه الالفاظ موضوعة لها في اللغة وهو خلاف الاصل والضرورة والوجدان لانا لا نرى
غير هذه الالفاظ مع علم عدمها وايضا مستلزم لكون هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لغير هذه المسميات واستعمل فيها مجازا الى ان صار حقيقة منقولة والالزم المجاز بلا
سبق الوضع وهما والنقل خلاف الاصل والاصل كونها لغوية الى ان يعلم النقل واما وجوده تفصيلا فالتواتر في الطيبات كهيئة فعل وفاعل وغيرهما معلوم انما
نعلم بكون وضع الهيئات اوليا واما الثاني فقال البعض ان فيه اشكالا لان نقل اللغويين لا يبلغ حد التواتر وعلى فرض حجية الاحاد يمكن ان يكون اخبارهم عن المعنى الحقيقي
في زمانهم وانت بعد ما ثبت لك حجية قول اللغوي مع كون قد بعض كلماتهم اخبارا عن زمانهم وعمن تقدم يظهر لك فساد وضع الاشكال لا يقال غاية الكلام كون اخبارهم
اخبارا عن زمانهم وعمن تقدم الى زمان الشارع والزايد على ذلك ممنوع لانا نقول هذا خلاف ظاهر كلامهم على ان ما قلنا من القطع بكون المسميات موجودة في زمان
اللغة يكفي في المقام واما الحقيقة العرفية العامة فهي ما لم يكن مقصود الناقل فيه تفهيم طائفة دون اخرى فالحق وجودها اجمالا ايضا والا يلزم بقاء الالفاظ كلا



على الاوضاع الاولية من دون النقل وهو ايضا بديهي الفساد كالدابة وغيرها اورد عليه الاخباريين بانها غير ممكنة لاستلزامها اجتماع كل اهل العرف وهو غير ممكن
وعلى فرض امكانه فالاطلاع عليه ايضا غير ممكن وفيه ان الاول انما يستلزم الوضع التعييني لجواز استعمال اللفظ فيه من اهل العرف مجازا لاجل حاجة وهكذا الى ان وصل
الى حد الحقيقة مع ان على فرض التعييني لا يستلزم اجتماع كل اهل العرف لجواز كونها تواضع واحد منهم واطلع الاخرون عليه تدريجا من باب الترديد بالقراين وفي
الثاني اذا نعلم بالاجتماع او بكونه موضوعا عندهم يحصل بالحدس كما في التبادر والاجماع واما وجوده مفصلا ففيه اشكال ان ثبت بكونه في اللغة مهملا فقد برواما
العرفية الخاصة وهي ما كان مقصود الناقل فيه تفهيم طائفة دون طائفة فلا ريب في الاصلاح في وجودها مفصلا وذلك كاصطلاحات ارباب الصنايع الا اشكال
انما وقع في قسم منها اعني الحقيقة الشرعية لكن قبل الخوض في المطلب لا بد من رسم مقامات **المقام الاول** في بيان معناها عند القوم وهو عبارة عما يستفاد من وضع
الشارع مع كونه مرتبطا بالحكم الشرعي سواء كان اللفظ والمعنى كلاهما معروفين في اللغة او احدهما او لا مطلقا وقد تذكر الحقيقة الدينية في بعض الكتب وهي على ما صرح
بعض ما يستفاد المعنى بوضع الشارع مع عدم كونها معروفة في اللغة لفظا او معنى او كلاهما وقد يقال ان الحقيقة الدينية هي ما اجريت على الذوات كالمؤمن والفاسق
والكافر وامثالها والحقيقة الشرعية هي ما اجريت على الذوات كاسماء الافعال كالصلوة والواقع منها ما هو معروف في اللغة لفظا لا معنى والبحث عن الحقيقة الشرعية
مغن عن البحث في الحقيقة الدينية **المقام الثاني** في تحرير محل النزاع والكلام فيه في امرين الاول في الشارع ولها احتمالات الاول هو جاعل الشرع الثاني مبلغه بلا
واسطة الثالث مبلغه بالمعنى الاعم والاخير يشمل الائمة بل المجتهد ولا نزاع فيه لضرورة تحقق الحقيقة المتشرعة ولا يمكن انكاره والثاني يختص بالنبي ص والاول يختص
بالله تعالى ولا يشمل النبي ص الا على فرض القول بالتفويض وهو باطل لان المراد بالتفويض اما ان يكون هو تفويض الخلقة اليه بان الله تعالى خلقه ص وفوض خلقة الاشياء
اليه او يكون المراد به هو تفويض الرزق اليه بان الله تعالى خلقه وخلق الاشياء وفوض رزقهم اليه او يكون المراد به هو تفويض احكام العباد اليه بمعنى انه خلقه وخلق
الاشياء ورزقهم وفوض احكام المكلفين اليه مع الاحتمالات الاول انه كان عالما بالمصالح والمفاسد مع الله تعالى انه يعلم فلا ينطق الا على وجه المصالح ورضاه ثم فوض الامر اليه
الثاني انه فوض الامر اليه وان لم يكن عالما بالمصالح والمفاسد والمقاصد على وجه المصالح او يكون المراد به هو تفويض جعل الالفاظ والاصطلاحات اليه اما لانه يعلم انه
يفعل بحسب ارادة الله تعالى الهاما او غيره ويفوض اليه او فوض اليه مطلقا وكيف كان فكل من الاول والثاني باطل لانه كفر والثاني من الثالث والرابع مخالف للقواعد العدلية
والاول من الثالث والرابع لا نحو صحته لكنه ليس تفويضا حقيقة لان التفويض هو جعل الاختيار اليه كيف شاء والمفروض عدم كونه كذلك وبهذا المعنى لا يكون موجدا بل عطف المجرور لا المرفوع
كان مظهرا لما علم ارادة الله به الهاما وغيره وعلى فرض كونه موجدا يكون النزاع ايضا في الثاني وذلك لوجوه الاول التبادر فان المتبادر من الشارع هو النبي ص الثاني
عدم صحة السلب عنه الثالث ظهور الاتفاق مع انه لا ثمرة لهذا النزاع لان المراد بالشارع لو كان هو النبي ص فكان تكلمه على اصطلاحه لا على اصطلاح المخاطبين كما
سيجيء توضيحه في بحث تخالف عرفي المتكلم والمخاطب ولو كان المتكلم هو الله سبحانه فكان تكلمه مع النبي ص على اصطلاحه لكون المخاطب ممن له اصطلاح والمتكلم ممن لم
يكن له اصطلاح وسيجيء في هذه الصورة وجوب الحمل على اصطلاح المخاطب ولو كان المراد بالشارع هو الله تعالى فاللازم اطلاع المخاطب باصطلاحه مع كون تكلمه على نحو هذا الاصطلاح
والا يكون له الاصطلاح لغوا هذا فيما كان المتكلم هو الله سبحانه ولو كان المتكلم هو النبي فاللازم هو اطلاع المخاطبين بهذا الاصطلاح مع كون تكلمه ايضا على هذا الاصطلاح لكونه من
هذه الجهة تعالى ولما ذكرنا لم يفرقوا العلماء بين الفاظ الكتاب والسنة على المذاهب التي ذكرنا فظهر فساد القول بكون الثمرة ان على فرض كون المراد بالشارع هو النبي ص يحمل الفاظ
السنة على اصطلاحه دون الفاظ الكتاب وعلى فرض كون المراد هو الله سبحانه ينعكس الثاني ان النزاع انما هو في التعيين ويدل عليه امور الاول كلام النافين حيث قالوا انه لو نقلها
الشارع لفهمه ولوصل الينا والثاني ظاهر الفاظ عنوان الحقيقة الشرعية لان نسبتها الى الشارع موقوفة على ثبوت الوضع والاستعمال منه وكذا ظاهر كلماتهم بان صيرورة تلك
الالفاظ كذلك هل تكون بوضع الشارع ام لا الثالث كلامهم في ثمرة النزاع من ان على فرض عدم الثبوت يحمل اللفظ المجرد على اللغة وعلى فرض الثبوت يحمل على المعنى المستحدث
من دون تفصيلهم بين ما لو كان الثبوت على التعيين او التعين ووجوب ملاحظة تاريخ صدور الخطاب وتحقق النقل على الفرض الثاني وكذا كون عمل القائلين بالوضع
الحمل على المعنى الشرعي من دون ملاحظة التاريخ وكذا تمسكهم في اثبات الوضع بالاستقراء في ارباب الصنايع وكيف كان فمفروض كونه مراد النافين النفي مطلقا ومراد المثبتين
الاثبات في الجملة وهم كانوا مختلفين غير ايهم كما سيجيء في الاقوال وفي نظر الادلة في اثباتها ومنها **المقام الثالث** في الاقوال فقول بنفي الوضع والمستحدث والاستعمال
فيه وبعقول بان الشارع استعمله في المعاني اللغوية على سبيل التقييد نسب هذا الى القاضي ابو بكر الباقلاني وقول بثبوت المستحدث والاستعمال فيه مع عدم بلوغه الى حد
الحقيقة في زمان الشارع بل بلغ اليه في زمان الائمة ع اما الباقرين ع كما عن بعض او الصادقين ع كما عن اخر وقول بثبوت المستحدث والوضع التعييني له في زمان الشارع بكثرة
الاستعمال فيه وقول بثبوت الوضع التعييني له واما الالفاظ فقول بالتخصيص بالعبادات وقول بالتخصيص المتداول في زمان الشارع وقول بالتخصيص بما ثبت فيه الحقيقة
المتشرعة والظاهر من بعض هو اعتبار القيدين الاخيرين وكلام بعضهم مطلقا **المقام الرابع** في الثمرة وهي فيما ذكروا اللفظ مجردا فيبين قول القاضي وغيره ممن قال بثبوت
المستحدث بعد تحقق الوضع والبيان في الصحيح والموضوع له على الاول واجماله على الثاني واستلزامه عنوان مسألة الصحيح والاعم المستلزم لعدم صحة اجراء اصالة

عدم التقييد في كل ما شك في مدخليته في المطلوب مطلقا على فرض القول بالصحيح اما التفصيل بين الاركان وغيرها او التفصيل بين الاركان والاجزاء وغيرها
على فرض القول بالاعم فلان مذهب القاضي لا يصح الرجوع الى الاصل على مذهبه مطلقا اما صحة التمسك على مذهب القاضي فلانه مجمل فلو لم يصلوا على قوله الى عوائد الاوراد وبيان
الاجزاء والشرائط والاركان فلا بد من اهمال الموضوع له واصل الموضوع له مبين لمن عرفه فكلما شك في الحاق شيء زائد عليه من جانب الامر بنفسه ويكون ابانه الا
الموضوع له المتعلق للامر والاصل عدم ارادة المقيد حتى يثبت الدليل على التقييد اما على صحة التمسك بالاصل على مذهب من قال بثبوت الحقيقة وكونه هو المستجمع لجميع الاركان
والاجزاء والشرائط فمنع في الشك فيها مطلقا فلو حصل الشك في كل من الركن او الجزء او الشرط لم يحصل العلم بتحقق الموضوع له بدونه ويكون مجملا ومعه لا تحصل البراءة
الا بهذه صلاة حتى يتيقن انه مطلوب بالاطلاق الامر واما لو قلنا بكون الوضع للاعم اعني الاركان فمنع في الشك في الركنية دون غيره كالاجزاء لا سيما الشك في الجزئية
والشرطية يكون انا نريد دون المشكوك فيه اثباتا الاصل الموضوع له ويصح التمسك بالاصل كالقاضي بخلاف الشك في الركنية فلو قلنا بكون الوضع للاركان
والاجزاء دون الشرائط فمنع في الشك فيهما دون الشك في الشرطية ويظهر مما مر تقول فرض القول بثبوت الحقيقة لابد لصحة التمسك بالاصل اما العكس من اثبات احد المذاهب
بخلاف القاضي لعدم احتياجه الى غير الاصل وبما يتحقق بموافقة القول بثبوت الحقيقة مع كون استعمال اللفظ فيه مجازا مع قول القاضي في صحة التمسك بالاصل مطلقا و
عدم الاحتياج الى مسئلة الصحيح والاعم لان اللفظ لو استعمل بدون القرينة فيحمل على المعنى اللغوي عنده ولو استعمل مع القرينة المعينة فالامر واضح لا يكون مجملا ولو
استعمل مع القرينة الصارفة دون المعينة فيحمل على اقرب المجازات بالدعاء وهو ما كان نحو اليه اقل فلو حصل الشك في مدخلية شيء يكون الاقرب بالدعاء عدم المدخلية
ويحمل عليه ومع لا يكون مجملا سواء قلنا بقول القاضي او الصحيح والاعم ولا معنى هنا لوجهين الاول ان هذه الاقربية اعتبارية لا اعتبار بها اصلا والثاني ان
هذه الاقربية الاعتبارية منافية للحقيقة الشرعية وكل من قال بثبوت الحقيقة قال انه هو الحقيقة الشرعية ولا ريب ان المستفاد عند الشرعية هو الزائد على ما هو
بالدعاء اعتبارا وعنه ينكشف عدم ارادته ومعه كيف يحمل عليه واصالة تشابه الاذهان وعدم ثبوت التغيير يقتضي مفاده فذلك مع استبعاد ان يكون استعمال المجاز
في زمان الشارع في غير ما ثبت فيه تحقق الوضع التعيني المستلزم لكثرة استعمال المجازية متلوها فاذكر ما من الثمرة انما هو فيما كان الدليل على الحكم لفظا عاما او
مطلقا مع شرائطه مجردا عن القرينة ولما لو استعمل مع القرينة المعينة للمدخلية او العدم فلا اشكال ولا ثمرة ولو استعمل مع القرينة الصارفة عن الحقيقة دون المعينة
بل نمر بالحمل على المعنى لان هذا المجاز الشرعي اقرب من سائر المجازات كالصلوة مع ركن واحد واثنين وهكذا فيكون معناها حقيقيا الى زمان الشارع مع غلبة الاستعمال
فيه قبله وهو سبب الاقربية والظهور ويجب على الحكيم ارادته وهنا لم يحصل العلم بكثرة استعمال اللفظ من الشارع في المجاز الخاص امره الاجمال على مذهب القاضي لا
يكون الحقيقة قريبة اذا لم يكون قايلا بنفسه فكيف بالاستعمال الموجب للاقربية الا ان يقال المراد هو المعنى اللغوي مع القيود لو صارت القرينة ارادة المعنى اللغوي
كالدعاء فيحمل على الدعاء مع القيود وان لم يكن غلبة استعمالها في المجاز الخاص او الاجمال وعلى الاول لو شك في قيد اخر يتمسك بالاصل على مذهب القاضي لاصالة عدم قيد
زايد بخلاف الصحيح لانه على التفصيل كما مر واما على مذهب من قال بثبوت الحقيقة مجازا فلا يكون الثمرة الا اذا حصل العلم بكثرة الاستعمال فيه او بعد العلم بثبوت الحقيقة فيه مع
الاستعمال فيه مرة او مرتين يثبتا استفادة هذا عند القرينة من اللفظ وان كان مجازا واما الثمرة بين من قال بالوضع التعييني ومن قال بالتعيني فهي ان على الاول يلزم عليه في
حمل اللفظ الخطاب الشارع في صدر الخطاب حدوث الوضع دون الثاني لو قلنا بكون الوضع التعييني حاصلا في اول زمان البعثة كما هو الحق ويمكن نفي هذه الثمرة
بما مر من انه بعد العلم بثبوت الحقيقة يكون بناء العرف على حمل اللفظ عليه وان كان مجازا **المقام الخامس** في الاصل وهو مع القاضي مطلقا لاصالة عدم الحقيقة ولاصالة
عدم الاستعمال في المعنى المجازي اللازم على مذهب المجازي ولاصالة عدم النقل اللازم على مذهب الوضع ثم الاصل مع التعيني في ذلك لوجوه الاول اصالة تأخر الحادث لان
كل من قال بالتعييني قال به في اول زمان البعثة مستبعدا حدوث الوضع التعييني بعد تحقق النقل التعيني الثاني ان الامر دائر بين المجاز والنقل والاول اولى
كما سيجيء الثالث الغلبة لان الغالب في المنقولات هو التعيني اذا عرفت تلك المقامات فاعلم ان الحق ثبوت الوضع تعيينا والدليل على ذلك وجوه الاول الاجماع على
حمل الالفاظ المتداولة التي تثبت فيها الحقيقة الشرعية الواردة في الكتاب والسنة على المعاني المستحدثة عند التجرد مع عدم ملاحظة التاريخ وهذا سيرة العلماء قديما
وحديثا وجه لا يخفى من وجوه الاول كون الالفاظ مع القرائن الخاصة حين الصدور واطلع عليه المتقدمون ثم خفي بالنسبة الينا الثاني كون الالفاظ مع القرائن العامة
بان قال النبي للمشافهين بانه يجب عليكم حمل هذه الالفاظ على هذه المعاني عند التجرد وهم نقلوا هذا الكلام الى من تأخر واطلعوا عليه ثم خفي بالنسبة الينا الثالث
كون الالفاظ موضوعة عنده في زمان البعثة وعلم المشافهون وهم علموا من تأخر عنهم بالترديد بالقرائن والاستعمالات كتعليم الاباء ابنائهم في هذا الزمان
من غير وجوب ان يقال اللفظ موضوع لكذا والاول والثاني فاسدان لان الامر لو كان كذلك لوصل الينا ولو في الجملة بقي الثالث وهو المطلوب لا يقال انه لو كان كذلك لوصل
الينا ايضا لانا نقول الوصول اما ان يكون على سبيل ان اللفظ موضوع لذا او على سبيل الترديد بالقرائن والاول غير لازم كما هو واضح والثاني هو المطلوب لكونه حاصلا
لنا من استعمال ما تقدم علينا من اهل الشرع مع حصول العلم بالوضع عندهم الثاني الاجماعات المنقولة عن السيد المرتضى وابن ادريس والشيخ وغيرهم من المتقدمين على
ثبوت الحقيقة الشرعية ووجوب حمل اللفظ على ذلك عند التجرد الثالث الاستقراء وهو من وجوه منها الاول كما انا نرى ارباب الصنايع ثبوت الاصطلاح لهم
يحصل منه الظن بثبوت الاصطلاح للشارع الذي هو صاحب الصنايع ايضا كل من قال بثبوت الاصطلاح لهم قال بثبوت اصطلاحه في هذه الالفاظ الثاني انه قد ثبت
بالتتبع والاستقراء ان الشارع استعمل نوع تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة ولو مرة ولم يستعملها في المعاني اللغوية والغالب فيه ثبوت الوضع في امثال ذلك بناء
العرف على ذلك لانه مثلا لو وجد صاحب صنعة واستعمل الالفاظ في المعاني المغايرة للسابق مرة من دون استعمالها في المعاني السابقة فلا ريب ان بناءهم فيه على ثبوت
الاصطلاح منه لان تغيير نوع الالفاظ دفعة مع كونها مجازا نادر الثالث انه قد ثبت بالتتبع والاستقراء ان هذه الالفاظ قد استعملت في زمان الشارع في هذه المعاني
كثيرا من باب تعليم الاحكام وقل استعمالها في المعاني اللغوية ومنه يحصل الظن بجعل الشارع اياها موضوعة لهذه المعاني الجديدة والا لم تكن بهذه المثابة الرابع
ان هذه المعاني انما كانت مما تشتد اليها الحاجة في زمان الشارع لتعليم الاحكام من شخص خاص اعني النبي والغالب في امثال ذلك ثبوت الوضع من هذا الشخص

الخامس ان الاستقراء في المركبات الاربعة الرابع انه مع الاستعمال في تلك المعاني الجديدة كالاركان المخصوصة منه من الشرائط على
مذهب القبيه اما ان يكون هو الوضع او العلاقة والوجه الاسلم سبق الاجزاء من استعمال الشارع لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مع الجميع منه من الشرائط
لاجل اشتمالها على الدعاء او مناسبتها الدعوة بعضها هو المطلوب بما استدل المحكم بيانه للمبادرة المعاني المستحدثة بما يتوهم الدواعي على التعبير
عنها بسبيل المجاز انها لفظ المستغنى عن نصب القرينة وهو وان كان في مقام التأسيس لا باس بها السادس انه يظهر من
اخبار الائمة في بيان معاني هذه الالفاظ للسائلين في مقام انشاء الحكم انها كانت حقيقة فيها كقوله ع افتتاحها التكبير واخرها التسليم ونحوه كان ظاهر تحديدها
من حيث هي بماهيتها في الصلوة وثانيا ان غاية اثبات الوضع في زمان الائمة لو كان اصطلاح الشارع مخالفا الاصطلاح عرف المتشرعة لوجب على الرواة الضبط
ولو وصل الينا ولو لا ان الضبط الازم لو كان الحكم مخالفا للاصل من الخلاف مع اصطلاح المتشرعة يكون موافقا اللغة الموافقة لا اصالة عدم النقل وقد
ايضا مثله لو كان مخالفا الاصطلاح الحاصل للعقد لوجب على الرواة الضبط الاصطلاح على سبيل ممنوع وان كان المراد
على سبيل الاعم من تعليم الوضع ولو على سبيل الاستعمال الجموع على حمل الالفاظ عليها عند التجرد والثامن قوله ص صلوا كما
رايتموني اصلي الا ان هو ارادة المستحدثة لا التركيب لا الدعاء والظاهر الحمل الحقيقة يستفاد منه هو كونه
في مقام تعليم المخترع في مقام بيان للمطلق هو التاسع الاجماع على توقيفية العبادات ولو كانت
باقية على المعاني الاصلية لكان المرجع فيها هو العرف واللغة كون العبادات المطلوبة توقيفية اثبات الاستعمال في المستحدث لا الوضع للعاشر
الاجماع على ثبوت المستحدث على سبيل المجاز التبادر في زمان المتشرعة في زمان الشارع
ممنوع في زمان الشارع الا ان المستحدث لان هذا الوضع اما ان يكون تعيينيا حاصلا من كثرة
الاستعمال واحتمال استعمال الشارع هذه الالفاظ في غير هذه المعاني ثم حصول الاستعمال من غيره من بعد زمان الشارع الى ان وصل الى حد الحقيقة بعيد جدا ولا يخفى
على الخبير البصير وجه الاول والثاني والثالث والرابع والخامس يثبت المستحدث والاستعمال فيه والوضع له والسادس والثامن والتاسع
والعاشر انما يثبت المستحدث والاستعمال في المعنى الاعم ولا يخفى ان من هذه الادلة هو الالفاظ المتداولة التي يثبت فيها الحقيقة المتشرعة سواء
كانت من العبادات او المعاملات الادلة الرجوع الى الاصل العدم ذكر اقوال
القول بالتبعيض الحقيقة المتشرعة الا ان الشارع قد استعمل بوضع تلك الالفاظ في المعاني الجديدة لم يستعملها في
المعاني اللغوية والغالب ثبوت الوضع استعمالها في المعاني الجديدة اكثر من استعمالها في المعاني اللغوية
الثاني الاستقراء بان الالفاظ العام البلوى قد ثبت فيها الحقيقة المتشرعة الا ان المشكوك الاعم الاغلب
الثالث عدم القول بالفصل القول بالفصل موجود الرابع التبادر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة التبادر لا يثبت المدعى الاجماع المركب
ظاهر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة بان كل من قال بالوضع فيها الاجماع على حمل اللفظ الوارد في الكتاب والسنة عليها مع التجرد وهو لا يتم الا بالوضع
كما عرفت في الدليل الاول ومنها القول بالوضع التعييني فاسدة اما الاصلين كما عرفت على اثبات الوضع
التعييني سيما الاجماع على الحمل على المعاني الجديدة من دون الناسخ الجاز على النقل اما ان يكون هو الاصل او
الغلبة والاول قد عرفت الجواب عنه واما الثاني غلبة المجاز على النقل في مثل هذا الاستعمال سيما الغالب فيه
ثبوت الوضع العرف التعييني في المنقولات المنقولات في العرف الخاص الغالب فيه هو التعييني
كما عرفت وثانيا بان هذه الغلبة لا تكون ومنها القول بنفي الوضع مطلقا الاول الاصل والثاني قوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه لسان القوم قبل بعثة الرسول كان هو المعنى اللغوي الثالث قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا الرابع انه لو ثبت
لكان منقولا الينا اما بالتواتر او الاحاد والثاني غير حجة والاول الخلاف وعن الثاني لسان القوم هو المعاني الجديدة
وثانيا جعل لسان القوم في زمان الشارع هو المعاني اللغوية موقوف على الدليل الاصل الجواب عنه
ان الاية ظاهرة في نفي الحقيقة الشرعية وما ذكر اقوى منه وعن الثالث المقصود الفاظها بالعربي لا بالفارسي ولا بالتركي وهو اعم من كون الواضع
الاول هو العرب او غيره وثانيا باب العلاقة المراد جميع القران لوقوع بعض الفاظ غير عربي فيه كالسجيل والقسطاس المراد هو الاغلب
او كونه اسلوبه عربيا ويكفي للانتساب لا يحتاج الى اجتماع جميع اهل العرب في الوضع وعن الرابع فاولا بان التواتر لا يكون منافيا للخلاف
وثانيا بان الاحاد حجة الثابت هو الحقيقة المتشرعة ومنها القول في المعاملات ولا يخفى
من وجوه الادلة الاصل الثاني الاستقراء لان الغالب في المعاملات هو الابقاء على المعاني الاصلية المشكوك بالاعم الاغلب ولان المشكوك
من الاستقراء وثانيا ان هذا الاستقراء معارض باستقراء اخر وهو ان الغالب في المتداول ثبوت
الوضع ويلحق به المشكوك الالفاظ المعاملة المتداولة مما ثبت فيها الحقيقة المتشرعة كالطهارة والنجاسة والعقد والنكاح وامثالها والثاني اقوى
الثالث الاجماع على توقيفية العبادات على الوصول من الشرع والاجماع على عدم توقيفية المعاملات وكون المرجع فيها هو العرف واللغة وفيه ان
ادعاء الاجماع على عدم توقيفية المعاملات الاجماع على كون المراد بعض المعاملات هو المعاني الشرعية الحمل عليها عند التجرد كما ذكرنا وهذا يكشف عن
كون الاطلاق غالبا بان الغالب في المعاملات على المعاني الاصلية دون العبادات في الثاني التوقيفية دون الاول مع ان الاجماع ممنوع

اصل في ان ثمرة القول ببطلان مذهب الباقلاني والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات مخترعة فهل يكون المخترع هو العبادات الصحيحة اعني الماهية الملتئمة
من الاركان والاجزاء مع الشرائط او الاركان والقدر الجامع بين الصحيح والفاسد اعني الاركان او الصادق عند العرف لا بشرط شيء ولا يكون منافيا الا انه قيد بشرط
وعند ثبوت الصحة او تحقق معه يكون صحيحا ولو تحقق بدونه يكون فاسدا بحيث يكون الاتيان معه وبدونه صحيحا ان كان الدليل على الوجوب لفظا مطلقا مع شرائطه
كما سيأتي وسيجيء توضيح المطلب قبل الخوض فيه يقتضي التكلم في مقامات **المقام الاول** في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في امور الاول في ان هذا النزاع اعني الصحيح
والاعم هل يتفرع على القول بالوضع في الحقيقة الشرعية او على استعمال اللفظ في المخترع ولو مجازا او على اصل المخترع مع قطع النظر عن الاستعمال فيه او يتفرع وان كان على
القاضي من القول بنفي المستحدث الحق ان النزاع لا يكون متفرعا على مذهب القائلين بنفي المستحدث لان الباقلاني لم يكن عبادة صحيحة او فاسدة عندهم او كون التعبير ولفظا
عند القائلين بثبوت المستحدث بل لان اللفظ عندهم كان باقيا على المعنى اللغوي فيحمل على اطلاقه وعمومه ولو حصل الشك في الحاق شيء من جانب الشارع اليه
مع عدم القرينة يكون ان الاصل عدم التقييد ويحمل على كون المراد هو نفس الدعاء لا بشرط شيء لبطلانه ذكر اللفظ الظاهر فيه مع ارادة خلافه اعني كونه معينا
بوجود شيء او خلوه بعده مع عدم نصب القرينة وبعد البيان يكون صحيحا الصلاة الصغرى اعني الدعاء بدون المشكوك فيه وكل دعاء مطلوب لاطلاق الامر الا ان هنا
لا ينافي تحققها في اي فرد سواء كان مع وجود المشكوك فيه او مع عدمه فيما كان الدليل الدال على الحكم مطلقا واما لو كان الدليل الدال على الحكم مجملا كما لو تحقق الاجماع
على وجوب الصلاة مع الاختلاف في الحاق الشيء اليه فلا يصح القول بنفي السورة من حيث الاطلاق كما على فرض القول بثبوت المستحدث على الوجه الصحيح او الاعم وذلك لان
الصلاة ولو كان كان متحققا الا ان الصلاة لا يستلزم كونه صحيحا او مطلوبا الا ان يتحقق في المقام كلية الكبرى مع اجمال الدليل لم تكن الكلية موجودة لان الدعاء المطلق
بالاجماع فلو حصل الاختلاف في انه مع السورة ام لا وكيف يمكن القول بكون الثاني مطلوبا وصحيحا بالاجماع حتى يكون الاتيان صحيحا بنفي الكلام على فرض القول بثبوت
المستحدث ثم هل يتفرع على القول بثبوت الوضع للمستحدث او الاعم منه ومن الاستعمال المجازي يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول انه على فرض عدم الوضع يكون اللفظ
مبينا فلا يحتاج الى هذه المسألة لانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى اللغوي وبنفي المشكوك فيه بالاصل كما مر ومع القرينة المعينة فالامر واضح ولا يحصل الشك في
مع معرفة القرينة المفردة المعينة فلو حصل الشك في شيء لم يعلم ان المراد المستحدث المركب من جميع اجزائه لا بشرط شيء او يحمل على الاول لكونه اقرب الى الدعاء ومعه
ينفى المشكوك فيه مطلقا كما على مذهب القائلين بنفي المستحدث ولا يلزم هذا على فرض كون النزاع في الوضع لان الموضوع له عند القائلين بالصحيح مجمل في صورة الشك معه
يحصل العلم بوجوب الصلاة بدون المشكوك فيه حتى يصح التمسك بالاطلاقات وباصالة عدم التقييد الثاني ان النزاع لو كان في الاعم من الوضع والاستعمال يلزم على القائلين
بالصحيح نفي الاستعمال في الاعم مع وجوده في الفاسد كما هو بديهي لفساد العقود والاستعمالات كثيرة كقوله دع الصلاة ايام اقرائك واما لو كان لا يلزم هذا على فرض جعل النزاع
في الوضع لان القائلين بالصحيح يقولون الوضع للاتم لا الاستعمال في الاعم وهو لا يكون منافيا للاستعمال المجازي الثالث تمسك الطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب
وصحته وكلا هذين انما يكون من امارات تشخيص الوضع والعدم لا من امارات تشخيص الارادة والاعم الرابع عنوانهم في المسألة من ان هذه الالفاظ هل هي اسام للصحيح
او الاعم ولا ريب في كون الظاهر من الاسم هو الوضع اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه كلها فاسدة اما الاول فلان القرينة قرينة اعتبار لا يكون معينة اصلا واجماعا
يكون المستحدث المراد مجملا بدون المشكوك فيه ويحتاج الى هذه المسألة فعلى فرض هذا القول بالصحيح لا يصح التمسك بالاطلاق وباصالة العدم بخلاف القول بالاعم
فرض الشك في الجزئية والشرطية لصحة الصدق واما الثاني فلان القائلين بثبوت المخترع على تقدير الصحيح مجازا يقولون بانه مجاز لغوي في غير الصحيح من اقسام الفساد
كالصلاة بدون الركوع او بدون التشهد واما الذي مجازا لغوي الا انه لم يكن مخترعا من جانب الشارع وهم لا يمنعون عن المجاز في غير المطلقة واستعمال الشارع فيه انما
يقولون ان الصحيح هو وجزء من المجازات لا يكون معتبرا فيه والمستحدث هو الاقرب من المجازات بعد تعذر الحقيقة هذا واما الثالث فلان التمسك بالتبادر انما هو لاثبات
الحقيقة المتشرعة موجبا لها كاشفا عن المستحدث عند الشارع باصالة تشابه الازمان وعدم النقل والتغيير بالاجماع المركب لان كل من قال بكون الحقيقة المتشرعة هو الصحيح
قال يكون مستحدث الشارع اياه هو سواء كان على سبيل الوضع ام لا والا فكيف يمكن التمسك بالتبادر لاثبات الوضع في زمان الشارع واما الرابع فلان هذا العنوان
انما يكون من القائلين بالوضع لكونه اغلبهم عليه مع ان ادعاء الاسمية في زمان الشارع ممنوع وفي زمان المتشرعة مسلم وهو يجتمع مع القول بكون المستحدث مجازا في
زمان الشارع كما مر على ان بعض من عنون هذا العنوان صرح بان النزاع انما هو في الاعم كيف كان فانما يتفرع على فرض القول بثبوت المستحدث من ان المستحدث
المخترع هل يكون هو الماهية الملتئمة من الاركان او من الاركان والاجزاء او منها ومن الشرائط وهو يجتمع مع كون اللفظ موضوعا له او لا مدخلية له من هذه الجهة
باللفظ والاستعمال فكيف بالوضع وهو بديهي الثاني في ان المراد بالصحة ما هو فاعلم ان الصحة في اللغة والعرف العام هي بقاء الشيء على آثاره الذاتية وفي الاصطلاح في
المعاملات عبارة عن ترتب الآثار وفي العبادات اختلفوا فيها فذهب المتكلمون الى انها عبارة عن موافقة الامر وذهب الفقهاء الى انها عبارة عما يسقط به القضاء اما
شان الفقهاء والمراد بالاول هو الموافقة للامر الظاهري والمراد بالثاني هو ما يكون مسقطا للقضاء عن الامر الواقعي كما يظهر من ثمرتهم في ان من صلى صلاة مع الطهارة
المستصحبة ثم كشف الخلاف فهو صحيح عند المتكلمين ولا يكون صحيحا عند الفقهاء ومن فرعه عدهم من صلى صلاة صحيحة واتى بها على من صلى الصلاة المفروضة
فذمته برية على مذهب المتكلمين دون الفقهاء والنزاع هل يكون في اصل تشخيص المصطلح عليه او يكون لفظيا بمعنى انهم متفقون على كون الصحة عبارة عن ترتب الآثار
وهو في العبادات انما هو بعد حصول الامتثال لكنهم اختلفوا في ان الامتثال هل يكون حاصلا بالعمل المعتقد لا فيقال المتكلمون بكون الاعتقاد له مدخلية
في اصل الاحكام وبعد حصولها ليس تكليف الواقع سواء عند تبين كون امتثالا صحيحا وبعد تبدل الاعتقاد يكون حكما متبعا اصلا اخر ويقول الفقهاء
بعدم مدخلية الاعتقاد في اصل تعلق الاحكام وانما هو مرآة للواقع فبعد كشف الخلاف لا يكون اتيانا بالحكم والمأمور به فلا يكون امتثالا ولا صحيحا والحق ان كلا منهما
لا يخلو من بعد اما الاول فلان شان المتكلمين هو التكلم عن المطابقة على الوجه المطابق مع الشرع ولا يكون من شانهم التكلم في تشخيص المعنى واما الثاني فلان لازم كونه
كل المتكلمين قائلا انما نقضوا لفظها مقابلة بالتخطئة ولكن يمكن دفع البعدين اما الاول فلان تشخيص المعنى صادر منهم في بعض المقامات واما الثاني فلانه لا بد

القول بالتشويش لجواز كونه بهما بل بين الصحة من باب الاجزاء او من باب التصويب لا التلفيق وكيف كان لا يكون المراد هنا هو موافقة الامر وانما يسقط به القضاء
لا انه لزم عدم جريان النزاع في اغلب المعاملات لعدم الامر فيها غالبا حتى يتصور الموافقة او المسقط بل المراد ان اللفظ هل يكون موضوعا للماهية الملتئمة من الاركان
والشرائط والاجزاء بحيث كل ما يكون له مدخلية في ترتب الاثار بحيث لو اتى به المكلف يتحقق الاثر وهو المعبر عنه بالصحيح سواء كان في المعاملات او العبادات او لا بل يكون هو موضوعا
للاعم القابل لان يتحقق في ضمنه شيء يتحقق به الاثر لا واما ان يكون المامور به هو ما يعتقد او نفس الشيء فكل على مذهبه ومما ذكرنا ظهر ان الصحة ليست كالحلية في الموضوع له
في المطلوب بل انما تكون هي من لوازم فعل المكلف هذا هو المراد بالصحيح والمراد بالاعم هو الوضع للجامع القابل لان يتحقق في الفاسد او الصحيح واما كون الجامع هو الاركان
او المعاني عند العرف فخلاف فيه الثالث في الالفاظ يظهر من تخصيص عنوان بعضهم بالعبادات عدم جريان النزاع في المعاملات ما بناه على عدم ثبوت المستحدث فيها او بنا
على ادعاء الاتفاق على كون المستحدث فيها هو الاعم لكن الحق ان النزاع يجري في المعاملات ايضا فيما ثبت فيه المستحدث وذلك لان القول بعدم جريانه لو كان بناء على
عدم ثبوت المستحدث فيظهر بطلانه بما مر في الحقيقة الشرعية ولو كان بناء على ادعاء الاتفاق على كون الفاظ المعاملات موضوعة للاعم فهو ايضا فاسد لعدم
الفرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة والاتفاق ممنوع بل يظهر من الشهيد في ذلك وقوع النزاع فيها ايضا كالعبادات حيث قال لو تنازع الرجلان فقال احدهما
اشتريت منك الشيء الفلاني فقال الاخر بعتك لكن فاسدا قدم قول القائل بعت صحيحا لانه اعترف بالبيع لان البيع حقيقة في الصحيح وقوله فاسد بعد ذلك يكون انكارا بعد
الاقرار **المقام الثاني** في الفرق بين هذا البحث ومبحث البراءة والاحتياط لكون الكلام في المقامين في صورة الشك في الشرطية او الجزئية او المانعية في ماهيات العبادات
والمعاملات وفي البحث الاتي في الشك في الوجوب او التحريم مطلقا نفسيا او مقدميا من الشك في الركنية والجزئية والشرطية والمناسب ان نذكر فيه امورا **الامر الاول**
في الفرق المذكور فاعلم ان الفرق ان الكلام في هذا البحث انما هو في صورة الشك في ماهيات العبادات والمعاملات من الشك في مدخلية شيء ركنا او جزءا او شرطا او مانعا او
ثبوت المدخلية مع الشك في كونه على وجه التقييد او التوصل او الشك في كون المدخلية مطلقا او حال العمد فقط وكان الشك فيهما معا والفرق انما هو بالاجمال
والبيان في الصغرى على القول بالصحيح مع الشك مطلقا بل لان المشكوك لا يحصل الصغرى اعني هذه صلوة لجواز دخول المشكوك في الصلوة [illegible] ومع
الاجمال لا يصح التمسك بالاطلاق على فرض وجوده مع شرائطه ومع الاجمال يرجع الى مسئلة البراءة والاحتياط لانها عنوان لبيان الحكم الظاهري في الجهالات والشبهات
من البراءة او الاحتياط بخلاف القول بالاعم لا دخل في مثل الشك في الشرطية والجزئية والمانعية فانه يدعي المشكوك الصغرى حاصلة بانها صلوة [illegible] لو كان
الاطلاق في البين اعني كون الحكم ثابتا للفظ المطلق مع شرائطه من التواطؤ وعدم ورود [illegible] حكم اخر وانتفاء المعارض المساوي او الاقوى يحكم بعدم وجوب
المشكوك لا على القول بعدم التقييد كما لو قال اغتسل بالماء ولم يرد تقييد بالثلج فمطلق الماء بدون [illegible] والماء في اي [illegible] وصف وزمان ومكان تحصل [illegible] في الاطلاق
ولا على القول بعدم تقييده [illegible] يكون الاطلاق مقتضيا [illegible] وهو اجتهادي يتقدم على القاعدة وان قلنا بالاحتياط ثمة الامر في الجهالات والمقام لا يكون مجالا لبيان
الصغرى والكبرى معا في البحث الاتي انما هو في الجهالات والشبهات سواء كان في الموضوع كما ذكرنا او في الحكم كما لو كان الدليل مجملا من الاجماع والاطلاق مع انتفاء احد شرائطه
[illegible] كان على مذهب الاعمي ايضا كذلك لانه يدعي ان المشكوك وان كان صدق الموضوع مبنيا [illegible] معلوما لانه يدعي ان المشكوك [illegible] الا ان الصلوة عنده اعم من الصحيح والفاسد
[illegible] الى الدليل يثبت الكلية الكبرى بانها مطلقا [illegible] والغرض كون الدليل مجملا [illegible] الاجماع على وجوب الصلوة واختلفوا في انه مع السورة ام
لا [illegible] انه لا يصح [illegible] بدون السورة صحيح الاجماع لاختلاف المجمعين او اللفظ المطلق مع انتفاء شرائطه [illegible] لا يثبت كلية الكبرى حتى [illegible] صحتها مطلقا
وبعد حصول الاجمال في الموضوع او في الحكم لا يمكن القول بالتمسك بدون المشكوك ويندرج تحت البحث الاتي في القاعدة في الشبهة الشرطية والجزئية والمانعية هل البراءة
وعدم وجوبه ظاهرا الى ان ثبت وجوبه او الاحتياط ووجوب الاتيان به ظاهرا الى ان ثبت عدم وجوبه **الامر الثاني** فان القول بالصحيح هنا هل يلزمه القول بالاحتياط
ثمة في صورة الشك في المدخلية من الشرطية وغيرها او لا والقول بالاعم هل يلزمه القول بالبراءة ثمة ام لا والحق عدم الاستلزام لان على القول بالصحيح يلزمه عدم صحة التمسك
بالاطلاق على نفي المشكوك فيه سواء كان هناك اطلاق [illegible] لما عرفت من اجمال الصغرى ومع حصول الصغرى للقاعدة الفقاهية نفي المشكوك من انه لا يعلم وجوبه بعد الفحص ويندرج
في البحث الاتي من ان المجهول ما لا يعلم مقتضى القاعدة البراءة وعدم وجوبه ظاهرا او الاحتياط ووجوبه ظاهرا ولا يلزم من اختيار الصحيح هنا اختيار لزوم الاحتياط ثمة [illegible]
فيما لا يعلم وجوبه مطلقا بناء على اختياره قاعدة البراءة ثمة لانه على البراءة ان كان [illegible] في ادلة الاحتياط لزوم الاحتياط ان كان صحيحا وعلى القول بالاعم [illegible] الاركان في صورة
الشك في غير الركنية يكون الموضوع حاصلا مبينا من غير المشكوك والصغرى حاصلا من انه بدون المشكوك صلوة وان كان الاطلاق في البين مع شرائطه [illegible] يحكم بعدمه بالاطلاق
والا فعدم القرينة على التقييد هو دليل اجتهادي لا ربط له بمسئلة البراءة والاحتياط اللتان هما قاعدتان فقاهيتان يعمل بهما في صورة الاجمال وعدم الدليل فلا يلزم
من اختياره الاعم هنا اختيار البراءة ثمة كما ظهر **الامر الثالث** في ان الثمرة في هذه المسئلة هل تكون متفرعة على القول بالاحتياط ثمة دون البراءة او تكون متفرعة
على المذهبين والحق ان الثمرة في هذه المسئلة اعني لزوم الاتيان على فرض الصحيح وعدمه على فرض الاعم انما يتفرع على من ذهب من القائلين بالاحتياط ثمة ولا يتفرع على مذهب
القائلين بالبراءة ثمة اما الاول فلان القاعدة الاولية عنده ثمة لزوم الاحتياط في المجمل وبعد اختياره الاعم هنا وجود الاطلاق مع فرض تحقق الصغرى بدون المشكوك فيكون
مقتضى الاطلاق عدم الشرطية وعدم لزوم اتيان المشكوك فيه وهو مقدم على قاعدة الاشتغال لكونه اجتهاديا والثاني فقاهيا واما لو قلنا بالصحيح هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق
لما عرفت من اجمال الصغرى وتكون القاعدة الاحتياط سليمة عن المعارض مقتضية لوجوب اتيان المشكوك واما الثاني فلان القاعدة الاولية ثمة عنده البراءة وعدم
لزوم الاتيان الا اذا دل الدليل على الثبوت [illegible] فلو وجد الاطلاق مع القول بالاعم فيكون هذا معاضدا للقاعدة الاولية المقتضية لنفي المشكوك واما لو قلنا بالصحيح
هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق وتكون القاعدة الاولية مقتضية لنفيه فالفرق انما هو في المشكوك فيه على الاعم يكون بالدليلين الاجتهادي والفقاهتي وعلى الصحيح يكون بالدليل
الواحد اعني الفقاهتي فقط **المقام الثالث** في الاقوال قول بكون المستحدث هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرائط بدخول التقييد
[illegible] بدون القيد والنسبة بين الصحة والفقه على هذا المذهب تكون مساوية [illegible] وهو المسمى بالصحيح بالمعنى الاخص وقول بكونه هو الماهية الملتئمة من الاركان

او الصادق

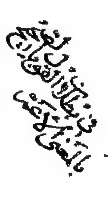
او الصلاة تعد العرف الا بشرط شئ والشرائط والاجزاء ملحقتان بالموضوع في مقام الطلب لا في اصل الوضع له فيكون ثمرة الخلاف في المطلوب لا في الموضوع له وعلى هذا
المذهب لا يكون التصديق مستلزما للمؤثرية لتحققه في ضمن الفاسد وهو المسمى بالاعم بالمعنى الاعم وعلى كون هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء لا بشرط شئ والشرائط
ملحقة بالموضوع له في مقام الطلب وهو صحيح من حيث الاجزاء واعم من حيث الشرائط وهو المسمى بالاعم بالمعنى الاخص او بالصحيح بالمعنى الاعم **المقام الرابع** في الثمرة فبين الاول
والثاني صحة التمسك بالاطلاق واصالة عدم التقييد على نفي المشكوك فيه على القول الثاني دون الاول في صورة الشك في الجزئية والشرطية على فرض كون المراد بالاعم
هو الاركان ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الركنية وتظهر الثمرة بين الاول والثالث صحة التمسك بالاطلاق على الثالث دون الاول في صورة الشك
في الشرطية ومشتركان في صحة عدم التمسك به في صورة الشك في الجزئية والركنية وبين الثاني والثالث صحة التمسك بالاطلاق على القول الثاني دون الثالث في صورة الشك
في الجزئية ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الركنية ومشتركان ايضا في صحة التمسك به في صورة الشك في الشرطية هذا على فرض كون المراد بالاعم هو
الاركان في مقابل الاعم على فرض كون المراد به هو العرفي وما يمكن الاستدلال به على نفي الثمرة سيجيء ذكره في طي الادلة وبيان فساده **المقام الخامس** في بيان ما يتوقف عليه ثم
لا اثبات الصحيح والاعم في زمان الشارع وما يمكن الوصول به الى المستحدثين وهو امور الاول الحقيقة المتشرعة بناء على عدم تمكن التمسك بالاطلاق في زمان المتشرعة بالامارات
عيرهما من كونها حقيقة في الصحيح والاعم بجعلها كاشفة عن كونه المسمى في زمان الشارع ذلك والدليل على الحجية الاول الاجماع العملي فانه لا نزاع في كون بناء العلماء قديما
وحديثا على التمسك بالامارات الى ابتداء وصحة التمسك بامثالها لاثبات الصحيح والاعم مع عدم انكار احدهم في اصل حجية الامارات طرا وادعى بعضهم خلافه فادعى آخر
كان يقول الحجة بان المتبادر هو الاعم ويقول الاخر ان هو الصحيح هذا يكشف عن رضائهم بحجيتها ولا ريب ان مقصودهم ليس تشخيص الحقيقة المتشرعة من حيث هو لعدم كونه مثمرا
الفائدة في كلام الشارع الذي هو المقصود بل كان مقصودهم جعلها كاشفة عن المسمى في زمان الشارع الثاني انه لو لم يصح جعلها كاشفة للجائز جعل الحقيقة العرفية
العامة كاشفة عن اللغة والتالي باطل بالضرورة وهو واضح فكذا المقدم اما الملازمة فلاشتراكهما في التوقيفية واحتمال حصول التغير بين الزمانين الثالث اصالة عدم
النقل على فرض القول بالوضع في زمان الشارع واصالة عدم التغير لا الاستعمال على فرض القول بكون استعمال اللفظية في المستحدث مجازا الرابع الاجماع المركب فان كل من قال بالثبوت
المستحدث في زمان الشارع قال بانه صار حقيقة في زمان المتشرعة الخامس انسداد باب العلم في طريق الاثبات لندرة الاخبار المتواترة والاجماع وقلتهما في طريق اثبات
المستحدث ووجه المنع هو اتفاق العلماء على توقيفية العبادات حكما وجه التخصيص لكون اللغات ايضا توقيفية الا ان يكون الفرق عندهم جواز ثبوت الثاني بالعرف
العام وعدم جواز اثبات الاول الا بالاخبار الحاصلة منهم لان معنى التوقيفية هو السماع منه والجواب منه ان وجه التخصيص هو التنبيه على حصول التغير في الفاظ العبادات
من نقلها الى المعاني المستحدثة وعدم كونها كسائر الالفاظ التي تكون باقية على المعاني الاصلية وبكون وجه المغايرة جواز حصول العرف العام كاشفا عن اللغة في سائر
الالفاظ دون الالفاظ المعهودة وقولهم بان معنى التوقيفية هو السماع منه ممنوع بان السماع اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة مما ثبت حجيته نجعله كاشفا عن كل
من الامارات ان الاخبار والاجماع والكتاب ببينة والسنة مع الامارات ثالث الاصل الاعتباري يعني اصالة الاشتراك المعنوي اصالة عدم ملاحظة الزائد لان كان المركب من المركبات الخارجية
كما في المقام وسيجيء توضيحه انشاء الله **المقام السادس** في بيان الاصل وهو مع الاعمي من وجهين الاول ان لفظ الصلوة قد استعمل في الفاسد والصحيح من جهة العلم بكون الاستعمال
فيهما على سبيل الخصوصية مع وجود الجامع في البين فالاصل فيه هو الوضع للجامع اما بالنسبة الى الحقيقة والمجاز فلغلبة الاشتراك المعنوي اما بالنسبة الى الاشتراك اللفظي
فللغلبة ولاصالة عدم تعدد الوضع سيما هنا لانه على فرض القول بالوضع للصحيح يعني الماهية المركبة من الاركان والاجزاء والشرائط تختلف بالنسبة الى الصلوة من الصبح
والظهر وهكذا وحال المكلفين كالحاضر والمسافر والعاجز وغيرها فلا يكون بينها جامع قريب لكون صلوة الصبح بشرط عدم الزايد وصلوة الظهر بشرط الزايد وصلوة
العاجز بشرط الكيفيات المخصوصة وصلوة غيره بشرط الكيفيات المضادة للاولى ومعه لا يكون جامع في البين ومع لابد اما من القول بالاوضاع المتعددة بحسب المركبات المختلفة
او القول بكونه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص على الاول يلزم القول بالاشتراك في الماهيات وان لوضاع في الصلوة بحسب اختلافها ولم يقل به احد والثاني ايضا كذلك لان الغالب
في الاسماء المستقلة في الدلالة وفي تعيين المتعلق هو على سبيل الوضع العام والموضوع له العام او على سبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص مع ان القول بكونه من باب
الوضع العام والموضوع له الخاص موقوف على وجود جامع قريب في البين وقد عرفت عدمه الثاني على مذهب بعض المستحدثات كالصلوة مركبة من الاجزاء الخارجية
وملاحظة الهيئة الملتئمة من هذه الاجزاء الخارجية مثل المعجون الاختراعي او الوضع لهذا الخارج او الماهية الذهنية المنتزعة منه موقوفة على تحقق الملاحظة السابقة بالنسبة
الى الكل من حيث هو واضح فانا شككنا في تحقق ملاحظة بالنسبة الى ما هو في الادخال في اصل التركيب فنجري اصالة العدم ولانها الحكم بكون المخترع هو الاقل فالمقام كذلك كما لا يخفى
فتدبر نعم في البسيط الخارجي عند العرف مع كونه مركبا عقليا كالماء المركب من الماء والهواء والتراب والنار لو شككنا في وضع اللفظ بازاء الاوليين او المجموع فلا تجري
اصالة العدم وذلك لان هذا المركب لكونه بسيطا خارجيا يحتاج الى التفات واحد ولا يكون محتاجا الى التفاتات المتعددة بالنسبة الى الاجزاء العقلية بل ربما يكون
الواضع جاهلا بها او بوضع اللفظ بازاء هذا البسيط عند الالتفات الاجمالي حد وهذا الالتفات الواحد متيقن والشك انما يكون في محل الالتفات من انه هل
هو المركب من الاوليين في العقل او المجموع ومعه لا يجري الاصل لكونه شكا في الحادث ولا يكون الزائد من الالتفات فاحد محتاجا اليه حتى يصح التمسك بالاصل
فتدبر **المقام السابع** في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مطالب وهي الاول ملاحظة الدليل بالنسبة الى القول بالصحيح بالمعنى الاخص اعني كون المسمى
هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرائط والحق فساد هذا القول وذلك لوجوه الاول الاصل وقد مر تقريره بالوجهين الثاني صحة التقسيم
عند المتشرعة الى الصحيح والفاسد الى المجتمع مع الاجزاء وعدمه وكذلك الشرائط من غير حصول المنافرة والاصل فيه وضع اللفظ للجامع الثالث عدم حصول التكرار عند المتشرعة
في قولهم صلوة صحيحة وعدم حصول التناقض كذلك في قولهم صلوة فاسدة وهو دليل على الوضع للجامع الرابع صحة الكلام عندهم في قوله يشترط في الصلوة الطهارة من
دون لزوم التجريد وكذا الامر في كل جزء وشرط في القبلة والستر وامثالهما وكذا في عد الشرائط لغير الصلوة وهو دليل على عدم الوضع للشرائط والاركان اللازم حصول
التجريد لكون مفاد الكلام ان للصلوة مع الطهارة طهارة وهو فاسد ويلزم التجريد حتى يصح الكلام وهو غير لازم عندهم جزما الخامس الاطراد فانا متى نطلق لفظ الصلوة

يتحقق في كل واحد من الاركان مع كل جزء او شرط في مقام الآتي به التالي وهذا مما يعلم منه يحصل الظن بكون الاستعمال فيها من باب استعمال الكلي في الفرد لا من باب كونه حقيقة في
الاول ومجازا في الثاني في الاخلال بما يعتبر والا لتحقق التخلف كما في ساير المجازات الثاني انه من عدم التبادر فان المتبادر من الصلوة المجردة عن القرينة لا يكون هو ما اشتمل على
مجموع الاجزاء والشرايط بل المتبادر منه هو المتعارف في عرف العرف وهو ما اوله التكبير واخره التسليم ولذا لو انتفى بعض الشرايط او الاجزاء من الطهارة او فساد القراءة
او الوضوء او الستر وهكذا من غير تبادر المشتمل على جميع الاجزاء والشرايط من الستر وطهارة الثوب والبدن من الحدث والخبث كيف ولو كان المتبادر هو الصحيح كان اللازم
عدم صحة التقسيم وحصول النقض والتكرار والتجريد وغير ذلك من المفاسد التي ذكرناها ولو كان كذلك لكان القايل باني صليت بعد ظهور فساد صلوته كاذبا عند العرف وليس كذلك
قطعا وايضا لكان المتبادر من قول القايل ما صليت وما توضأت هو الاخبار عن نفي تحقق العمل الصحيح بحيث لم يعلم كونه ممن تحقق منه العمل الفاسد لم يعد كاذبا
عند العرف وليس كذلك لانه كاذب عرفا الثالث عدم صحة السلب فان من صلى مع عدم الطمأنينة او لم يأت بمتعلق الشرع لا يصح ان ينفي انه لم يصل ولا تكون هذه صلوة
ويصح ان يقال انها ليست بصلوة صحيحة وهو امر واضح الثامن الاجماع العملي من المتقدمين والمتاخرين من التمسك بالاطلاقات الواردة في الوضوء والتيمم والصلوة و
الزكوة والبيع وامثالها في مقام الشك في الشرطية والجزئية وامثالها بغير ما علمنا من غير منكر من هذه الجهة وهذا لا يصح الا على مذهب الاعمي لان الالفاظ لو كانت موضوعة
للصحيح من الشرايط والاجزاء ففي صورة الشك في الشرطية وامثالها انما يحصل الشك والاجمال في الصغرى ويلزم عدم صحة التمسك بالاطلاق كما مر ولكن فيه منع الاجماع
لانه من الصحيحي هو العمري وانهما ولم يتمسك بالاطلاق في المستحدثات وكذا غيره ممن نزل عن بعض المتاخرين الا ان يقال بعدم صحة وبان مخالفة لا ينفي الاجماع التاسع انه على
القول بالصحيح يلزم عدم ورود التقييد في الالفاظ المطلقة المعهودة لان كلما ثبت شرطيته او جزئيته وهكذا فهو يكون قيدا للمفسر وهو خلاف الغلبة لان الغالب في المطلقات
التقييد بخلافه على القول بالاعم فانه ح يكون تقييدا للاطلاق وهو موافق للغلبة العاشر الاستقراء وهو من وجهين الاول ان الغالب في ارباب الصنايع حصول التخلف
في اصل مخترعهم مع مطلوبهم سيما فيما اختلف المطلوب بحسب اختلاف الاحوال كما مر ولو في كيفيته او زمان بمعنى ان الغالب فيهم ثبوت الاحتياج منهم ثم في مقام الطلب للحصول
شيئا اخر به او بتقييد وان المستحدث في مقام الطلب شيء من الشرط او الزمان او الكيفية بالنسبة الى حال وعدمه في حال اخر ولو في طلب طلباتهم والتلازم بين مستحدثهم
ومطلوبهم في جميع طلباتهم نادر ومنه يحصل الظن بكون الصانع الذي هو الشارع كذلك في مخترعه وهو ما يتم على المذهب الاعمي لما عرفت من التلازم بين الصحة والمطلوب
على مذهب الصحيحي الثاني ان الغالب في مخترعات ارباب الصنايع عدم دخول الاجزاء التي لا تكون تركها في حال السهو والجهل مضرا في اتيان المطلوب في اصل مستحدثهم وفيه يحصل
الظن بكون الاجزاء كذلك بالنسبة الى مستحدث الشارع كذلك وفيه تامل سيظهر وجهه في مقام تعيين الاعم الحادي عشر ان المستحدثات المعهودة لو كانت هي الصحيحة
للزم كون النهي في العبادات كقوله لا تصل في الدار المغصوبة الا على الحرمة كما يقول به ابو حنيفة وذلك لان الصلوة الموجودة فيها دالة على الصحة وح تعلق التكليف اعني النهي
بذمة المكلف بالنسبة اليها موقوف على كون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيحة في الدار الغصبية والا فكيف يصح التكليف وح يكون الصلوة دالة على الصحة بالمطابقة
والنهي دالا على الفساد بالالتزام ولا ريب ان الاول اقوى وح يجب صرف الثاني عن الفساد وحمله على الحرمة وهو المطلوب وكلاهما دلالته على الصحة خلاف الاجماع وهذا
لو كان باعتبار فساد القول بالصحة فهو المطلوب لو كان باعتبار فساد تقديم المطابقة وكون اللازم تقديم الالتزام فهو خلاف الاصل لان الاصل تقديم المطابقة
لكونها اقوى حتى يثبت الدليل على خلافه ومعه يتعين القول بكون الفساد ناشيا من القول بالصحيح الثاني عشر ان الالفاظ المعهودة لو كانت موضوعة للصحيح للزم
عدم حصول التعارض بين قوله صل وقوله لا تصل في الدار الغصبية لان مفاد صل ح هو الصلوة في غير الدار الغصبية لان من جملة الشرايط هو عدم الكون غصبا وقوله لا تصل
نهي عن موضع خاص للصلوة في الدار الغصبية لا يقال هذا يتم اذا كان الشرط معلوما وهو ممنوع لجواز كونه شرطا في نفس الامر وداخلا في الصلوة وكان بيانه بقوله لا تصل
الخ لانا نقول لو كان كذلك لكان ح قوله صل بالنسبة الى الكون الغصبي والعدم مجملا ويكون قوله لا تصل مبينا ولا تعارض بين الاجمال والبيان والتعارض موجود
قطعا ولا يلزم ذلك على مذهب الاعمي لانه ح يكون من باب الاطلاق والتقييد اللازم حصول التعارض وصرف الاطلاق الثالث عشر الاخبار الواردة في بيان ماهيات
العبادات منها قوله ع اولها التكبير واخرها التسليم ولا ريب ان الشرايط كالطهارة وامثالها خارجة عما بين الاول والاخر ويلزم ح الحكم بخروجها من اصل المستحدث
الرابع عشر بناء العرف في المطلوب الذي قد يزيد وينقص بالنسبة الى الاحوال على كون المستحدث هو الجامع بين ما يزيد وينقص الخامس عشر انه لو كان المستحدث هو
المركب من الاركان والاجزاء والشرايط فتكون الشرايط داخلة في اصل المستحدث لا خارجة عنها وح لا يصح جعلها خارجة على مذهب الصحيح ولا معنى لتسميتها بالشرايط لكون
الكل ح اجزاء مع ان تسمية الشرايط وخروجها عن الماهية اجماعية لا اشكال فيه وفيه ان على فرض القول بالصحيح لا يلزم القول بكون المستحدث هو المركب من الكل لجواز
ان يقول بكون المستحدث هو الاركان والاجزاء لا الاجزاء فقط شيئا كما يقول الاعمي بل مقيدا بالشرايط وح يكون التقييد داخلا والاجماع مع الشرايط الخارج والاصل الشرط
خارجا فتدبر السادس عشر ان القول بالاعم موافق لاصالة البرائة وفيه ان التمسك بها لاثبات الاوضاع فاسد كما عرفت في السابق وهذا غاية ما يمكن الاستدلال
به على اثبات الوضع للاعم المقابل للصحيح بالمعنى الاخص ويمكن التمسك لاثبات القول بالصحيح المذكور بوجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله صليت وتوضأت و
هو الاعمال الصحيحة وغيره ولا منع التبادر والا لكان القائل بذلك بعد ظهور فساد صلوته كاذبا ولم يكن كذلك جزما ولكان المتبادر من قوله ما صليت هو نفي العمل الصحيح
ويلزم لو ظهر انه صلى صلوة فاسدة منها [illegible] الطمأنينة وامثالها كان صادقا عرفا ولم يكن كذلك بل كاذب عرفا فان المتبادر منه نفي سنخ الصلوة وثانيا بان المتبادر
هو الصلوة المتعارفة المشتملة على المستحبات كالقنوت وهي لم تكن معنى حقيقيا اجماعا وضرورة وهو يكشف عن كون التبادر اطلاقيا وثالثا بانه معارض بعدم صحة السلب
عمن صلى مع ترك ذكر او وقعت مما يوجب الفساد وهو اقوى من التبادر كما مر سيما مع اعتضاد التبادر الذي مع ساير الوجوه من صحة التقسيم وعدم لزوم النقض والتكرار
واما ما سلف التكافؤ والتساقط فيكون الاصل سليما عن المعارض لا يقال على فرض تسليم تبادر الصحيح لو كان اطلاقيا انتفى ثمرة مذهب الاعمي اعني صحة التمسك
بالاطلاق في مقام الشك لان المطلقات تنصرف الى الافراد الشايعة وح تنصرف قوله صل الى الصلوة الصحيحة ولا بد من اثبات الصحة اعني هذه صلوة صحيحة كالقول
بالوضع للصحيح وهو في مقام الشك غير ثابت لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه لو كان كذلك لامتنع التمسك بالاطلاق من هذه الاطلاقات اصلا وهو خلاف

الاجماع

الاجماع الثاني بان ناسلنا ان التبادر والاطلاق انما هو الصلوة المتعارفة المشتملة على بعض المستحبات كالقنوت وان كان فاسدا بانتفاء الطمأنينة وامثالها وهي ليست
مما يراعى مما واجماعا وح فيجب الحمل على الموضوع له اعني الاركان لا بشرط شيء لانه بعد تعذر ارادة الفرد الظاهر اعني المتعارف يجب حمله على الصلوة الصحيحة لكونها اقرب لانا
نقول هذا فاسد اما اولا فلان الاقربية اعتبارية لا عرفية واما ثانيا فلان الحمل على هذا اما ان يكون لاجل المناسبة بينها وبين الفرد الظاهر اعني الصلوة المتعارفة او يكون
باعتبار المناسبة بينه وبين الموضوع له والاول فاسد لكونه سبك المجاز من المجاز ولان بعد تعذر الفرد الظاهر يجب الحمل على الموضوع له لان المصادم للحمل كان هو ظهور
ارادة هذا الفرد والمفروض تعذره واذا ثبت ارتفاع المانع يجب الحمل على مقتضى الوضع لوجود المقتضي مع عدم المانع فتدبر والثاني ايضا فاسد لان الحمل على هذا المجاز انما
يصح اذا تعذرت الحقيقة وهي غير متعذرة لعدم مانع لها بالنسبة الى هذا المجاز ح لعدم ظهوره في مقابل الحقيقة فتدبر الثالث ان المسلم من التشكيك في التبادر والاطلاق
انما هو في زمان المتشرعة وهو لا يكون مضرا بالحمل على الموضوع له في زمان الشارع لاصالة التواطؤ واصالة تاخر حدوث التشكيك لا يقال لو كان كذلك
فلا يصح القول باعتبار التشكيك اصلا كما هو مذهب السيد المجيب بان هذا الكلام بعينه في جميع المطلقات المشككة والتالي باطل باتفاق الفريقين لانا نقول اللازم
ممنوع للفرق بين هذه الالفاظ وساير الالفاظ حيث ان الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية كان لها وجود واستعمال عند العرف قبل صدور الخطاب وح يمكن
ان يكون وجود الكلي في فرد اعلى او غلبة الاستعمال فيه وكان ظاهرا فيه قبل صدور الخطاب بل هو كذلك جزما لان الغالب في الوجود هنا كان غالبا في الوجود في زمان الشارع
كذلك لو راس لو لا حق هكذا فاذا صدر الخطاب فلا بد من حمله على الفرد المتعارف بخلاف الالفاظ التي نقلت لها مستحدثة من جانب الشارع فان هذه المسميات قبل زمان
الشارع لم تكن موجودة فكيف بغلبة الاستعمال في فردها او غلبة وجودها في فردها وح يكون التشكيك حاصلا بعد الاصل تاخره حتى يحصل العلم بتحققه
قبل صدور الخطاب وفيه القطع بكون التشكيك حاصلا في زمان الشارع لشدة الحاجة في الاستعمال لتعليم الاحكام والغالب ارادة الزايد على الاركان من الصلوة لا نفس
الاركان من حيث هي وكذا الغالب في الوجود هو المشتمل على الزايد على الاركان فالجواب عنه هو الوجهين الاولين وتزايد بان هذا الكلام انما يصح في المطلقات ولعله في
العموم كما لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا يصح الاجماع على عدم اعتبار التشكيك فيها وفيها ح يتحقق ثمرة القول بالاعم لانه لا يبقى الا الدليل الخارجي بعين ارادة الصحيح ومعه
تنتفي ثمرة القول بالاعم اما الاول فلان الفاسد لا يتعلق ارادة الشارع لامتناع تعلق طلبه بالقبيح ومعه يحصل الامر على كون مراده منه هو الصحيح واما الثاني فواضح مما مر لانا
نقول هذا فاسد من وجهين الاول النقض على مذهب القاضي فان الدعاء عنده قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا كما لو كان مقدمة الركوع والاول لا يصح ارادته من الشارع
ومعه يحصل الامر بالثاني والحمل على الصحيح عند الدعاء المستجمع لجميع ما يعتبر فيه من جانب الشارع في مقام الطلب ومعه ينتفي صحة التمسك بالاطلاق على مذهبه وهو خلاف
الاجماع لما عرفت من صحة التمسك بالاطلاق في مقام الشك على مذهب القاضي قطعا وعلمي جزما بان ثمرة النزاع بين الصحيح والاعم على مذهب الثاني الحمل وهل ان يعزى الشارع
انما يكون هو الصحيح لان الفاسد اجماعا والصحيح انما هي ايتان المامور به المطلوب من جانب الشارع اجماعا ولكن لا يقول الاعمي بكون اللفظ موضوعا للمعنى الاركان لا
بشرط شيء سواء كان مع النظر الى الاجنبية مثل الامر او يكون اللفظ بنفسه القرينة الدالة على تقييد الاركان بعدم النظر ولا بوجوده ظاهرا في ارادة الاركان لا
بشرط شيء مع وجود القرينة او عدمه فاذا قال الشارع صل مع عدم القرينة عقلا او شرعا فاللازم حمل كلامه على كون مراده هو هذا اللفظ لاجراء الحمل ويلزم منه كون
المامور به هو نفس الاركان لا بشرط شيء سواء كان مع النظر او مع عدمه وح لو اتى المكلف باحد الفردين يكون اتيا بالمامور به وهو معنى الصحيح بخلاف القايل بالصحيح
فانه لا يمكنه المعرفة بالمامور به من جانب الشارع حتى يحكم بالصحة لان في مقام الشك لا يكون المعنى الحقيقي مشخصا له من انه هل يكون مع وجود هذا الشيء مثلا ام لا
ومعه لا يكون له ظاهر حتى يقول ان المامور به بعد وروده الامر حتى يحكم بالصحة من دون ادخال المشكوك به فتدبر لا يقال على فرض القول بالاعم ايضا نفس الاركان
نقطع بكونها المطلوب بل يدل على ذلك والزايد يحتمل لجانبين ومع الاجمال لا يصح التمسك باصالة عدم التقييد لكونه شكا في الحادث ومعه تنتفي ثمرة القول بالاعم
لانا نقول نمنع ذلك فلا حصول للعلم الاجمالي قبل ملاحظة الادلة وبعد ورود الادلة على اثبات بعض الشرايط والاجزاء يكون العلم حاصلا بخصوصه ونمنع حصول العلم
بكونها المطلوب بخلافه على ما ثبت ثانيا بان على فرض تسليمه انما يصح فيما كان الدليل على الشرايط والاجزاء والموانع اخبار الاحاد ولا يقول بحجيتها مع القطع بكون الصلوة
المأمول على النبي ص زائدة على الاركان المعلومة مجملة بين الاخبار الاحاد التي دلت على ثبوتها وح يتسد باب العلم وتكون شبهة الكثير في الكثير ويثبت حجية الظن كما
لا يخفى الثاني صحة السلب عن الصلوة الفاسدة عن الشرايط والجواب عنه انه معارض بعدم صحة السلب كما مر والثاني اقوى لوجهين الاول ان الغالب في السلب انما
هو للشيء وصفه من اوصافه كالكمال والتصرف كما يقال لا سفر الا مع الرفقاء ولا يطيع الا بطيع غلان وهكذا الثاني اعتضادا بالتبادر وغيره مما مر سلمنا التكافؤ
والتساقط فيكون الاصل سليما عن المعارض الثالث ان المتبادر من قول العلماء يشترط في الصلوة كذا هو دخوله في شرطيته لاصل الصلوة لا للصلوة المطلوبة
وفيه اولا منع كون المراد ذلك بل المراد منه هو الصلوة المطلوبة ولذا يعد هذا من الاعمي ايضا وثانيا سلمنا لكن الامر دائر بين التقييد اعني الصلوة المطلوبة
والتجوز على فرض القول بالصحيح كما مر والاول اولى بالاجماع اعتضادا بما مر الرابع قوله ع لا صلوة الا بطهور وجه الاستدلال ان لا لنفي الجنس في سلب الحقيقة والمستعمل هو
لا يصح الا على مذهب الصحيح ومنها اولا ان الحمل على الحقيقة اعني نفي الطبيعة ليس طبيعة الشارع وثانيا بان الغالب في هذا الاستعمال في كلمات الشارع ارادة نفي الصفة
من الفايدة او الصحة او الكمال وهكذا في العرف ومنه يحصل الظن بكون المراد في ذلك هذا فتكون ارادة سلب الحقيقة موهونا ويحمل على سلب الوصف فيكون هذا الظن
حجة ومعه يثبت مذهب الاعمي وعلى فرض التساوي يحصل التعارض بين الظنين ويحصل الاجمال والحمل على سلب الحقيقة موقوف على القرينة وهي مفقودة في المقام
الا ان يثبت كون المادة موضوعة للصحيح ومعه يلزم الدور لان اثبات الصحيح موقوف على حمل النفي على سلب الحقيقة وهو موقوف على اثبات الصحيح لفقدان غيره من
القرينة وهو دور ويمكن ابطال الدور بوجه اخر وهو ان هذا الكلام صار حقيقة شرعية في سلب الوصف وسلب الجنس مجاز عرفي والحمل عليه موقوف على اثبات
الصحيح لفرض انتفاء غيره من القراين ومعه يلزم الدور لكنه ممنوع بعدم ثبوت النقل اولا وبعدم ثبوت تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية ثانيا وثالثا بانه يتم
بالنسبة الى الطهارة والمدعى عام والتمسك بالاجماع المركب فاسد لان من الاقوال هو القول بالاعم العرفي وربما يدخل بعض الشرايط في اصل المسمى على مذهبه

وبجزء ح عند بعض الاركان كما سيجيء توضيحه وقد تبعا بان هذا الظهور مما عرض الظهور الناشئ من قول مولينا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة لان الظاهر
من العطف هو التغاير ولا ما يكون الاصل سليما عن المعارض ومثله قوله ع الصلوة الا بفاتحة الكتاب والجواب بحو الجواب لا الاخير ومن بعدها انه لابد هنا من التقييد
بحال العلم للاجماع على تحقق الصلوة وصحتها مع ترك الفاتحة في حال السهو ولكنه وارد على المذهبين الخامس ان كنا الصلوة والزكوة والصوم وامثالها عبادة تامة
او الفاسد ليس بعبادة اجماعا ولازم المقدمتين عدم كون هذه الالفاظ للفاسدة وفيه اولا ان هذه القضية تحتمل احتمالات ثلثة الاول ان يكون المقصود ان
نوع هذه الالفاظ عبادة في ضمن اي فرد تحقق الثاني ان يكون المقصود ان هذا النوع عبادة في الجملة ولو باعتبار فرد ما الثالث ان يكون المقصود ان الصلوة شيء
واحد هو عبادة والاول فاسد جزما وكذا الاخير من محتمل ولا يكون الظاهر هو الثالث حتى يتم المطلوب بل الظاهر منه ان الصلوة المطلوبة عبادة ولذا يصدق هذا من
الاعم ايضا وثانيا بانه معارض بقولهم هذه صلوة فاسدة ولابد اما من حمل هذا الحمل على المجاز او ارتكاب التقييد في الاول على كون المراد هو ان الصلوة في الجملة او
المطلوبة عبادة السادس انهم قسموا الصلوة الى الواجب والمستحب وظاهر التقسيم هو الحصر والفاسد ليس بواجب ولا مستحب واللازم انحصار الصلوة للصحيح وفيه اولا انهم قسموها
الى الحرام والمكروه ايضا ولا ريب في ان المقسم فيها هو الفاسد والاصل كون المقسم الاعم من الصحيح والفاسد وثانيا بان المراد منه هي الصلوة المطلوبة كما مر السابع ان القول
بالاعم مستلزم لورود التقييدات الكثيرة والاصل عدم التقييد وفيه اولا ان الاصل عند ما هنا لان الدليل لو دل على شرطية شيء او جزئيته فالاصل لا يصلح للتمسك
به سواء قلنا بالصحيح او الاعم الا ان في الاول يكون مقيدا للصغرى وفي الثاني يكون مقيدا للاطلاق ولو كان الدليل مشكوكا يجري اصالة عدم التقييد على مذهب الاعم
مع الاشكال على مذهب الصحيح وثانيا بان على فرض القول بالصحيح يلزم عدم ورود تقييد على الاطلاق من هذه الاطلاقات وعدم صحة التمسك باطلاقاتها وهو ايضا خلاف
الاصل الاجماع الثامن الاستبعاد وهو ان الاختراع انما يكون لاجل الطلب والحكمة تقتضي عدم التخلف بين المطلوب والمخترع والتخلف بعيد وفيه اولا انه استبعاد على
لا اعتناء به ولو صار اجماعا وثانيا بانه معارض بالغلبة وهي ان الغالب في ارباب الصنايع هو حصول التخلف بين مطلوبهم ومخترعهم ولو في واحد من طلباتهم وايضا الغالب
ان الصانع المخترع الذي يريد طلب مخترعه من المكلفين مع اختلافهم واختلاف المطلوب زيادة ونقصانا في حقهم يضع اللفظ للجامع الموجود في البين التاسع
الاستبعاد وهو ان على فرض تسليم الوضع للاعم اعني الاركان مثلا لا ريب في كون كثرة استعمالات الصلوة في لسان الشارع كصل وصليت وامثالها في الاركان المستجمعة
لجميع ما يعتبر فيها او بعيد ان لا يبلغ الى حد الحقيقة فيها مع كثرة الاستعمال التي هي من جملة الادلة التي يثبت بها الوضع للمعاني المستحدثة وفيه اولا انه مع هذه الكثرة اما ان
يبلغ الى حد الحقيقة وكان باقيا الى زماننا هذا او لم يبلغ بل كان باقيا على الاعم او بلغ ولم يكن باقيا بل صار منقولا بعده الى الاعم والاول فاسد لانه لو كان كذلك لكان
الامارات معها وقد عرفت عدمها والثاني هو المطلوب لا يجديهم نفعا والثالث مخالف للاصل الاجماع المركب لا استبعاد ولا اشتراك لزمانين في كثرة الاستعمال
في هذا المعنى العاشر انه لا ريب في تحقق الشرايط والاجزاء للصلوة من جانب الشارع ولا ريب في انتفاء المشروط بانتفاء شرطه وهذا يتم على فرض القول بالصحيح دون الاعم
وفيه ان القاعدة مسلمة عند الفريقين ويتم على المذهبين والاختلاف انما هو في المركب فيقول الاعمي ان المركب المفروض انما هو المطلوب ينتفي بالانتفاء ويقول
الصحيحي بان المركب انما يكون هو المستحدث وينتفي بانتفاء الشرط مثلا الحادي عشر الاجماع على توقيفية العبادات دون المعاملات ولو كانت العبادات موضوعة للاعم لكان
من الرجوع الى عرف المتشرعة ومعرفة وجه التخصيص وفيه اولا انه لو كان كذلك للزم عدم وجود القول بالصحيح في المعاملات وليس كذلك لما عرفت في السابق في تحرير محل النزاع
وثانيا بانه لو كان كذلك للزم عدم جواز التمسك بالعرف المتشرعة لاثبات الصحيح وليس كذلك لانهم يتمسكون بالتبادر وصحة السلب مثلا وثالثا بان عدم توقيفية المعاملات
يحتمل ان يكون من باب بقائها على المعاني الاصلية ومع ذلك يكفي القول بالاعم في العبادات وجه التخصيص وايضا بان الفرق بين الاعم والصحيح من جواز اثبات الاول بالعرف
المتشرعة دون الثاني تحكم صرف الثاني عشر اصالة الاشتغال وفيه اولا انها لا ملازمة بينها وبين القول بالصحيح وثانيا بانه لا يصلح التمسك بها لاثبات الوضع كما مر منه



ومما ذكرنا ظهر ان الحق الحقيقي بالاتباع هو بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاخص **المطلب الثاني** في بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاعم اعني كون المستحدث هو المركب
من الاركان وجميع الاجزاء وهو يدل على فساده بعض الوجوه مما مر في فساد القول بالصحيح بالمعنى الاخص كالاول والثاني والثالث والسادس والسابع والثامن والثاني
العاشر والحادي عشر والرابع عشر والدليل على الوضع لمجموع الاركان والاجزاء ليس الا بعض ما ذكرنا في اثبات القول بالصحيح بالمعنى الاخص وقد عرفت فساده **المطلب
الثالث** في انه على فرض الاعم هل يكون هو الاعم الاركاني او يكون هو الاعم الاركاني او يكون هو الاعم العرفي اعني ما يصدق عليه في العرف انه صلوة سواء كان مع بعض
الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرايط او لا والثمرة تظهر في الشك في الركنية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه وفي الشك في الشرطية او الجزئية مع عدم
صدق العرف بدون المشكوك فيه فعلى الاول يصح التمسك بالاطلاق على الاعم العرفي دون الاركاني وعلى الثاني يكون الامر بالعكس اما في صورة الشك في الركنية
مع عدم صدق العرف بدون المشكوك فيه او الشك في الجزئية او الشرطية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه فلا ثمرة له لعدم جواز التمسك بالاطلاق في الاول على
المذهبين وجوازه في الثاني على المذهبين اذا عرفت ذلك فاعلم ان توضيح المطلب يقتضي التكلم في امور الاول ملاحظة حال الاركان وصدق العرف من انهما هل يتوافقان
في كل مورد اعني كلما تحقق فيه الاركان لا يصدق فيه العرف وكلما يتحقق فيه الاركان يصدق فيه العرف او لا بل يتخالفان الثاني ان بعد حصول التخالف هل المناط هو
العرف او الاركان الثالث في انه على فرض الاركان هل يكون الاركان في حال الاختيار او يكون هو الاعم منه ومن غيره اما الاول فالحق انهما يتخالفان بمعنى انه قد لا يتحقق
فيه الاركان ويصدق فيه العرف وقد تحقق فيه الاركان ولا يصدق فيه العرف اما الاول فلان الصلوة المشتملة على مجموع الشرايط والاجزاء والاركان مع ترك ركن
منها كالانحناء او القيام المتصل بالركوع لا يصح سلب الصلوة عنه في العرف المتشرعة لا يقال هذا ظاهر ناش من القرينة للاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء احد الاركان
ومعه يتعين حمل عدم صحة السلب على المقامات لانا نقول اولا ان هذا الكلام ينتقض بالاجزاء لان الاجماع قائم على ان ترك كل جزء او شرط منها في حال العمد مستلزم لترك
الصلوة فلو كان مجرد الاجماع على الانتفاء دليلا على كون الصلوة اسما فيثبت به مذهب الصحيح بالمعنى الاخص وثانيا بان القدر المتيقن من الاجماع هو انتفاء الصلوة
المطلوبة لا الصلوة المستحدثة لكونها خلافية من انها هل تكون هي الاركان او مع الاجزاء او مع الشرايط ايضا وكذلك قد يتحقق فيه الاركان ويصح سلب الصلوة عنه كما

صلوة مشتملة على النية والتكبير والقيام المتصل بالركوع والانحناء والسجدة مع ترك سائر الاجزاء والشرائط كلا او بعضا نعم يصح سلب الصلوة عنه لا يحتاج لو كان اجزاء

الماهية زائدة على الاركان كما التزم به فيها الا ان الماهية تنتفي بانتفاء جزئها مطلقا سواء كان عمدا او سهوا والثاني باطل اجماعا للاجماع على عدم انتفاء الصلوة مطلقا بانتفاء

هذه المسنونات وغيرها فلا يكون الصلوة منتفية بانتفائه في حال السهو وهو صلوة حقيقة وهذا يكشف عن كون صحة السلب ظاهرا لانا نقول لو كان العلم المستفاد

عند انتفاء الصلوة بانتفاء غير الاركان في حالة السهو هو الصلوة المطلوبة ولا يكون دليلا على عدم انتفاء الصلوة المستحدثة لجواز انتفائها بانتفائه حال السهو كان

اطلاق الاسم عليها مجازا من باب كونها بدلا عن الصلوة المستحدثة من حيث الصحة لا نفسها وثانيا بان استلزام انتفاء جزء الماهية لانتفائها مطلقا مسلم في المركبات

واما المركبات المجعولة كما في المقام فهو غير مسلم بل هو تابع لجعل الجاعل وربما يجعل المركب من الاجزاء من حيث هو وربما يجعل المركب من الاجزاء في حال العمد دون ما يجعل المركب

من الاجزاء بعضها من الاول كالاركان وبعضها من الثاني كغير الاركان وح لا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء المركب الا في حال العمد كما لا يصح سلب الصلوة عن الفاقد

عن ذكر لا يصح السلب عن كل صلوة مشتملة على مجموع الشرائط والاجزاء والاركان مع فرض انتفاء واحد من واجباتها ركنا او شرطا او جزءا فكما لا يصح سلب الصلوة

عن الخالي عن القيام فكذا لا يصح سلبها عن الخالي عن الركوع او السجود او التشهد او الطمانينة او الطهارة او الستر وهكذا ويلزم من ذلك عدم دخول كل من هذه الاركان

والاجزاء والشرائط داخلا في المستحدث والا يلزم صحة السلب مع فرض انتفائه المفروض عدمه وهو فاسد ضرورة للعلم بدخول بعضها اجمالا في المستحدث ومنه

يظهر كون عدم صحة السلب ظاهرا او معاهيا ومعه يبطل تعيين العرف ويتطرق الاجمال على صحة التمسك بالاطلاق في صورة الشك في الركنية او الجزئية

او الشرطية لجواز كون المستحدث هو الاركان او بعض الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرائط المتصل الامر به وكان المشكوك منه لانا نقول غاية ما سلم في هذا

الكلام اعني كون عدم صحة السلب ظاهرا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته في الصلوة في الجملة واما في مورد الشك فلو يحقق صدق العرف مع عدم صحة السلب بدون

المشكوك فيه وصح التمسك بالاطلاق لان العلم بكون عدم صحة السلب ظاهرا في الجملة لا يوجب الحكم بكون عدم صحة السلب مطلقا ظاهرا الا ان الاصل كونه وضعا ولم تثبت فقط فيه

الا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته اجمالا في بعض ما علم مدخليته مع ان عدم صحة السلب عن الخالي عن الانحناء المطلق والسجدة المطلقة او النية المطلقة كما لو كان

مقصودا بيان هيئة الصلوة لنحو من نحو وغيره يعلم كون ما ذكر داخلا في اصل المستحدث وكل من قال بكون هذه داخلة في المستحدث قال بدخول القيام والتكبير الا حرام

فيها وما القائل بها من الاركان المتصل الامر به المشكوك او الاجزاء والشرائط فكما لم يثبت وجودها في المستحدث فاحرى عدم صحة السلب بدون المشكوك يحصل الصدق فيصح

التمسك بالاطلاق وان كان الشك في الركنية ومعه يتحقق ثمرة العرف وهو المقصود في المقام مقدمة **الامر الثاني** فالحق هو تعيين العرف وذلك لوجهين الاول

الاصل لانه اذا ثبت كون الصلوة في العرف المتشرعة حقيقة في ذلك فاما ان يكون في زمان الشارع ايضا حقيقة في ذلك او في غيره والاول هو المطلوب والثاني

مستلزم للنقل والاصل عدمه الثاني الادلة التي ذكرناها في كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع مع انه لو لم يصح جعلها كاشفة فكيف يمكن التمسك

هذه الامارات على بطلان القول بالتصحيح ولا يثبت القائل بالاركان يتمسك بها على مطلبه ولو تمسك بها فهو مما يكشف ابطال الوضع لما فيه والدليل على الوضع للاركان امور

الاول الاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء كل واحد منها ولو كان بعضها غير داخل في الماهية فلا معنى للاجماع على الانتفاء عند الانتفاء وكذا لو كان زائدا عليها فلا

انتفاؤها عند انتفائه مطلقا من غير تخصيص بحالة العمد ومعه لا معنى للقول بكون المستحدث زائدا على الاركان وفيه ما قد عرفت في السابق من ان العلم المتيقن من الانتفاء

عند الانتفاء وعدم الانتفاء عند عدم الانتفاء انما يكون بالنسبة الى الصلوة المطلوبة ومع منع لزوم الانتفاء عند الانتفاء مطلقا ولو في حالة السهو في المركبات الجعلية الثاني

الغلبة بان الغالب كون الوضع من الجميع للاجزاء التي تنتفي بانتفائها المركب مطلقا وهو لا يصح الا مع الاركان وفيه اولا ان القاعدة مسلمة والمتيقن من انتفاء المستحدث عند

الانتفاء مطلقا الصلوة المطلوبة وثانيا منع الغلبة في المركبات الجعلية وثالثا بمعارضة هذه الغلبة بما دل على كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث وهو اقوى سلمنا

عدم الترجيح فيكون الاصل سليما عن المعارض الثالث الاستقراء العقلي بان يوضع اللفظ لما لا تنتفي بانتفائه الصلوة في حال السهو لا لما تنتفي بانتفائه مطلقا

وفيه اولا انه دليل عقلي غير مفيد لليقين ولا يكون معتبرا اصلا واجماعا وثانيا يلزم على ما ذكره ما ذكر حتى يكون مستبعدا لجواز كون الاجزاء لغير الركنية بالنسبة الى

المطلوب كما يجب المستحدث وموجبا للانتفاء عند الانتفاء مطلقا وثالثا بانه معارض بما ذكرنا ويكون الاصل سليما عن المعارض مقدمة **الامر الثالث** في ان

على فرض القول بالاعم للاركان هل هي الاركان في حال الاختيار او الاعم منه ومن حال الاضطرار كالايماء وغيره وتظهر الثمرة في الاحكام الثابتة كقوله يجب في الصلوة

الستر والتوجه الى القبلة والطهارة فعلى فرض القول بالاعم تثبت الشرائط للايماء ايضا لو كان متواطيا بالنسبة الى الحالتين والا فلا يثبت الا بدليل آخر والحق

هو القول بالاعم وذلك لعدم صحة السلب وصحة التقسيم كما ان الاشتراك المعنوي المتبادر وان كان هو الاركان في حال الاختيار لكنه اطلاقي لمعان

بما هو اقوى وهل يكون بالنسبة الى الفردين متواطيا او مشككا والحق هو الثاني للتبادر والمذكور وهل يكون بدويا او يكون استمراريا الحق هو الاول وذلك

لانه لو قال الشارع يشترط في الصلوة كذا فبعد الالتفات الى الفردين لا يسبق الذهن الى حال الاختيار ومما ذكرنا ظهر ان صحة التمسك بالاطلاق مشروط بشرائط

اربعة الاول وجود الصغرى وصدقه حقيقة بدون المشكوك فيه الثاني كون الدليل الدال على الحكم لفظا مطلقا او عاما لا مجملا الثالث كون الاطلاق مما يتحقق

فيه الشرطان اعني التواطؤ وعدم ورود مورد حكم آخر الرابع عدم وجود المعارض الاقوى او المساوي المثبت لمدخلية المشكوك فيه والا فلا اعتبار بوجود

على القول بالصحيح مطلقا او موجود في الجملة على مذهب الاعمي وح لو اجتمع معه باقي الشرائط يصح التمسك به والا فلا **المطلب الرابع** في بيان ما يمكن به نفي الثمرة

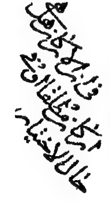
بين المذهبين وما يمكن نفي الثمرة على مذهب الاعمي وجوه ذكرنا بعضها في السابق في الاستدلال على القول بالصحيح وكون المتبادر في مقام الطلب هو الصحيح

او تخصيصه بالدليل العقلي اعني القطع بعدم ارادة الشارع الفاسد وكالقطع بكون المطلوب زائدا على الاركان وهو مجمل ومعه لا يصح التمسك بالاطلاق

وكالقطع بان المدار لو كان هو صدق العرف المتشرعة وعدم صحة السلب بدون المشكوك فيه يلزم عدم دخول هذه الاجزاء في المستحدث وقد عرفت الجواب

عنها في السابق وجه آخر وهو ان هذه الاطلاقات واردة مورد حكم آخر فهي في مقام الاجمال لا مقام الاطلاق وذلك لان كثرة التقييدات الواردة

المختار لکان الارکان



عليها بوجوب الوضوء في ارادة الاطلاق ومنها ان كثرة التقييدات ممنوعة في اغلب الاطلاقات كقوله توضأ وتيمم واغتسل وصوموا وزكوا وحجوا وكذلك البيع
والصلح والنكاح واغلب الفاظ المعاملات نعم هو في الصلوة مسلم على فرض الاعم الاركان وثانيا بان كثرة التقييدات لا يستلزم عدم ارادة الاطلاق لكون عدم
التقييد اكثر من التقييد بمراتب لان ما حصل على فرض الاعم هو تقييد الاركان من كل الاشياء وجودا وعدما وبعد ورود الدليل على التقييد ببعض الاشياء كالسورة
والطمأنينة يكون المقيد بالنسبة الى الغير المقيد قليلا الى غاية لا تكاد تكيف لو كان الامر كما ذكره الخصم لزم عدم صحة التمسك باغلب الاطلاقات وهو خلاف الاجماع
نعم يمكن القول بوجه اخر بنفي الثمرة على مذهب الصحيحي من امكان الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ وموافقته للاعمي في نفي المشكوك فيه بالاصل بل يمكنه الحكم
بنفي المشكوك فيه في بعض الاحيان بلا احتياج للحكم بنفيه وذلك لان الحقيقة المتشرعة اما ان تكون كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع اولا وعلى الثاني يلزم
على القول بالصحيح عدم الاستدلال بالامارات على بطلان الاعمي واثبات الصحيح وهو بديهي الفساد كيف ولو لم يتمسك بها فمن اين يمكنه اثبات الصحيح وبطلان
الاعم وعلى الاول فاما ان يكون الصدق بدون المشكوك فيه متحققا ام لا وعلى الاول يكشف عن عدم دخول المشكوك فيه في الماهية في المستحدث في المطلوب
ويلزمه القول بالصحيح وان لم يكن اطلاق في البين بخلاف القول بالاعم فان الصدق عنده لا يستلزم الصحة ولا يمكنه القول بالاجزاء الا بوجود الاطلاق في البين وعلى
الثاني فلا يكون الصغرى والصدق ثابتا ولا يمكن الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ سواء قلنا بالصحيح او الاعم والجواب عنه ان القائل بالصحيح يجعل العرف القرينة
كاشفا عن المستحدث ان وجد الصدق على وجه الحقيقة وهو بعينه كما يقول المحدث الصلوة بدون السورة او بدون الحمد او بدون كل جزء من اجزائها او من شرائطها
مجازي وصدق الحقيقي موقوف عنده على تعيين نفي المدخلية من جانب الشارع ويقول القائل بالاعم انه حقيقي وح فمع مقام الشك لو حصل الصدق عند القائل
بالصحيح يكون مشكوكا في كونه حقيقيا او مجازيا بخلاف الاعمي فانه يقول يكون حقيقيا فلذا لا يمكنه نفي الثمرة بوجه اخر بل الحكم بنفي المشكوك بالاصل على
مذهب الصحيح دون الاعم لان في مقام الشك يمكن نفي المشكوك باصالة عدم التفات الواضع في الموضوع له وح على مذهب الصحيحي ايضا تثبت الصغرى اعني هذه
صلوة بدون المشكوك بالاصل ويثبت الصحة بالتلازم بين الموضوع له والصحة على مذهب الصحيح دون الاعم بل لا بد له من الحكم بالصحة بدليل اخر من اصالة عدم التقييد ان كان اطلاق
وان لم يكن فيكون مجملا الا انا نقول التمسك بالاصل في ماهيات الالفاظ ولو كانت مركبات خارجية غير صحيح لان دخول الاركان الخمسة في الصلوة قطعي لكنه قطعي في الجملة
من انها نفس الموضوع له او جزء منه بناء على كون المركب هو التسمية فيرجع الشك الى ان الاركان لا بشرط كانت موضوعة له او بشرط شيء اعني مع الجزء او الشرط والقطع حاصل
باحد القيدين في نظر الواضع مع عدم المعلومية فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل على ان بناء العقلاء في الشك في الموضوع له على الاجمال او الاحتياط لا على
اصالة عدم الالتفات فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان المسلك الذي يمكن للقائل بالاعم التمسك بالاطلاق على نفيه دون القائل بالصحيح انما هو في موارد منها الشك
في اصل المدخلية سواء ثبت وجوبه في الصلوة على سبيل النفسية مع الشك في المدخلية او ثبت وجوبه في الجملة مرددا بين النفسية والمدخلية من الشرطية او الجزئية
او الركنية او لم يثبت وجوبه باصله مع احتمال كل منهما او احتمال المدخلية الصرفة مع العلم بعدم النفسية ومنها القطع بالمدخلية مع الشك في ان مدخليته وجودا او عدما هل يكون
مخصوصا بحال العمد او يكون عاما فعلى مذهب الاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي المدخلية في حال السهو لان القدر المتيقن الثبوت من التقييد هو حال العمد ومنها القطع بالمدخلية
عمدا او مطلقا مع الشك في كونه توصليا او تعبديا مشروطا بالنية فالاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي اشتراط النية وان اثبتنا ان الاصل في الاوامر اشتراط النية وهو
اقوى من الاطلاق كما سيجيء توضيحه في المباحث الاتية ولكنه قد يكون الاطلاق معتضدا بشيء يكون اقوى ويلزم الحكم بنفي الشرطية بخلاف مذهب القائل بالصحيح هذا
اذا لم يكن اجماع مركب بين المباشرة النفسية واشتراط النية والا يثبت الاشتراط كما يثبت الاشتراط على مذهب القائل بالصحيح لان الامر دال على اشتراط المباشرة ويثبت
اشتراط النية بالاجماع المركب فلو قلب الاجماع بان الاطلاق دال على نفي شرطية النية ويثبت نفي شرطية المباشرة بالاجماع المركب فاسد لكون دلالة الامر على المباشرة النفسية
من باب الظهور والتصرف فيه مجاز ودلالته على نفي شرطية النية انما يكون من باب الاطلاق والتصرف فيه تقييد وهو اولى ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس ويكون
مجملا على المذهبين فتدبر وكذلك لو حصل الشك في ان ايقاعه هل يشترط ان يكون على وجه الاحترام ام لا فيتمسك القائل بالاعم بالاطلاق على نفيه حتى يثبت عدم جواز
اجتماع الامر والنهي او كون النهي موجبا للفساد واما لو حصل القطع بالمدخلية عمدا او مطلقا مع الشك في ان الدخول على وجه الجزئية او الخروج على وجه الشرطية فلا يصح التمسك با
لاطلاق لتساويهما في جهة التقييد هذا فيما يحقق الشرائط الاربعة الموجبة لصحة التمسك بالاطلاق واما فيما لا يتحقق فيكون مجملا ويكون المرجع الى الاصل الفقاهتي
وهو لزوم الاحتياط لا البراءة كما يجيء تحقيقه في الادلة العقلية انشاء الله تعالى **اصل** لا ريب ان المقصود الاصلي هو تعيين المرادات لا سيما مراد الشارع من الالفاظ
الموجودة في الكتاب والسنة وهو لا يكاد يحصل الا بالاصل واتفاق المخطئة والمصوبة لبطلان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وعدم اختلاف الاحكام باختلاف الاصطلاحات
على المذهبين كما يجيء في التخطئة والتصويب لم يكن المراد هو العرف المتاخر عن زمان الخطاب للاجماع والضرورة والتكليف بما لا يطاق لعدم تخيل المخاطبين الاصطلاحات
المتجددة بعد ولزوم الاغراء بالجهل لخلو الالفاظ عن القرائن فيكون المراد هو العرف الموجود في زمان الخطاب وح لو كان مع القرينة المعينة فلا اشكال ولو كان بدونها
فيجب الحمل على الحقيقة ان اتحد في محل ومعه لو كان اللفظ ما فيه حقيقة واحدة من دون نقل ولا تعدد ولا اصطلاح من الشارع كالماء والارض والسماء فيحمل عليها
بلا اشكال وكذا في صورة الشك في الاتحاد والاختلاف والنقل لاصالة عدم النقل وعدم التعدد واما في صورة القطع بالاختلاف والنقل فلو كان النقل
من عصر الشارع كالحقائق الشرعية فيحمل عليها باجماع الكل سواء وافق عرف المخاطبين ام لا ولو لم يكن للشارع فيه عصر فلو كانت الحقيقة الموجودة في زمان
التكلم واحدة معلومة من دون الاختلاف بين المتكلم والمخاطب والبلد فيحمل عليها بالخصوص ولو كانت متعددة معلومة ناشئة من واضع واحد او متعدد مع تسليم كل
لوضع الاخر كالمشتركات اللفظية لا من حيث الاصطلاحات مع عدم التسليم فيحمل عليها بالاجماع ويحمل في المراد ولو كانت متعددة باختلاف الاصطلاحات من المتكلم
والمخاطب والبلد فيعنون بتعارض عرف المتكلم والمخاطب والسائل والمسؤول ولو كان التعدد والاختلاف بسبب النقل الحاصل من تصرف العرف العام مع الشك في بدوه
من انه قد استقر قبل زمان الشارع او بعده وقبل التكلم حتى يحمل على العرف او استقر بعد زمان التكلم حتى يحمل على اللغة فيعنون بتعارض العرف واللغة كما يجيء تحقيقه

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب

الكلام في المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام بمقتضى التكلم في مطالب ثلاثة الاول كيفما اذا كان للشارع فيه اصطلاح وقد مر حكمه و يجى ايضا **المقام الثاني**

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب لا يخلو من اقسام لانه اما ان يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف المخاطبين على فرض التعدد و لعرف المخاطب على فرض كونه

واحدا او يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف بعض المخاطبين دون بعض اخر او يحصل العلم بكون عرفه مخالفا لعرف كل المخاطبين كما يكون المتكلم

والمخاطب شيئا او يحصل الشك في الاتحاد والتخالف اما الاخير فيحمل على الاتحاد للاصل وبناء العرف و الاجماع واما الاول فلا اشكال فيه واما الثاني فيجى

الكلام فيه واما الثالث فاختلفوا فيه فذهب بعض الى تقديم عرف المتكلم وذهب بعض الى تقديم عرف المخاطب وذهب بعض الى تقديم عرف البلد الذي يحصل

التكلم فيه وذهب بعض الى التفصيل بين الاوزان والمقادير وغيرها من تقديم عرف البلد على الاول وفي غيره هو احد الاقوال فاستدل على تقديم عرف المتكلم

بان الناس قد استمرت عادتهم على تكلمهم بمقتضى اصطلاحهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير فالحمل واشار الا القصد السليم وامثاله ولا يكون من باب الحمل على عرف

المخاطب مستلزم للتجوز بعد ذكره بدون القرينة غلطا كما نسب هذا التوهم الى بعض و ذلك لان هذا الاستعمال يكون من باب التبعيد في الاستعمال كما يتكلم العربي بلغة العجم

بالعجمي وبالعكس ولا يكون هذا مجازا لانه استعمال في الموضوع له عنده او عند مخاطبه من حيث هو موضوع له واستدل على تقديم عرف المخاطب بان الغرض الاصل

حصول التفهيم للمخاطب المفروض كونه يفهم من اللفظ المجرد هو اصطلاحه ويكون ارادة غيره في خطابه بدون القرينة اغراء بالجهل ومستلزما للعبث والحق هو

التفصيل وبطلان اطلاق القولين وتوضيحه يقتضي رسم مقامين **المقام الاول** فرض الكلام بالنسبة الى حال المتكلم والمخاطب مع قطع النظر عن حال البلد

فنقول اما ان يحصل العلم بجهل المتكلم بحال المتعرف المخاطب والمراد بالجهل هو عدم الالتفات و الالتفات بالعدم او يحصل العلم بكونه شاكا فيها او يحصل العلم

بعلمه بها او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل على صورة الجهل على فرض عدم امكان الفحص لاصالة عدم العلم وعلى الاول يحمل على عرف المتكلم مطلقا لا

بتوافق اصطلاح المخاطب وكون الظاهر عنده من اللفظ المجرد هو هذا المعنى فلو اراد غيره يلزم الاغراء بالجهل باعتقاده وهو فاسد واما الثاني ففي صورة الشك

عليه نصب القرينة لسكن في حصول التفهيم للمخاطب واما الثالث فاما ان يحصل العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب بالمخالفة او يحصل العلم بعلمه بجهله بها او يحصل العلم بكونه

شاكا فيها او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل وعلى الثاني يحمل على عرف المخاطب لان المتكلم معتقد بجهل المخاطب باصطلاحه وكون الظاهر من اللفظ عند المخاطب

هو اصطلاحه ولو اراد مع ذلك من اللفظ اصطلاح المتكلم يكون اغراء بالجهل واما الثالث ففي صورة كونه شاكا فيجب عليه نصب القرينة ان كان مقصوده البيان

لا الاجمال لان مقصود المتكلم تفهيم المخاطب شيئا مخصوصا ولا يكون ظاهرا مقصوده من ذكر اللفظ بدون القرينة لانه يجوز الجهل اصالة عدم علم المخاطب بمراد اصطلاح المخاطب

لا ما نقول الجهل الاصل مع امكان الفحص غلط حرام ولا يكون عادة العقلاء قطعا ولو لم يجد القرينة على هذا الفرض يجب التوقف لعدم الترجيح البين واما الاول فاما

ان يحصل معه العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم ما لتعدد او يحصل العلم بعلم المتكلم بكون المخاطب شاكا فيه او يحصل العلم بكون حال المخاطب

مشكوكا عند المتكلم من هذه الجهة او يكون حال المتكلم ايضا مشكوكا لنا وعلى الثالث الاخير يجب التوقف لعدم الدليل على الترجيح وعلى الثاني يجب الحمل على عرف

المتكلم لان المتكلم معتقد بجهل المخاطب بعلم المتكلم و معتقد اعتقاد المخاطب عند اعتقاد المتكلم وحده الاصطلاح على اصطلاح المتكلم وكون الظاهر من اللفظ عند المتكلم

اصطلاحه وكون اصطلاح المخاطب عنده مجازا ولو اراد من اللفظ اصطلاح المخاطب يكون اغراء بالجهل باعتقاد المتكلم ولا يصدر من المتكلم العاقل وعلى الاول

فاما ان يحصل للمتكلم العلم بعلم المخاطب بالتعدد او يحصل له العلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم بجهل المخاطب بالتعدد او يكون حاله مشكوكا عند المتكلم وعلى الاخير يجب على

المتكلم نصب القرينة ومع عدمه يجب التوقف للترديد وعلى الثاني يجب الحمل على عرف المخاطب لان المتكلم معتقد بان المخاطب معتقد بان المتكلم معتقد بان المخاطب

بوحدة الاصطلاح وهو اصطلاح المخاطب فذكر اللفظ وارادة الاصطلاح عنده اغراء بالجهل باعتقاد المتكلم وعلى الاول وهو اجتماع العلوم الاربعة يجب عليه

نصب القرينة ولو لم توجد يجب التوقف لعدم الترجيح ولا يخفى ما ذكرنا في تقديم عرف المخاطب باعتبار علم المتكلم بجهل المخاطب انما هو اذا لم يحصل العلم للمتكلم بحصول

العلم للمخاطب في زمان حاجته وقبله والا فلا يجب عليه **المقام الثالث** في فرض الكلام مع ملاحظة حال البلد فلا يخلو من الاختلاف من اقسام الاول موافقة

عرف المتكلم والمخاطب مع اختلافهما لعرف البلد الثاني مخالفة العرفين مع موافقتهما لعرف البلد الثالث مخالفة العرفين مع مخالفة احدهما لعرف البلد دون الاخر

الرابع مخالفة العرفين مع موافقتهما لعرف البلد والاخير فرض نادر و يعلم حكمه من سائر الاقسام واما الاول ففي صورة العلم بجهل المتكلم بالمخالفة يحمل على عرف

المتكلم والمخاطب ويظهر سره مما مر وفي صورة العلم بعلم المتكلم بجهل المخاطب بها يحمل على عرف المخاطب والمتكلم وفي صورة العلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم بجهل المخاطب

بها يحمل على عرف المتكلم والمخاطب وفي صورة اجتماع العلوم وبعض صور الشك مما الذي مر وكان اللازم فيه هو التوقف يكون هنا ايضا على التوقف فلم يحصل

قرينة لها وجب عن عادة او غلبة الاستعمال او عهد او غيرها ويظهر سره مما مر نعم الغالب وجود القرينة على ارادة عرف البلد في الموازين والمقادير في غيرها ايضا

ولكن في الاكتفاء بها في محل الشك مشكل وان كان الاعتبار في الموازين والمقادير لا يخلو عن قوة واما الثاني فبالنسبة الى عرف المخاطب المتكلم فيما مر وبالنسبة

الى البلد ايضا ما مر وكذا الامر في الثالث هذا فيما كان المتكلم هو غير النبي والائمة واما لو كان هو النبي او الامام فيما قلنا من تقديم عرف المتكلم في صورة جهله بالاختلاف

فيتفرع على مسئلة اخرى وهو جواز علمهم في الموضوعات هل يكون ارادة يا او فعليا فلو كان من الاول كما هو الحق فيكون كالثاني ولو كان من الثاني فيتفرع من الاول

صور جهل المتكلم واما لو كان المتكلم هو الله تعالى يحمل على عرف المخاطب مطلقا لانه لم يكن له اصطلاح ولو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا مع عدم القرينة يكون مجملا اذا

عرفت ذلك فاعلم ان القائل بتقديم عرف المتكلم باعتبار عادة الناس على تكلمهم بمقتضى عرفهم ان كان مراده فيما لم يظهر الاختلاف فهو مسلم لكنه خارج عن محل الكلام

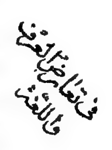
وان كان مراده مطلقا حتى فيما قلنا بتقديم عرف المخاطب او لزوم التوقف فممنوع وكذا من قال بتقديم عرف المخاطب لا يصح الاطلاق كما عرفت وكذا القول بتقديم عرف

البلد من حيث هو مطلقا فاسد وان كان مراده باعتبار القرينة او الغلبة فيما افاده النظر فهو في موضعه مسلم ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الكلام ابتداء او

مسبوقا بالسؤال هذا فيما كان عرف المتكلم مخالفا لعرف المخاطبين مع كون المخاطبين متفقا في الاصطلاح واما مع كون المخاطبين ايضا مختلفا في الاصطلاح ففيما قلنا

في تعارض عرف المخاطب وعرف البلد

بتقديم عرف المتكلم اقتضى ان يفهم لو كان جاهلا فلو كان جاهلا بمعنى اصطلاحات المخاطبين كلا لم يحمل على عرف المتكلم ولو كان جاهلا ببعض دون الاخر فالاصطلاح المجهول
عنده لم يكن مراده قطعا واما الاصطلاح المعلوم عنده فلو كان واحدا فيظهر كالمراد مرادا ولو كان متعددا فمع اجتماع العلوم التي مرت يحمل على عرف المتكلم لان الحمل على اصطلاح
مجموع المخاطبين كلا او بالنسبة الى بعض الاصطلاحات فاسد وذلك لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ولبطلان تعدد الحكم واحدا فيه بمحض الاختلاف في الاصطلاح في
الموضوع الواحد بجهة واحدة سيما في حكم الشارع وهو قرينة للمخاطب على ارادة اصطلاح المتكلم والحمل على اصطلاح بعض المخاطبين دون بعض تحكم وارادة المتكلم اياه اغراء
بالجهل والحمل على مقام الاجمال مخالف للاصل لان الاصل البيان واما في صورة الشك لدى حكمنا بالتوقف فيجب هنا ايضا ويكون الكلام مجملا واما فيما قلنا بتقديم
عرف المخاطب كما لو كان المخاطبون جاهلين بالاختلاف كلا او بعضا بالنسبة الى هذا البعض بشرط كون هذا البعض ايضا مختلفين في الاصطلاح وكذا فيما لم يكن للمتكلم اصطلاح
والحمل لاجل ارادة اصطلاح المخاطبين مع الاختلاف بينهم في الاصطلاح فلا يصلح الاستعمال بدون نصب القرينة عقلا فلا يصدر من الحكيم الا في مقام الاجمال لبطلان
جميع احتمالات من ارادة جميع الاصطلاحات او بعضها فلو فرض تحققه فهو مجمل الظاهر في ذلك فاعلم ان العلامة قال في التهذيب ان تعددت العرفية حمل كل طائفة
الخطاب على المتعارف عنده هذا واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر من دون
قرينة وهو قبيح الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او على جميعها او على معنى خارج عنها والاول باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح والثاني
باطل بالضرورة والثالث ايضا باطل اليه هذا ومع تعين ما قلنا وانت بعد التامل فيما قلنا تعرف بطلان الوجهين وان قلنا بتعميم الخطاب لان الخطاب ان سلم شموله
للغائبين والمعدومين الا ان المقصود من الخطاب هو عرف المشافهين فيجب على غيرهم تحصيله لبطلان تعدد حكم الله واستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بل وان قلنا
بالتصويب لان النزاع في وحدة الحكم وتعدده انما هو في الحكم المتاصل كما سيجيء في مبحث الاجتهاد والتقليد توضيح فساد الوجهين ان فرض الكلام اما ان يكون مع جهل المتكلم
باختلاف اصطلاح المخاطبين او يكون الكلام مع فرض علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات او يكون الكلام مع فرض اجتماع العلوم او يكون الكلام مع فرض
الشك وكلها فاسدة اما الاول فلان المتكلم يريد من اللفظ ظاهره باعتقاده واعتقاده هو اصطلاحه وفهم المخاطب اللفظ شيئا لا يوجب ارادة المتكلم اياه وكونه مكلفا به
وليس كذلك بل معذور لاجل جهله واما الثاني فلمنع تحقق استعمال اللفظ بدون القرينة في هذه الصورة لان ارادة اصطلاح كل من المخاطبين فيحصر بوجوب استعمال اللفظ في اكثر
من معنى واحد ويوجب تعدد الحكم في موضوع واحد من جهة واحدة وهو مستلزم لاتصاف الشيء الواحد بالصفات المتعددة المتضادة او بنفي تبعية الحكم وبطلان كل
الاحتمالات بديهي وارادة اصطلاح واحد موجب للاغراء بالجهل وهكذا الى اخر الاحتمالات وفهم المخاطب اللفظ شيئا باعتبار جهله لا يوجب ارادة المتكلم اياه كما مر وعلى فرض تسليم
تحققه يحصل القطع بكون المتكلم في مقام الاجمال لاجل مصلحة وذلك لكون بطلان سائر الاحتمالات بديهيا ومن المصالح القاء الكلام ليفهم العبيد انهم زادوا طلب شيء من مولاهم
على الامتثال وينقلوا من عدم الالتفات الى الالتفات ولو تعرفوا الكثرة في تعيينها كان موجب المفسدة من المفسدة (?) عنها فلا يعينه واما الثالث فلوجوب الحمل على اصطلاح
المتكلم لبطلان سائر الاحتمالات كما مر واما الرابع فللزوم التوقف مع عدم الدليل على الترجيح اذا عرفت ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المتاخرين ميله وادعاء الاجماع على الحمل
على اصطلاح المتكلم في الصورة المعروضة اعني فيما كان المخاطبون مختلفين في الاصطلاح حيث قال في رد ما استدل به العلامة رحمه الله واما مع التعدد فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم
وهو ايضا باطل لانه فاسد لان من الصور صورة علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات والحمل على اصطلاح المتكلم اغراء بالجهل باعتقاده ومما ذكرنا ظهر ان الكلام فيما
لو فرض كون المتكلم ممن لم يكن له اصطلاح فان اصطلاح المخاطب لو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا فاللازم نصب القرينة ومع عدمها يجب التوقف فتدبر واما القسم الثاني
اعني صورة كون عرف المتكلم موافقا للبعض المخاطبين دون بعض ففي صورة جهل المتكلم بالاختلاف يحمل على اصطلاحه والشرح (?) تمام ما مر كما في صورة اجتماع العلوم للغلبة لان
الغالب منه انما هو ارادة اصطلاحه المشارك مع البعض وان شئت فانظر الى تكلم السلاطين مع وزرائهم وكذا غيرهم وكذا الامر فيما لو علم المتكلم بعلم المشاركين له بالاختلاف
وبجهل سائر المخاطبين ولذا في صورة علمه بجهل الكل فاللازم نصب القرينة للمراد او للاختلاف وتكليف المشاركين بتعليم غيرهم وكذا الامر في صورة الشك وينبغي التنبيه على
امرين الاول انه لو كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كلفظ الكلام فهل يحمل على الاول او الثاني قال بعض المتاخرين ان المستعمل لو كان من الاول فيحمل على الاول
ولو كان من الثاني فعلى الثاني فلو كان مشكوكا فلا يبعد ترجيح الاول نظرا الى الغلبة وهو فيما لم يثبت كون المخاطب في الاول من اهل العرف الخاص وفي الثاني من اهل العرف الخاص
وفي الثاني من اهل العرف الخاص وفي الثاني من اهل العرف العام فكلام متين والا ففي اطلاقه نظر ويظهر سره بتمام الثاني الثاني انه لو كان للمتكلم في اللفظ اصطلاح متنوع كون
اصطلاح المخاطبين هو العرف العام فبعد تعليمه الوضع واطلاعه بكون المخاطبين مطلعا به فلو تكلم بهذا اللفظ مجردا عن القرينة فالظاهر الحمل على اصطلاحه وكون بناء العرف
والعادة عليه سيما فيما كان المتكلم صاحب احكام واصطلاحات جديدة كالشارع المقدس فهو لا اشكال فيه ولذا اجمع العلماء في حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعنى الشرعي من دون
ملاحظة بعض الامور واما قبل تعليمه الوضع وعدم اطلاعهم باطلاع المخاطبين به يحمل على العرف العام بلا اشكال فيه وهو واضح **المطلب الثاني** في تعارض العرف واللغة اختلفوا



فيه فذهب بعض الى الاول وبعض الى الثاني وبعض الى التوقف وتوضيح المقال يقتضي تحرير محل النزاع واقسامه فهو ان اللفظ لو علم كونه موضوعا في العرف العام لمعنى مع كونه
موضوعا في اللغة قبل زمان الشارع وموضوعا فيه فاما ان يعلم كونه موضوعا لغير هذا المعنى العرفي او يعلم كونه موضوعا فيها للمعنى العرفي او يكون مشكوكا والثاني خارج عن المقام
واما الثالث فاما ان يعلم الوحدة فيهما مع الشك في التعيين من العرفي او غيره او يعلم التعدد مع الشك في التعيين او يكونان مشكوكين اما الاول فحكمه بكونه هو العرفي لاصالة
عدم التعدد والنقل ولا يتوهم هنا معارضة لاصالة تاخر الحادث لانه مستلزم لتعدد الوضع ونقله وهما مفقودان لكونهما موضوعين والمقابل حكميا واما الثاني فحكمه بكون
المعنى العرفي احد معانيه فيه وكان تابعا لاصالة عدم الوضع الثالث وعدم النقل الكلي وهما مقدمان على اصالة التاخر واما الثالث فالتعدد منفي باصالة عدم التعدد
والعرفي متعين فيه باصالة عدم النقل فيكون النزاع في الاول اعني العلم بكون الموضوع له في اللغة مغايرا للموضوع له في العرف فينقسم على اقسام مع القطع بهجر اللغة قبل
زمان الشارع فيحمل على العرف بلا خلاف ومع العلم بالبقاء في زمان الشارع فاما ان يعلم زمان التكلم وبدو حدوث العرف او يكونان مجهولين او الاول معلوما والثاني مجهولا
او بالعكس فالاول واضح فمع تقدم زمان التكلم يقدم اللغة ومع تقدم العرف يقدم العرف والثالث يحمل على اللغة لاصالة البقاء وتاخر بدو العرف والرابع يحمل

على العرف لاصالة التأخر التكلم بقي الكلام في الثاني اعني المجهولين وصورة الشك في بقاء اللغوي في زمان الشارع مع جهل زمان التكلم وبدء حدوث العرف كما في الغالب والحق هو تقديم اللغة وذلك لوجوه الاول ان اصالة التأخر في كل منهما معارضة باصالة التأخر في الآخر فيبقى اصالة الابقاء والوضع الاولي في زمان التكلم مقتضيا لحمله على اللغوي سليمة عن المعارض وذلك كالجسم المايع المشكوك في النجاسة الواردة على الجسم الطاهر الثاني ان الكلام انما هو في اللغة المدونة في زمان الائمة ومن ثم كان مستقرا قبل زمان الشارع وفي زمانه واستمر الى زمان التدوين وكان حدوث العرف بعده او كان اخبار المدون عن زمان قبل الشرع وكان مهجورا في زمان الشرع المدون وكان العرف مستقرا فيه واستمر الى زمان المدون وبعده ولا ريب ان المتبادر من نقل المدون اللفظ موضوع لذلك هو الاخبار عن كونه موضوعا في زمانه الموجودة في غيره لا عن الحقيقة المهجورة منه مع ان غالب اخبارهم يكون من اجتهادهم في المحاورات وهو موقوف على المحاورات والحقائق الموجودة في زمانه لا المهجورة منه لعدم وجودها في المحاورات من التبادر وعدم صحة السلب وسائر الامارات ولا يمكن الاجتهاد في المحاورات السابقة عن الشرع فكيف يكون اخباره عن الحقيقة المهجورة في زمانه ومع لو كان هي الحقيقة الموجودة قبل زمان الشرع وفي زمانه واستمر الى زمان المدون فهو المطلوب الا ان يلزم النقل ثلث مرات النقل عن اللغوية الى العرفية في زمان الشارع ثم نقلها منها الى اللغوية في زمان المدون ثم نقلها منها الى العرفية بعده وهو مما يبعد لو عد او يحيل به احد الثالث ان مقصود المدون بيان معاني الالفاظ ليكون مرجعا في استنباط مرادات الشارع في الكتاب والسنة للعلماء والمستنبطين ولذا صار مرجعا لهم في الاستنباط مع عدم الردع من احد الائمة ولو كانت المدونات مهجورة في زمان الشارع عينا في بيانها غرضهم وصيرورتها مرجعا للعلماء من الابل الى الختم بل لو كانت مهجورة وكانت العرف موجودة فيه لكان اللازم بيانها دون المهجورة لانها تكون مجازات حينئذ مع انه لو كان كذلك لبيّنوا وصرحوا عليه لوقوع التدليس والاغراء ثم لو بيّنوا المعاني العرفية عند بيان الموضوع له دون اللغوية او ذكروا اللغوية على وجه المجازية لتعيين العرف ولو ذكروهما معا على وجه يدل على حقيقتهما فيحكم بالاشتراك التعيينى ولو كان مجملا فيحكم باللغة للاصل كما مر الرابع انه لا ريب في بعد ودا الاقرب بين حمل كلام الشارع على العرف القريب من زمانه اعني العرف في زمان المدون والعرف الذي بعدنا بينهما يكون العرف القريب اولى لاستبعاد مخالفة عرف الشارع مع العرف القريب لبعده موافقته للعرف البعيد اليه الذي بايدينا الخامس الاستقراء بان اللغات اغلبها باقية مستمرة وهيئاتها في غير المنقولات مسلم ولا يحصل القطع بتحقق النقل في المنقول لا سيما الشك في هذه مصادرة وللقول بتقديم العرف وجوه الاول الاستقراء بالغالب لاستمرار العرف في زمان الشرع وبعده واستقرارها بالنقل في العرف العام بعد زمان الشرع وعليه في الالفاظ الشرعية مما هو معروف من الشارع على القول بالوضع التعييني مسلم لكن لا يجديهما لم يكن للسامع فيه تصرف وكان التصرف من العرف العام والاستقراء في امراد صنف لا يقتضي ولا يوجب الظن بالحاق صنف اخر به بمقتضى الحاق الفرد المشكوك من الصنف الاول باغلب افراده كما سيجيء توضيحه في الاستصحاب وان كان المقصود دعاء الغلبة في الالفاظ الغير الشرعية مما هو معروف من العرف العام فهو مصادرة مع انه في حد ذلك تمادى ولعلته الاتحاد بين اللغة والعرف العام مع انه معارض بالاستقراء في طرف المقابل فيكون ما ذكرنا سليما عن المعارض الثاني بناء العلماء على عدم الفحص في الالفاظ المعلومة المعاني في العرف عن حال اللغة ولو كان الحمل على اللغة مقدما لوجب الفحص حتى يعلم عدم المخالفة فيحمل عليه او لا منع بنائهم على عدم الفحص ولذا ما من مستنبط من الكتاب والسنة الا وله كتاب لغة او لغات يتفحص عن حال اللغة في محتمل المخالفة مع العرف وثانيا سلمنا لكن لما كان غالب الالفاظ متحدا مع اللغة فهو موجب للظن بعدم الاختلاف في الاغلب ويجوز ان يكون الحمل على اللغة او لزوم الفحص عنه مشروطا بظهور المخالفة بناء على حجية الظن بالاتحاد من دون لزوم الفحص في الموضوعات الثالث الشهرة وفيه منع فادتها الظن سلمنا لكنها يوجب الظن لو لم يكن مدركها معلومة الفساد وهو كما تمسكوا به من الاستقراء والغلبة وقد عرفت فسادها على انها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا على ان بعد المعارضة يبقى الاصل سليما عن المعارض وبعضهم علله بان العرف كالناسخ فيقدم وفساده غني عن البيان لانا النسخ بعد زمان الشارع لا يجوز بخلاف النقل والقول بالتوقف انما كان لاجل تعارض الادلة ولا وجه له لما ذكرنا من تعيين تقديم اللغة بما ذكرنا وفساد ما ذكروه لتقديم العرف ثم ذكر بعض ان بعد تعذر العرف فيما نحن فيه على القول بالوضع والعويصة على القول به فيما نحن فيه وفي مقابل الشرع على القول بعدم الحقيقة الشرعية والشرعي في الشرعيات على القول به هل يتعين الحمل على اللغوية في الاولى والعرفية في الاولى من الثاني والشرعي في ثانية واللغوية في الثالث اولا وبعضهم قال وابه والحق في الثالث الاول من الحمل على العرفية وفي الثاني من الثاني الحمل على الشرعية لكون الغالب في النقل التعييني الموجب لكثرة الاستعمال فيه الموجب للتبادر بين المجازات واما الاول على الثالث فتعدد الحقيقة فيهما لا يوجب تبادر الحقيقة المهجورة لكونها حينئذ مجازا كسائر المجازات مع ندرة الاستعمال بل الهجر والا صارت مهجورة والمناط في الاقربية هو ما يتبادر الى العرف من المجازات لكثرة الاستعمال او غلبة الوجود لا قربها الى الماهية كقوله لا صلوة الا بطهور في الحمل على نفي الصحة ولا كونه اعظم بحسب المقصد كقوله حرمت عليكم الميتة في الحمل على الاكل كما قال به بعض لان المناط على فهم العرف لا على التدقيقات كما سيجيء في تعارض الاحوال ولو سلم الاخير فللتبادر لا لكونه اعظم مقصود لعدم الملازمة فتدبر

اصل في تعارض الاحوال لو كان اللفظ مجردا عن القرينة فيحمل على الحقيقة كما عرفت ولو كان مع القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مع عدم كونها معينة للمراد فان كان المجاز متحدا فلا اشكال في حمله عليه حذرا عن اللغوية واستعمال اللفظ وان كان متعددا فيها صور يعبر عنها عند الاصوليين بتعارض الاحوال وقد وقع التشاجر في ترجيح بعضها على بعض وتنقيح المقام فيه يقتضي التكلم في المقامين الاول في بيان الامور التي يمكن بها ترجيح بعض المجازات على بعض اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وعدم القرينة على التعيين فاما ان يكون بعض المجازات اقرب من بعضها او لا وعلى الثاني فاما ان يكون بعض المجازات اكثر استعمالا من الاخر حدا يحصل به الظن بارادته بالنسبة الى مجاز اخر ام لا وعلى الثاني فاما ان يكون بعضها موافقا للاصل العدمية بالنسبة الى الاخر ولو بالالتزام لا اما الاول اعني الاقربية فاما ان يكون عرفيا بمعنى سبق ذهن العرف اليه بعد تعذر الحقيقة وكون علمهم عليه وذلك كاضمار الاهل في قوله فاسئل القرية مع انه يمكن حمل القرية على الاهل مجازا او جعله مشتركا لفظيا بين المكان والحال وكحمل الاسد على الحيوان المفترس في قوله رايت اسدا يرمي مع امكان الاضمار وهو اعني يرمي صاحبه هكذا او يكون اعتباريا بمعنى كونه اقرب الحقيقة مع عدم سبق ذهن العرف اليه وعدم كون علمهم عليه وذلك كقوله لا صلوة الا بطهور على مذهب الاعم فان حمل السلب على نفي الحقيقة مستلزم للكذب فالاقرب اليه هو الحمل على نفي الصحة لكونه نفيا لمرتبتين من الصحة والكمال بخلاف حمله على نفي الكمال فانه نفي لمرتبة واحدة والاول اقرب الى نفي الحقيقة المستلزمة لنفي المراتب الثلثة اعني الوجود والصحة والكمال لكن سبق ذهن العرف اليه مشكوك اما

في تعارض الاحوال

انتهى القيد الذي ... على ...

الاقربية العرفية فلا اشكال في حجيتها بعد الامكان بعد كون بناء العرف عليه لكثرة الاستعمال او لكون ارادة غيره مع عدم نصب القرينة بعيدا عن طريقة المتكلمين وهو العمدة في المتيقن من حجية المعنى

فهل الحمل على اقرب المجازات يعتبر بعد تعذر الحقيقة واما الاعتبار به فلا يكون معتبرا وذلك للاصل ولعدم الاجماع والاثر لاجل بعد عدم كون بناء العرف عليه

لاحتمال عدم الحصول للمستفاد منها ولا فرق بين كونها مشتملة على وجوه المحسنات للكلام من البلاغة والفصاحة ام لا وذلك لان الشارع لم يكن في مقام بيان الظهار الفصاحة

بل كان في مقام بيان الحكم على مقتضى فهم السامعين والسائلين وهو مما يقتضي التكلم على نحو غير الفصاحة واما الثاني اعني الظن الحاصل من الغلبة فيمكن القول بعدم حجيته

لكون تشخيص الارادة من الموضوعات الصرفية والاصل عدم حجية الظن فيها ولكن الحق القول بالحجية لا لانه من قوة ذلك لوجوه الاول انه لو لم يعتبر الظن فلم يكن الخبر

الواحد الخاص في التقييد والنص والاظهر معتبرا ومخصصا للعموم في الاول ومقيدا للاطلاق في الثاني وصارفا للظاهر في الثالث والرابع لكون الخبر في المقامات معينا

للارادة ولم يثبت دليل على حجية الخبر في الموضوعات الصرفية ويلزم منه العمل بعمومات الكتاب والسنة المتواترة او المحفوفة ومطلقاتها وظواهرها في مقابل الاخبار

الخاصة وهو مستلزم للقطع بالمخالفات القطعية للعلم بحصول بعض المعارضات بل كثيرها وهو خروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على اعتبار المخصص والمقيد بالخبر

ولا مناص الا العمل بالظن ولا فرق بين الظن الحاصل من الخبر الواحد والغلبة لا عقلا ولا شرعا اما الاول فلانه ربما يكون الظن الناشي من الثاني اقوى واما الاول فلعمه

الدليل على حجية الخبر الواحد في تشخيص الارادة دون الغلبة وتوضيح المطلب في حجية المظنة الثاني ان بعد تحقق الغلبة يكون بناء العرف عليه لان الاقربية العرفية قد تكون

حاصلة من غلبة الاستعمال وقد يكون حاصلة من غلبة الوجود وح فيشمله ما دل على اعتبار الاقربية العرفية الثالث ظهور الاجماع بل الاجماع المركب بين العمل بالظن

في تشخيص الوضع والعدم وبين العمل به في تشخيص الارادة ولكن يشترط في الغلبة كونها غلبة معتدة بها ولو حصل التعارض بين الظن الناشي من بناء العرف فلا اشكال

في تقديم الثاني لكون حجيته بلا اشكال فيه بخلاف الاول واما الثالث فالحق اعتباره لكون حجية الاصول العدمية اجماعية وعرفية وعقلية واما الاول فظاهر وان اما



الاخير فلا بتناء تشخيص الارادة على البناء عليها كاصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وعدم القرينة وامثالها فتدبر **المقام الثاني** في بيان حصول التعارض ومعارضة

حالها من الترجيح او العدم اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجازات فاما ان تكون الاحتمالات المتعددة بين افراد النوع الواحد كبين التقييدات وبين المجازين وهكذا او يكون

بين النوعين من التخصيص وغيره اما الاول ففي الثاني ولم يصل الاول دون الثاني الامر بين التقييد والتخصيص لا فرق بين كون حدوث الاحتمالين باعتبار التعارض بين

الكلامين او غيره وذلك كقوله اكرم العالم ولا تكرم الفساق فالتقييد اما ان يكون تقييدا بالفرد المتواطي او يكون تقييدا بالفرد المشكك واخراج غير المشكك او بالعكس وعلى الاول

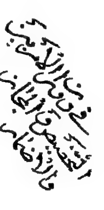
يكون التقييد ارجح وذلك لوجوه الاول ان دلالة لفظ المطلق على الحال المخصوص او الفرد المخصوص كالعالم الفاسق في المثال المذكور تكون من باب المقدمة من حيث كونه

مما يتوقف عليه حصول المطلوب من باب حكم العقل ودلالة العام على خصوص الفرد يكون من باب الصراحة ومن باب الدلالة اللفظية والثاني اقوى فيجب ارتكاب الاول

وعليه بناء العرف الثاني الغلبة فان التقييد كان اغلب من التخصيص لكون الالفاظ المطلقة بالنسبة الى الاحوال او الافراد اغلب من العمومات الثالث ان التقييد اخراج

لاصل المطلوب يحصل ح والتخصيص اخراج لاصل المطلوب بجميع احواله والاول اوفق للاصل والظاهر ثم الاخراج فيه هذا بالنسبة الى تخصيص الاقل من النصف

واما غيره فيكون كك مما ذكرنا والاولوية هذا بالنسبة الى المطلق الذي لم يرد فيه تقييد تماما فيما فيه تقييدا فان التقييدات لما كانت موجبة للوهن في اصل ارادة



الاطلاق فيكون اولى بالتقييد نعم يشكل الامر في صورتين الاولى كون المطلق مما ورد فيه تقييد او تقييدات والعام فما لم يرد فيه تخصيص حيث الاشكال ان غلبة ما مر عما

الا وقد خص تكون جارية في تخصيص حكم العموم ولا يكون عليه بناء مطلق الا وقد قيد جارية كالاول لكن الاشكال مرتفع بان الظن الناشي من الغلبة لا يكون قابلا

للمعارضة بالظن الاقوى الناشي من الدلالة اللفظية الثانية كون العام مما ورد فيه تخصيصات كثيرة توجب الوهن في ارادة العموم مع عدم كون المطلق كك والظاهر فيه

التوقف لو لم يعمل بالاولوية للتخصيص لا منفاء ظهور الدلالة في جانب العموم وعلى الثالث اعني صورة كون التقييد موجبا لاخراج الفرد الظاهر فالحق ان الظهور لو كان من

باب انصراف الفرد اليه مع كون غير الظاهر مما يصح سلب الاسم عنه كالاسد فالحق ترجيح التخصيص لوهن دلالة المطلق في ارادة الفرد الظاهر لكون التعارض فيه

وليس دلالة العام على ارادة الفرد المخصوص بهذه المثابة ولو كان الظهور موجبا للاجمال في ارادة الكلي والفرد بحيث لا يصح سلب ارادة احدهما فالحق ترجيح التقييد لكون

هذا مجملا بالنسبة الى ارادة فرد الظاهر دون العام منه الثاني دوران الامر بين التخصيص والمجاز والاضمار وذلك كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فيمكن تخصيص العلماء

بمن عدا زيد وحمل النهي على الكراهة او مكان الاضمار اعني لا تكرم والذي يقوى الحق ترجيح التخصيص لوجوه الاول بناء العرف وسبق فهمهم الى التخصيص الثاني

الغلبة فان الغالب في العمومات التخصيص ليس الغالب في الحقايق ارادة المجاز او ارادة شيء محذوف بل الغالب ارادة الحقيقة الثالث اجماع العلماء الرابع ان اللفظ الموضوع للمورد المخصوص

دلالته اقوى من اللفظ الدال على اشياء من جملتها المورد المخصوص وذلك لان الدلالة في الاول كما هو بالنسبة الى شيء مخصوص وفي الثاني دلالة واحدة تتشعب بالنسبة الى الموارد

ويحصل فيها الضعف بالنسبة الى كل مورد ويندرج تحتها ومنها المورد الذي ذكرنا اذ لا فرق بين كون التخصيص واحدا او متعددا ما لم يصل الى اخراج النصف او الاكثر كقوله

في المثال المذكور لا تكرم عمرو كالعالم وذلك لاشتراك الادلة ما لم يبلغ التخصيص الى النصف الا فاشكال لان حلوله حالتي وعلى فرض الجواز لا بد له من نكتة ظاهرة لا ينصرف اليها

العرف فلم تظهر لعلامة العموم والخصوص لا تكون مصححة بل يكون المصحح غيره من المشابهة او غيرها ومعه يدخل في المجاز ويكون الامر مرددا بين المجازين مع انه نادر في

غاية الندرة الثالثة دوران الامر بين المجاز والاضمار كقوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاهل ولامكان اضمار لفظ الاهل وكقوله رايت اسدا يرمي لامكان حمل

الاسد على الرجل الشجاع ولامكان اضمار لفظ اعني يرى صاحب الحوصلة انه قد يكون الاضمار اظهر كما في الاول وقد يكون المجاز اظهر كما في الثاني وقد لا يكون ظاهرا

في البين وفي الثالث رجح بعضهم المجاز نظرا الى الغلبة وبعضهم الاضمار نظرا الى ان المجاز محتاج الى الوضع الاول في الحقيقة والوضع الثانوي في المجاز والعلاقة وكلاهما

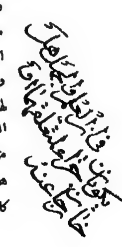
فاسدان اما الاول فلمنع كثرة المجاز المقابل للتقييد والتخصيص لان الغالب في المجازات هو كونه من احدهما والمجاز المقابل لهما نادر وعلى فرض كثرته لم تكن غلبة معتدة

بها واما الثاني فلان العلاقة والوضع الثانوي في المجازات موجودة سواء قلنا بترجيح المجاز او الاضمار ولا يلزم من الحكم بالاضمار عدمهما لتوقفه على العلاقة الحالية

المحلية والمشابهة في المثالين المذكورين محققة والرخصة النوعية ايضا ثابتة سواء قلنا بالاضمار او المجاز واما الوضع الاولي فلا يكون فرق في الاحتياج اليه بين

ان مكان الاضمار المجاز اما على الاول فلانه لو كان متعقد الكلام احتمل القرينة لما كانت القرينة مهملة بل تكون موضوعة واما على الثاني فلانه تكون مجازا مستلزم للوضع الحقيقي ايضا وهو واضح ولكن ترجيح المجاز لا يخلو عن قوة من باب عدم انسباق الذهن الى المعنى المعتبر في الكلام ما لم يظهر خلافه فتدبر والاحوط التوقف الرابعة بعد ان الامر بين المجاز والاشتراك ففيه كما في قوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاشتراك بين المحال والحال فانها تطلق عليهما والاستعمال مجردا فيطلق الاول يحمل على خصيصه ان اتحد وعلى الثاني يحمل والمحكي مبنيه ترجيح المجاز لندرة الاشتراك ولاصالة عدم تعدد الوضع والقول بترجيح الاشتراك كما عن السيد المرتضى قد ظهر فساده في بيان ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وربما يستدل بترجيح المجاز بانه لا يستلزم الاجمال وهو انسب بالتفهيم والتفهم بخلاف الاشتراك وفيه اولا ان الاجمال في المجاز ايضا حاصل كما لو كانت القرينة منتفية عن تعين كونها معينة وثانيا انه استدلال لحق لا يفيد القطع والا الظن المحقق للاشتراك ايضا اما ثانيا الظن فلا يكون حجة كما عرفت وربما يرجح الاشتراك بما مر ابعد من الخطاء لانتفاع القرينة واضح ومع عدمها يتوقف وبانه استدلال لحق كما عرفت ثم قلنا والاضمار اولى من الاشتراك ايضا لما ذكرنا في المجاز الخامسة ومنها ان الامر بين المجاز والنقل فالاول اولى لاصالة عدم تعدد الوضع ولاصالة البقاء والى استمرار الاولية والغلبة وبناء العرف والقول بترجيح المجاز باعتبار اصالة عدم القرينة فاسد لكون الاصل الذي ذكرنا موضوعيا وهذا حكميا والاول ارجح سيما بعد اعتضادها بما مر والاضمار اولى من النقل لما ذكرنا السادسة ومنها ان الامر بين النقل والاشتراك وذلك كقوله الطواف بالبيت صلوة فيحمل نقلها الى المعنى الشرعي فيحتمل اشتراكها بين المعنى اللغوي والشرعي والاشتراك تعيني واللازم على الاول ثبوت اشتراط الطهارة في الطواف من باب عموم المنزلة وعلى الثاني عدم الثبوت لاحتمال كون المراد منها هي المعنى اللغوي وربما يرجح الاول لعدم لزوم الاجمال فيه بخلاف الاشتراك وفيه ما مر وربما يرجح الاشتراك لكونه ابعد من الخطاء ولان الاشتراك اغلب في اللغات من النقل كما في الحروف من وعن وباء وغيرها وحجة ففاسد لما ان يكون اكثر من النقل العرفي مساو بالوجدان وعلى الاول يلزم ترجيح اكثر المعاني على الاقل وهو قبيح من الحكيم وان قلنا بكونه توقيفيا هو البشر وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح والثالث هو المطلوب في الاستدلال لعلو حجة الاول غاية كونه استدلالا لا يليق وفي الاخير لكلام منع غلبة الاشتراك سيما لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى فرض تسليمها هو لحرف وثانيا بانه لم الاستدلال لو كان الواضع في الاوضاع المتعددة شخصا واحدا وهو ممنوع لجواز كونه من اشخاص متعددة بعضها وضعه واضع لمعنى وبعضه واضع لمعنى اخر من دون اطلاع على الوضع الاول وثالثا انه لو تم فاذ القطع لا يفيد عدم تحقق النقل فهو بين البطلان ولو افاد الظن فهو مستند الى ما لا يكون معتبرا والحق ان الاشتراك موافق للاصل بالنسبة الى النقل لكون النقل مستلزما لحدوث الوضع اولا ولزوم هجر المعنى الاول ثانيا وحدوث المشترك في شيء اخر ثالثا بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للوضعين ولكن فيه تأمل لكون حدوث المشترك ورفع المعنى الاول على فرض النقل من باب اللازم والملزوم وعدمهما اثنان واعتبار الاصل في اللازم مشكل وعلى فرض تسليمه اعتباره ممنوع لكون النقل الغالب بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والاحوط التوقف ومما ذكرنا ظهر الحال في صورة التردد والمعارضة بين التقييد والمجاز ومن الاضمار ومن النقل ومن الاشتراك والتخصيص وفي ما بين النقل والاشتراك لما ذكرنا من الادلة وفي المقام شيء اخر وهو ان بعد دوران الامر بين النسخ وغيره والحق انه في كلام الشارع لندرته في ظاهر الادلة يكون غيره اولى ولا خلاف فيه لاحد من حيث هو هو اولى من المجاز والاضمار والاشتراك والنقل لا من حيث التخصيص للذهن فيسبق اليه وغيره والتقييد اولى منه لما مر في ولو سبق على التخصيص اما مع التخصيص ومع تعاقب الكلامين فهو اكثر اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم ينسبق الذهن الى التخصيص عند عدم الادلة من اول الامر وكون المراد لعموم غيره ومع الفصل بين الكلامين بزمان فينسبق الذهن الى النسخ العرفي اعني ضد الرافع في الكلمات العرفية والى النسخ الشرعي في الكلمات الشرعية اعني عدم ارادة التكلم هذا الزمان من اول الامر فيه **الامر الثاني** في الاول اعني صورة بعد ان الامر بين العرفين من سنخ المجاز الواحد كما بعد ان الامر بين التقييدين فلو كان التقييدان بالعرض المتواطين او الظاهرين او النادرين مع كون احدهما اما موردا فيه تقييد او تقييدات دون الاخر لا بعد ترجيح لتقييد فيه لما مر يعني التقييد لجريان الغلبة اعني ما من مطلق الا وقد قيد فيه دون الاخر ولو كان احدهما اما موردا فيه تقييدات كثيرة يوجب اضمحلال الظن بارادة الاطلاق فالترجح مع هذا التقييد لكونه مرجحا لفرد الى الوحدة الاطلاق قابلة في التقييد بخلاف الاخر لبقائه ولا انه على تقدير يصير من باب الاجمال الى البيان ولو كانا متساويين من هذه الجهات فلا ترجيح في البين واللازم التوقف ولو كان التقييد في احدهما موجبا لاخراج الفرد النادر فلا ريب في ترجيح الاول فلزوم ارتكاب التقييد في الثاني فاضح هذا في صورة دوران الامر بين التقييد واما في صورة دوران الامر بين التخصيص فلو كان التخصيص في احدهما موجبا لاخراج النصف او الاكثر دون الاخر فالترجيح مع ارتكاب التخصيص في الثاني لحكم جواز الاول لما لم يظهر له نكتة والعلية ولو كان مورد احدهما اقل بالنسبة الى الاخر كقوله اكرم العلماء الا الفساق منهم وقال لا تكرم الفساق فيكون الترجيح مع ارتكاب التخصيص في الثاني لان المراد وكلما كثرت يحصل الضعف في الدلالة على ارادة خصوصية كل فرد ومع هذا يكون الاخراج فيه ضعف فيجب التصرف في الثاني ولو كان احدهما اما موردا فيه تخصيص او تخصيصات دون الاخر فلا بعد في ترجيح ارتكاب التخصيص في الثاني لجريان الغلبة اعني ما من عام الا وقد خص فيه دون الاول ولو كانا متساويين من هذه الجهات فلا ترجيح في البين فيجب التوقف ولما عرفت ما من اقسام المجاز نكتفي بكلا الامرين المجاز والاضمار فلا يمكن الاحصاء والتتبع هو فهم العرف والغلبة والاصل ولو لم يوجد احدها فيجب التوقف من هذه الجهة فتدبر **اصل** اختلفوا في دخول الوجود في الموضوع له وعدمه على اقوال فذهب المحققون على خروجه بقسميه عن الموضوع له كليا وذهب بعض الى دخول الوجود الخارجي فيكون الالفاظ موضوعة للموجود الخارجي وذهب بعض الى كونها موضوعة للموجودات الذهنية وذهب بعض الى كون الكليات موضوعة للماهيات والجزئيات للخارجية وذهب بعضهم ان الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية والخارجية للخارجية والحق الاول وخروج الوجود بقسميه عنه وليسا بالنسبة الى الموضوع له الا كالعلم والمكان والزمان والدليل على ذلك وجوه الاول صحة تقسيم كل من اسماء الاجناس والاعلام الى الموجود والمعدوم بقوله الانسان موجود في الخارج او الذهن ومعدوم الثاني عدم لزوم التناقض والتكرار بذكر احد القيدين وانه لو لم يكن كذلك يلزم التصرف في الطلبات لانه لو كان موضوعا لو كان موضوعا للموجود الخارجي يلزم من الامر بها الامر بتحصيل الحاصل ولو كان للموجود الذهني يلزم من الامر بها التكليف بما لا يطاق لعدم الاقتدار على ايجاد الصورة المرتسمة في الذهن فيلزم التصرف فيها لعادة الوجود وهو خلاف الاصل وفهم العرف في المحاورات الثالث لزوم كون الاستعمالات مجازا سيما في الاعلام الشخصية لانه لو كان موضوعا للموجود الخارجي فيكون موضوعا للموجود الخارجي فيكون للماهية مع التشخصات المكتنفة بالذات وهو يتغير فيلزم التغير في الموضوع له ويلزم كون اغلب الاستعمالات المتجددة بعد الوضع مجازا وكذا في الموجود الذهني لان قوله رايت زيدا وسمعت من زيد وضربته وامثالها متعلق

بالخارج لا بالصّور المرتسمة الرابع انه لو كان المتبادر دليل الانفس للحقيقة التي الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الآباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس
الشيء الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الآباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس الشيء السادس التردد في الشك بين الوجود والعدم في الحالي عن القرينة
كالمتطابقين مما كلّف بجنس مع انه في المستعمات حال المعدومات الممكنة لا يتصوّر الوجود الخارجي لا يتفق تقريب ربما استدلّ بانه لو كان موضوعا للموجود الخارجي يلزم عدم
الكذب في الاخبار كقولنا زيد قائم لانه يكون معناه ان الموجود في الخارج متصف بالقيام الموجود ومعنى ان الاخبار عنه وقابل لمطابقتها للمحكي عنه وعدمها كيف وان الكلام
وصفية يمكن التخلف لانها لا تكون الا مترتبة على الحكم بالاتصاف يحصل من الخبر وهو قابل ولا يكون الا مع انه يشكل بان وجود القيام في الخارج قبل الاخبار مع اضافة الموضوع
والاتصاف به وعلى فرض الوجود الخارجي لا يلزم ان يكون الوجود القيام وجود وعروض واتصاف لزيد مثلا الا ان يقال ان زيد الموجود في الخارج متصف بالقيام الموجود
العارض له في الخارج فيكون اخبارا عن عروضه له في الخارج ولو كان موضوعا للموجود الذهني يلزم ثبوت مذهب النظام في الصدق والكذب بالمطابقة للاعتقاد
واللامطابقة والتصويب الاول فلان قوله زيد قائم معناه ان زيد الموجود في الذهن متصف بالقيام الموجود العارض له في الذهن وجميع الاخبار يكون كذلك وح يكون
الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه والمحكي عنه هنا هو الصور المرتسمة من الموضوع والمحمول المستلزمة لكون الاتصاف ايضا ذهنيا فيكون المحكي عنه هو الاعتقاد ايضا
يلزم كون الصدق مطابقة الحكاية للاعتقاد والكذب بمقابله وغيره ولان على فرض القول به يكون موضوعا للصور المرتسمة في ذهن الواضع لا المستعمل وهو متغاير من
منه متغاير وهو واحد اعني نفس الشيء ومعه لا فرق بين الذهن والواقع من هذه الجهة واخبار المستعمل باعتقاده هو الموضوع والمحمول المرتسم في ذهن الواضع المطابق
للمشرع عنه حكاية عنه ولا يلزمه المطابقة لاعتقاد الخبر ومن بلاحظ الكلام حتى يثبت مذهب النظام على ان الحكم بالاتصاف حاصل من المستعمل وما كان حاصلا في ذهن
الواضع لان وضع الالفاظ المفردة من الموضوع والمحمول انما كان للصور المرتسمة في ذهن الواضع واما الاتصاف فلم يكن فيه ضرورة ان الواضع حين الوضع لاحظ قبلا
من معنى ملاحظته انه ضارب او قائم او نائم من الاحكام والاوصاف العارضة المتجددة بعد الوضع ولكل منها وضع على حده والاتصاف له وضع نوعي من اسناد تام وناقص
فاذا اتصف به بل احد منها تقييد المستعمل اتصافه به بعد انه اجرى بحث الاوضاع الشخصية والنوعية في نظر الواضع ويحكي بما دل على مفرداته وتركيبه بالاوضاع
الشخصية والنوعية واما الاصر تحتها فربما يطابقه وربما يخطاه او يتهو او يبني او يعتقد فيها الغفو ولا ربط باعتقاد المستعمل بل هو متبع للمستعمل فلا يثبت به
مذهب النظام ولا التصويب على ان الاوصاف والاحكام العارضة للموضوعات اغلبها خارجية كضرب وقعد وذهب ورأى وسمع وقام واكل وشرب وتكلم
وهكذا لانها عارضة لزيد مثلا في الخارج ومعه فكيف يحكي عن اعتقاده لانه يحكي عن اتصاف الموضوع بوصف في الخارج لانه خارج وان قلنا بكونه حكاية عن
الاعتقاد وضعا فلا بد من استعماله في الحكاية عن الخارج وان استلزم الحاق بمذهبه هو واحد معه لا يثبت مذهب النظام ولا التصويب هو واضح واما الثاني فلان الحكم تابع
للموضوعات ولو كانت الموضوعات ذهنية فيختلف الاعتقاد فربما يعتقد شخص كون موضوع كالخمر خمرا وبعض خلا وبعض ماء ويلزم اختلاف الحكم حقيقة باختلاف الاعتقادات
وهو تصويب فيه انه على فرض القول بانها موضوعة للصور المرتسمة المنتزعة من الواقع في ذهن الواضع هو شيء واحد لا يختلف على ان الاغلب هو العروض
في الخارج كما ترى والمراد هو الواقعيات كما مر وقد يستدل ايضا بصحة السلب عمن اعتقد احد انه زيد ثم ظهر خلافه بانه لم يكن زيدا لانه لو كان للذهني فلا بد من عدم صحة السلب
للقول بالوجود الذهني ومنها تبدل الاسماء بتبدل الاعتقادات كالشبح الخارجي فاعتقد انه زيد فيطلق عليه زيد ثم يعتقد انه عمرو فيطلق عليه عمرو وهكذا ولو كان
موضوعا للخارجي هو شيء واحد يلزم عدم اختلاف الاسم وغيره ولان تبدل التسمية بتبدل الاعتقاد يجمع مع القول بالوضع للخارج ويصل الشيء لان المستعمل
لا بد له من اعتقاده بحصول الموضوع له حتى يستعمل فاصالة الحقيقة تفيد صحة الاسناد والاستعمال بدنا الاعتقاد ولا يعتقد كونه زيدا فيطلق زيدا وهكذا وهذا امر قابل
للتشكيك ولكن يبطل الذهني بوجه اخر وهو انه لو كان من باب الذهني لما صح سلبه بعد تبدل الاعتقاد وقد عرفت صحة سلبه مع انه على فرضه يكون المراد بالذهن هو الصور
المرتسمة في ذهن الواضع وهو واحد يلزم منه عدم تبدل الاسم فتدبر وما اورد عليه بالنقض بما يبقى للشيء كالكلب صورة في الذهن مع تبدله في الخارج بالاستحالة
او الانتقال والانقلاب فلا ريب في تبدل الاسم وفيه ان المراد بالصورة هي الصورة المطابقة للخارج فتدبر ومنها لزوم عدم الكذب في الاخبار كما ذكرنا وجوابه بما ذكرنا مع
انه لا يثبت الذهنية لجواز الواسطة ومنها عدم صحة الالفاظ الموضوعة للممتنعات والمعدومات ونحوها ولان الوضع للخارج لا يلزم منه التحقق في الخارج لجواز الوضع
له وان لم يتحقق كما في الاستعمال مجازا او ثانيا بانه لا يدعى كليا وثالثا بانه يبطل الخارجي لا يثبت الذهني لجواز الواسطة وللقول بالخارجي وجوه منها تعلق الاحكام والاخبار
غالبا بالخارج كقولك كلت الخبز ورايت زيدا وشربت الماء ودخلت الدار وضربت عمرا وامثالها ونحوه ولان القرينة موجودة وهو ان هذه الافعال لا يتعلق
بالصور الذهنية ويحتمل ان تكون مؤسسة او مؤكدة ولا يتم الاستدلال والقول بان الاصل هو الحقيقة ممنوع بانه معارض بالتكليفات كما مر وثانيا بان غايته الاستعمال
وهو اعم وثالثا انه يجمع مع القول بالماهية ايضا لانها قابلة للتعلق بواسطة الفرد من باب تحقق الكلي في الفرد ومنها انه لو كان للذهني يلزم التصويب وكون الصدق
مطابقا للاعتقاد كما مر وجوابه ايضا قد مر والمفصل ان الكليات موضوعة للماهيات لانه لو كان موضوعا للوجود فيخرج عن الكلية لان الازم الوجود التشخص ولازمه
امتناع الصدق على الكثيرين وغيرهما كالاعلام الشخصية موضوعة للخارج لانه لو لم يكن له لزم وضعه للماهية اذ لا واسطة ومنه يلزم ترادف الافراد والاعلام مع الكليات
واسماء الاجناس وانه صريح البطلان وفيه ان الواسطة موجودة وهو الفرد مع قطع النظر عن وجوده ويسمى بهويات الشخصية ويكون الاعلام وافراد الجنس موضوعة
لها لا الماهيات ومما ذكرنا ظهر بطلان الثمرة التي ذكرها من انه على فرض الذهني يلزم الامتثال لو اعتقد كون الشبح زيدا فاكرمه ثم ظهر خلافه بخلاف الخارجي او نفس
الشيء وجه البطلان انه على فرض الذهني هو في ذهن الواضع وهو شيء واحد لا يتفاوت وكذا اصل الثمرة التخطئة والتصويب من موضوعية الاعتقادات وطريقيتها باطل لما
مر وكذا اصل الثمرة على فرض الخارج نفي احتمال الكذب على فرض الذهن كون الصدق مطابقا للاعتقاد فاسد لما مر اصل على فرض وضعها لنفس الشيء او الموجود
هل يكون موضوعا لنفس الشيء المعلوم او الموجود المعلوم كما يظهر من بعض بحيث كان العلم جزءا للموضوع له او لا بل الموضوع له هو نفس الشيء والعلم والجهل خارجان
كالوجود والزمان والمكان بل الاولى والحق هو الثاني لما ذكرنا في الوجود من صحة التقسيم الى المعلوم والمجهول مثل الخبر معلوم ومجهول وعدم النقص والتكرار بذكر



احمد العبدين

احد القيدين والتبادر بعد الاستقراء في خطاب الواضعين وتنصيص اهل اللغة بانها موضوعة للشيء ولم يعتبروا انها موضوعة للشيء المعلوم ولزم الدور على فرض الاخذ
فان العلم امر خارج متعلق بمداليل الالفاظ ضرورة انه موقوف على تحقق المدلول وهو موقوف على تحققه لكونه جزء له على انه يلزم التصويب لانه يلزم جعل الالفاظ
في الموضوع كالكلب ونفس الحكم كالوجوب مثلا على المعلومات فيلزم كون الحكم تابعا للموضوع المعلوم والعلم جزء لموضوع الحكم وهو التصويب في الموضوعات والتصويب المعنوي
معناه ان اثبات الحكم للموضوع من المجتهد تابع لاعتقاد المجتهد بكون الموضوع معروضا للحكم كذا انه وحكم الاصل وان قلنا بكون اللفظ الدال على الموضوع والحكم موضوعا
لنفس الامر لا المعلوم فيجوز ان يعتقد البعض بكون الجزء المشكوك في نفس الامر حكمه النجاسة واعتقد بعض بانه هو الطهارة وكان الحكم الاصلي للاول النجاسة وللثاني الطهارة وهو
تصويب في الاحكام كما يجوز ان يعتقد بعض ان هذا من باب الموضوع الصرف ومعظم الجزء الذي من باب الموضوع المستنبط واعتقد بعض انه حلال ومعظم الجزء عند المعتقد الاول
وكان حكمه الاصلي متعددا بحسب تعدد الاعتقادات في الموضوع صرفا ومستنبطا مع انه شيء واحد من حيث هو وهذا ايضا تصويب لان التصويب معناه كون الحكم تابعا
للصفة مع كونها اتصافا بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فان العلم له مدخلية في حصول الصفة والقول بكون الموضوع هو الشيء المعلوم يلزم كون الشيء المعلوم
متصفا بالصفة لا النفس الامر ويلزم كون العلم له مدخلية في الصفة وكذا في اثبات الحكم للموضوع للعلم والاعتقاد بكون حكمه كذا فيتصف بالحسن والقبح بسبب
الاعتقاد به ويتبعه الحكم ويتعدد بتعدد اعتقاد المجتهد والحكم يكون الثاني تصويبا دون الاول لانا نعني الموضوع فاسد جدا نعم لو اخص بالتصويب بالثاني
فلا يلزم التصويب ويمكن ان يدفع اصله بانه على فرض القول بالمعلوم هو المعلوم عند الواضع وهو شيء واحد ولا يستلزم تعدد الاحكام بحسب تعدد المعلومات فتدبر ولا
يقال القول بالمعلوم بعينه هو القول بالوضع للموجود الذهني فما وجه الفرق لانا نقول الموجود في الذهن لا يستلزم العلم بالموجود في الذهن لانه قد لا يلتفت اليه ويكون
مجهولا يحتاج الى المراجعة ثم بعد تحصيل المعرفة به يطابق مع الموجود في الذهن وقد يخالف خطأ واستدل على ذلك بانه لو لم يكن المعلوم لجاز الاخذ عند عدم العلم لجاز
التكليف عند عدمه وبطلان التاليين كملازمتهما ظاهر وفي الاول ان الملازمة ممنوعة لان النسبة والحكم بين الشيئين موقوف عقلا وشرعا على حصول الاعتقاد به لان
بدونه قبيح عقلا وشرعا لانه حكم بدون الدليل والاعتقاد لا انه داخل في الموضوع له مدليه وفي الثاني انه لو كان المراد بالجواز هو الجواز العقلي فبطلان التالي ممنوع
في الشرع كما في اللحوم المشتبهة الخالية عن الاسباب الشرعية من يد المسلم وسوقه ونحوه وامثالها لوجوب الاجتناب فكذا كالمحرم ولا دليل على بعينه التكاليف بصورة العلم
وكذا في العرف كما في الضرر الدنيوي من النفس والعرض والمال المتعلق الحرمة بنفس الامر ولذا يجب المشتبهات مظنونا ومشكوكا بل موهوما الا ان يعلم شرعا عدم وجوب
الاجتناب فيه عليه بناء العرف والعقلاء والاجماع ويقول الاصحاب والامر يحمل على نفس الامر ولا يقيد بصورة العلم او امكانه بادلة البراءة لا حجية بتمامه فيقولوا لا
تاكل السم او الحامض او اجبر الواحد الفاسق او المجهول الحال الذي يفيد قوله الظن بل الشك والوهم بان فيه سم او حامض يجب التحرز ولا ريب في انه لو ان يكفر يكون مذموما
ولا يكون تكليفا بما لا يطاق الا فيما كان عدم العلم مع عدم الالتفات بانه حامض وحرام ولو كان المراد هو الجواز الشرعي فهو باطل لما ذكرنا من وقوعه في اغلب
التكاليف النفسية الاخروية لما تمام الدليل الشرعي والعقلي على عدم العقاب فيما لا يعلم مقتضى رفع التكليف في المشتبهات حكما وموضوعا صرفا ومستنبطا واما ما
لما كان ما قوي لما سيجيء في بحث تقييد الالفاظ المثبتة لاغلب التكاليف النفسية فيما كان لعله البراءة معلوما بصورة امكان العلم فيما يجب الفحص كالاحكام وبعض الموضوعات
او العلم فيما لا يجب الفحص لا بان يكون العلم داخلا في المطلوب بل شرطا لتعلق التكليف مع انتفائه لم يكن تكليف ظاهر او هكذا سائر القواعد في العبادات والمعاملات
فيما كانت على خلاف مقتضى الالفاظ منها قاعدة الطهارة فانها تقتضي طهارة المشتبهات بحسب الظاهر حتى يحصل العلم بالنجاسة وحصول الحرمة ان مقتضى وضع
اللفظ لنفس الامر الاحتراز عن المشتبهات مطلقا وكذا الدم والغائط والمني وامثالها الا ان القاعدة تقتضي طهارتها ولا فرق بينها فقدم وتقيد الالفاظ بصورة العلم و
خروج المشتبهات عن تحت الالفاظ وتدخل في القاعدة الا الشبهة التي كانت مع سبب شرعي كشهادة العدلين واستصحاب النجاسة وامثالها فتدبر وربما يستعمل الامر باعتضاد
الدليل القطعي للمرجحات الخارجية كما قلنا في الميتة لكون الاصل في اللحوم الحرمة وكذا في الاحتراز عن المشتبه من بول ما لا يؤكل لحمه بناء على اصالة ليله الى نفس الامر واعتضاد
بالمرجح مع انه موافق لقاعدة الاشتغال ثم اعمال الاصل قد يكون مشروطا بالفحص كالاحكام اجماعا ولزوم الهرج والمرج ولذا يجب على الغافل المجتهد او لا تحصيل التكاليف
الواقعية ثم بعد الفحص وعدم العلم بالاصل فيكون التقييد بعد الفحص في التكاليف النفسية واما المقدمية سواء كان بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف كالمردد
المردد بين الزائد والناقص او بين المتباينين حكما كان او موضوعا كما في المحصور فيكون مقتضى القطع سليما عن المعارض معتضدا بقاعدة الاشتغال وقاعدة التحصيل
والتعبيع والاشتراك وقاعدة الضرر واصالة البراءة فيه جارية فيجب اتيان المشتبهات في الواجب وتركها في المحرم مظنونا او موهوما او متساويا الا ان يظن العدم بالظن المعتبر او بسبب
الشرعي وكذا في الموضوعات المستنبطة وقد لا يكون مشروطا بالفحص كبعض الموضوعات منها الطهارة والنجاسة فان القاعدة تقتضي الحكم بالطهارة فيما لا يعلم ومع عدم العلم
فالصغرى حاصلة معتضدة بظهور الاجماع والسيرة ولزوم العسر والحرج نعم في بعض الموضوعات يكون محل الشك في ذلك كالاستطاعة في الحج لمن كان له مال مع كونه شاكا
في كونه قدر الاستطاعة ام لا وكذا الشك في بلوغه قدر النصاب في الزكوة ام لا وكذا من سافر مع كونه شاكا في كون المسافة مسافة شرعية ام لا وكذا رؤية الهلال فلو
كان وجوب الحج والزكوة والقصر معلقا على العلم فلا ريب في عدم وجوب الفحص ولو كان معلقا على نفس الامر فيجب الفحص فيطلب المقوم في الاول حتى يعلم الحال وفي
في الثاني حتى يعلم الحال وكذا الثالث والاحتياط ولو لم نقل بلزوم الجزم بالمنوي ويرجح الكلام فيه وفي كل موضوع صرف لو كان الدليل الدال على التكليف معلقا على
العلم فلا يجب الفحص ولو كان معلقا على نفس الشيء فان كان الشك فيه مع العلم الاجمالي بثبوت التكليف فالمبين يجب الفحص ثم الاحتياط ان امكن سواء كان احدهما موافقا
للاصل او كلاهما او لا وذلك كالشك في انتقال الوقف لما يتوقف عنه لان الامر مردد بين الوجوب والحرمة المتضمنين التخيير من حيث هو مع كون الوجوب موافقا للاصل
عدم انتقال العترة التي يرجع الى الآخر لكون الحكم معلقا على الواقع واصالة البراءة معارضة بالمثل ويبقى الاستصحاب مقتضيا للوجوب لكن العمل به موقوف على الفحص
لاصالة الحقيقة واصالة الاحتياط وبناء العرف وقاعدة التحصيل والتقييد ومثاله الشك في الخروج عن الحيض او دخوله فيه وكذا الشك في المسافة بعد كونه خاصرا
لاصالة الاتمام واما لو كان الشك فيه راجعا الى الشك في التكليف مع عدم العلم الاجمالي كالاستطاعة والنصاب او كون هذا خمرا او خلا فاصالة حمل اللفظ

على الحقيقة من اعتبار نفس الامر تقتضي وجوب الفحص واصالة البراءة مقتضى عدمه لان مع عدم العلم يحصل الشك في تعلق الوجوب بالمشروط فينفى بالاصل الى حصول شرطه في الواقع سواء
علم المكلف به ام لم يعلم نظرا الى عدم حصول الشرط في الواقع سواء علم المكلف به او لم يعلم فالمرجح الى انه مع عدم العلم هل التكليف ثابت اولا والاصل الثاني ولا مع عدم لزوم الفحص
والنسبة عموم من وجه لاقتران الاول بتمام التكاليف بخصوصها وافتراق الثاني في القاعدة فيما لم يعلم مع عدم التكاليف في الواقع وفائدة الاجتماع هو ثبوت التكاليف في الواقع
او الحرمة في الواقع مع عدم العلم قبل الفحص وبعده والثاني فلا حكم بل يحتمل تحت القاعدة لا رجحيتها من حيث كونها عامة معتضدة بالعقل وغيرها مما سيجيء في اصالة البراءة
والاول محل الشك من انه هل يحكم بدخوله تحت اللفظ فمقتضى لزوم الفحص عنه تحت القاعدة فلا يجب اللفظ الاول لعدم شمول ادلة البراءة قبل الفحص وضعفها اما العقل
والعرف فلا يحكمان بل خاكمان على خلافه كما لو قال المولى لعبيده من كان عنده الف دينار فليات منها ماءة ومن كان عنده الف الف دينار فلياتي بمائتين اوفليا في ماتة
او كذلك من دخل عليه شهر رمضان فليصم من خرج عن بحره فعلية الصوم مع كون العبد شاكا في ان ما عنده هل يكون الفا او لا كان بناءهم على الفحص وبدونه الفحص يكون
مذموما عند العقلاء سيما لو كان في الواقع عنده الفا ولو اعتذر بالجهل اعلم لا يقبل عذره وكذا الشك في المسافة والتحول والخروج واما الايات والاخبار فلانها
في مقام حكم اخر وهو نفي العقاب مع عدم الدليل والعلم ولا يكون في مقام بيان انه قبل الفحص او بعده وعلى فرض التسليم فلا لانها علية من باب الاطلاق كاغلب الادلة
المثبتة للتكاليف والادلة معتدة لا قلية موردها واعتضادها بالعرف والعقل كاستفادة التحسين والتقبيح والاشتراك على ان البراءة في الاحكام مختص بعد الفحص ولو كان
في الموضوعات قبل الفحص لزم سد المشكلات والاختلاف في تصرف ليل الحدود مع انها في بعض الموارد عام يقدم وبعضها يعدم القول بالفصل على ان دليل القاعدة
نفي المؤاخذة على ذات الشيء من حيث هو ونفي الوجوب الذاتي وظاهر هذه الادلة مثبتة للوجوب المقدمي في المشكوكات ولا منافات بينهما فلا تنفي القاعدة الوجوب
المقدمي وعلى فرض تسليم شموله لنفي الوجوب مطلقا فلا دليل التام منه هو التفسير وفي التعارض يحمل على الظاهر ويكون الوجوب المقدمي سليما عن المعارض ومع ذلك يثبت لزوم
الفحص والاحتياط سلمنا عدم الترجيح فلم يكن مع القاعدة ايضا ويبقى الاصل الاولي المقتضي للزوم الاحتياط من قاعدة الضرر وغيرها مما سيجيء في اصالة البراءة سليمة
عن المعارض لا يبقى على فرض تسليم عدم الترجيح مع الادلة يكون الحكم مع القاعدة لانه يحصل الصغرى قبل الفحص من انه لا يعلم تكليفه وكلما كان كذلك فالاصل عدم التكليف
حتى يثبت لانا نقول هذا بما مرمن عدم الترجيح بين الالفاظ مع كون العقل حاكما بنفي التكاليف وقد عرفت ان العقل هنا غير حاكم بل حاكم على خلافه فمقدم وكيف كان
فالحق ان الحكم بعدم لزوم الفحص في الموضوعات في غاية الاشكال بل القاعدة على خلافه الا ان يثبت بدليل خاص على عدمه نعم في غالب الموضوعات ثبت عدم وجوبه كما
في الزنا واللواط وامثالها والمسلمين وبيدهم ومستصحب الايمان والاسلام والكفر والعدالة والفسق وامثالها ومما ذكرنا ظهر ان تعلق الواجبات والمحرمات لو تعلق
على ذمة احاد المكلفين مشروطا بما كان تحصيل العلم الا بالعلم ولذا يجب الفحص على القاضي والمجتهد بجريان الاحتمال الا ما خرج بالدليل والعلم اعم من الاجمالي والتفصيلي فقال
بان اللفظ موضوع لنفس الشيء الا انه في الخطابات مصروف الى المعلوم وهو ايضا فاسد لانه قول بالاشتراك اللازم ويجب الحج لمن استطاع واما لها تبادر منه نفس
من غير الالتفات الى العلم نعم في بعض المقامات يقيد بصورة حصول العلم الا ان يكون جزء للمطلوب وداخلا فيه كما مر اصل المشترك مقدمة هيئة ومنهم من ذهب الى
امتناع المشترك بان المقصود من الوضع التفهيم ومع لو كان المقصود التفهيم مع القرينة فهو حاصل بها فيكون الوضع لغوا ولو كان بدونها فلا يحصل التفهيم فيكون
الوضع لغوا وهو لا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم ولان بعض الالفاظ موجود في الكتاب والسنة كالقرء والعين ولا يتبادر منه المعنى بخصوصه بل هو دائر بين الحيض والطهر
ومع امان يكون بالنسبة الى المعنيين مجازا وحقيقة او معا وعلى الاول يلزم المجاز بلا سبق الوضع وهو محال عقلا وعلى الثالث يلزم التساوي بين الراجح والمرجوح وهو
ايضا محال عقلا فتعين الثاني وهو المطلوب ثانيا بانه استدلال بالمحل لا يكون حجة بالاصل والاتفاق وثالثا باختيار الشق الاول ومنع كون الدال نفس القرينة بل
اللفظ على الحقيقة المجاز في مقابل المجاز والقرينة دالة على تشخص الحقيقة سلمنا كون الدال نفس القرينة غايته حصول التاكيد وهو واقع في الشرع ومحاورات العرف والعقلاء
ورابعا باختيار الشق الثاني ومنع عدم التفهيم فانه يفهم منه عدم ارادة المجازات واما في الحقايق فكلها على مذهب ظهوره في الجميع واحدها مجمل على القول بالعدم
كما هو الحق وسيجيء وقد يقتضي المقام الاجمال وعدم التصريح بنكتة من النكات كما سيجيء في المجمل والمبين مع ان ثمرة الوضع لا يختص بما ذكر منها احداث المجاز انه على ما
يتم فيما لو كان الواضع غيره واحدا واما مع التعدد مع جهل كل بوضع الاخر فلا يتم ومما ذكرنا ظهر وقوعه لكنه نادر بالاتفاق اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتصور من استعماله اثر تم
يجوز وقوعا لا يجوز امور خمسة الاول استعماله في احدهما معينا والثاني استعماله في القدر الجامع بين الحقايق كالاصل في اصول الفقه بمعنى ما يسمى اصلا في الاصطلاح وهو
احد مجازاته ويسمى بعموم الاشتراك الثالث استعماله في المعنيين فصاعدا على سبيل الترديد كقولك رايت عينا جاريا او باكية الخامس استعماله فيهما فصاعدا مع ارادته الخصوصية
فصاعدا بحيث كان كل منهما مقصودا اوليا واصليا ومناطا للحكم نفيا واثباتا لا اشكال في صحة الاولين ووقوع الاول على نحو الحقيقة والثاني على وجه المجاز لانتفاء الوضع
له مع وجود العلاقة المصححة اعتبار الكلي والفرد كما لا اشكال في عدم صحة الثالث والرابع لانتفاء الوضع والعلاقة المصححة لان العلاقة ليس فيهما الا الكل والجزء باستعمال الموضوع
الجزء في المركب في الاول وفي الثاني بالعكس وانتفاء المخصوصية وقد عرفت في السابق ان مطلق العلاقة غير كاف وعدم صحة فيما يكون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل كالرقبة والانسان
في المقام ليس كذلك بقي الكلام في الخامس واختلفوا فيه وذهب المشهور الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الى جوازه مجازا مطلقا وذهب السلطان الى جوازه على وجه الحقيقة
مطلقا وذهب بعض الى عدم جوازه في المفرد مطلقا والى جوازه في التثنية والجمع وذهب بعض كصاحب المعالم الى جوازه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة وذهب
بعض الى جوازه في النفي دون الاثبات وتوقف بعض والحق عدم الجواز مطلقا توضيحه يقتضي رسم مقامات الاول في ان اللفظ المفرد القابل للتثنية والجمع من انه هل يكون
موضوعا للمعنى مع الوحدة كما عن صاحب المعالم او المقيد بها كما عن الاكثر ظاهرا وهو الحق او لا بشرط كما عن السلطان او في حال الوحدة كما عن المحقق القمي رحمه الله ليس الشيء
لكن الواضع شرط في الاستعمال الوحدة كما عن بعض الاواخر او المادة للشيء والهيئة للوحدة والفرق ان الوحدة على الاول داخل فيه وعلى الثاني قيد وعلى الثالث
خارج بل الملحوظ نفس الشيء من حيث كونه جامعا قابلا للانضمام وعدم الانضمام وعلى الرابع الاجمال او الشك من ملاحظة الواضع الوحدة او انسلاخها وعدم لحاظها وعلى
ولكن اللازم لما كانت توقيفية فيقتصر على المتيقن وهو حال الوحدة ولا يجوز التعدي منها الوضع والاستعمال الى حال الانضمام لاصالة التوقيفية وعلى الخامس فرع



وكذا السادس لكن لم يذهب اليه احد الا ان القول بالتبادر بعيد اذ من يسلم التبادر يتبادر المركب الى المتبادر او لا بالذات هو المعنى لا مطلقا او مقيدا بها كان الوحدة للاثر في الخاتمة

عن معنى عسى للثانى والثالث واشتراك المعنوى لما ان عدم الالتفات الى الوحدة وفى الاول منهما كان الاستعمال الجامع ثابتا كالاول مع عدم غلبته في المفرد

وهما مستقيما فى المقام بالاتفاق مع انه سلم لو لم يكن دليل على خلافه وهو موجود وفى الثانى ان الاصل خرج عنه فى المركبات العملية على ان الدليل بعينه كما سيجئ والرابع عدم

الدليل وكونه قد تستعمل وعدم التعلق به الا من باب التوقيفية فيه منع عدم الدليل لما عرفت وسيجئ والخامس ان الظاهر من الاستعمال والوجود مع التفاتى الى المعاد

او لا لتفاتا الى الالفاظ خارجة عن المدلولات لكن كما يجب اتباع الواضع كذا يجب فى كيفية الاستعمال الدالة عليهم بعيدون من اللحن مخالفة الاعراب والوقف مع الوصل بالسكون

او الوقف بالحركة ففى المقام يمكن ان نقول انا نرى هجر الجميع بين الحقيقتين فى الكتاب والسنة والخطب وغيرها من البلغاء حديثا بعد قديم عرفنا انه لشاهد من اشتراط

الواضع الوحدة فى الاستعمال وهو كلام عجيب اما الاول فلعدم تبادر الوحدة من اللفظ وهو كاشف عن الوضع وثانيا فلان لا عبرة الوضع لنفس الشئ والوضع علة لعين الاستعمال

ولا معنى لاشتراط الواضع الوحدة فى الاستعمال دون الوضع وثالثا فلان عدم وجدان الاستعمال فى حال الانضمام يكشف عن عدم الصحة للوضع وهو اعم من الاعتبار الوحدة

فى الموضوع له اذ الاستعمال العكس يكون دليلا للثانى مع انه شرط الواضع الوحدة فى الاستعمال ظاهر فى كون الوحدة مراد فى الاستعمال وهو مجاز ويلزم منه ان يوضع لشئ

وشرط عدم استعماله فيه والحق هو القول الثانى بان الوحدة معتبرة فى المعانى المفردة والواضع لاحظ الشئ من حيث كونه مقيدا بها والدليل على دخول الوحدة فى الموضوع له

التبادر والاستقراء فى حال الواضع وعلية الاستعمال فى الوحدة وعدم وروده الاستعمال فى حال الانضمام فى الكتاب والسنة وكلام البلغاء واما على سبيل الحقيقة وللشاهد

غير الحقيقة او لا لكن لا مطلقا بل مقيدا بالوحدة ولئن تنزلنا فنقول لدخولها وخروجها فى الموضوع له غير معلوم لكن القدر المتيقن من الصحيح الناشئ من الوضع انما هو

حال الوحدة محله ولا يجوز التعدى لاصالة التوقيفية الثانى فى التثنية والجمع وكل منهما قد يستعمل فى المتفقين فى تمام المعنى حقيقة واللفظ كرجلان ورجال والمسلمان ومسلمات

لكونهما فردين من ماهية واحدة حقيقة مع كون كل منهما يسمى باسم واحد على الرجل والمرأة والمسلم وقد يستعمل فى المتفقين فى اللفظ حقيقة والمعنى مجازا كالعينين فى الجارية

والباكية اذا اريد بالعين ما يسمى به مجازا من باب عموم الاشتراك فانهما حينئذ فردان من ماهية واحدة مجازية وكزيدين اذا كان اسم كل منهما زيدا واريد من زيد ما يسمى بزيد فان

معنى كل منهما غير الاخر ولفظهما واحد ولا يكون المراد فردان من ماهية بعينه نعم يستحق احد لا تعلق بزيد بل المراد مسميان متفقان فى اللفظ حقيقة وفى المعنى كل مجازا

ومثل التثنية فى جميع الاعلام الشخصية المتفقة فى اللفظ وجمعها اذ اريد المدخول ما يسمى وقد يستعمل فى المتفقين فى اللفظ مجازا او المعنى كالشمسين لكون المراد الشمس والقمر

وهما مختلفان ماهية ولفظا حقيقة واما اطلاق الشمس على القمر مجازا تغليبا ثم اريد منه ما يسمى بالشمس مجازا فانه يثنى فانهما حينئذ فردان من ماهية واحدة مجازية وكزيدين

اذا كان احدهما زيدا والاخر عمرو واطلق زيد على عمرو مجازا واريد بزيد مجازا انه يثنى واما القسم الرابع لفظ المتفقين فى اللفظ مجازا والمعنى حقيقة فلم يوجد مثال على

كلام المفصل بين المفرد والتثنية والجمع من عدم الجواز فى المفرد والجواز فى التثنية والجمع هو ان يستعمل فى الشيئين المتماثلين فى المعنى حقيقة او اريد كل منهما بالخصوص من اللفظ المثنى

وهو قسمان متحد فى اللفظ حقيقة كالعينين فيما اريد حقيقة الجارية بالخصوص وكذا الباكية بالخصوص وزيدان فيما كان اسم كل منهما زيدا واريد حقيقتهما وقسم مختلف فى اللفظ

كالشمسين فيما اطلق الشمس على القمر مجازا ثم اريد حقيقة الشمس والقمر بالخصوص وزيدان فيما كان اسم احدهما عمرا واريد حقيقة كل بالخصوص فالكلام فى هذا القسم الذى

هو محل كلام المفصل سيجئ بعد ونحن هل تكون التثنية موضوعة للشيئين المتفقين فى اللفظ والمعنى حقيقة كما نسب الى بعض النحويين واختاره بعض الاصوليين والخارج منه

غير الاول او المتفقين فى اللفظ حقيقة والمعنى مطلقا او مجازا حتى يدخل فيه قسم الثالث ايضا او المتفقين فى اللفظ والماهية مطلقا ولو مجازا فيهما كما نسب الى اكثر النحويين

واختاره اكثر الاصوليين ويدخل فيه قسم الثالث ايضا ويخرج منه محل كلام المفصل ولا ريب فى كون وضع المثنى والجمع نوعيا بكون المدخول موضوعا للشئ والعلامة

موضوعة للاشارة الى التعدد من مدخوله ولا يكون له وضع شخصى لما قدمنا تعدد الوضع والاتفاق والتبادر فان المتبادر من رجلين شيئان احدهما طبيعة الرجولية

المتحدة من سائر الطبايع الثانى التعدد والاول يستفاد من المدخول عرفا ولا دخل لها للعلامة فيه والثانى يستفاد من العلامة عرفا ولا يبطل المدخول قطعا فيكون من باب

دال ومدلول كما ان الدال الواحد المركب حتى يكون شخصيا كيف ولا يستعمل الا لاخذ كعبد الله الجهة العلمية ولا ريب ان ما نحن فيه ليس كذلك بالاصل والاتفاق بل الضرورة

والعرف على تبادر المعنى من المدخول كالرجل والتعدد من العلامة وحينئذ يرجع الاحتمالات الى ان العلامة هل تكون موضوعة للاشارة الى التعدد من المعنى الذى يظهر من مدخوله

وكون المدخول حقيقة فيه فيكون عينان فى الجارية والباكية وشمسان وزيدان مجازا فى التثنية وخرج عن التثنية ولو اريد به المسمى او موضوعة للاشارة الى التعدد تماما

من مدخوله سواء يظهر منه بالوضع او القرينة ونحو هو الثانى لا ضالة الاشتراك المعنوى على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كسائر الحروف والاسماء الغير المستقلة

ولا يرد ما ذكره بعض من انه موقوف على الاستعمال فى الجامع وهو ممنوع ولعدم المنافرة فى العلامة عرفا فى عينين مع نصب القرينة على كون المراد بالعين ما يسمى به ولعدم صحة

سلبا التثنية منهما انه هو بديهى وهو مقدم على التبادر المدعى من انه هو المتفقان فى الاسم والماهية على ان التبادر انما هو التبادر الحقيقية من لفظ المدخول لا او لا وبشرط

فى العلامة لان العلامة ظاهرة فيهما يظهر بالتبادر البدوى ويكشف عن ذلك ان التصرف فى المدخول كالاستعمال فى اسد ان فيما اريد منه الرجل الشجاع غير مستلزم للتصرف

فى العلامة على النسبة لانه لم يخرج عن التثنية جزما عرفا وكذا العكس فيما اريد من علامة التثنية الجمع من ثلاثة فصاعدا فى رجلان غير مستلزم للتصرف فى المدخول لانه لم يخرج

عن الرجولية جزما عرفا واما محل كلام المفصل فلو صح لكان فى دخول علامة التثنية بعيدة وهكذا فى الجمع مع انه على فرض جواز ارادة التعدد من المدخول لا ينحصر بارادة لا بد

من ان يجوز ثلاثة وابعد من دخول العلامة نصيرهما معا من جواز ارادة المعنيين المختلفين بالخصوص من لفظ التثنية ولا على الحق الثانى لان التعدد اما ان يراد من المدخول او من

العلامة او منهما والا قل فاسد لانه يرجع الكلام فيه الى المفرد وقد عرفت عدم جوازه مع ان تعلق التاسى من العلامة التثنية عن ارادة التعدد من المفرد كاختلافهما ولو من الضمير

فى دخول العلامة وكلاهما خلاف العرف والبداهة كيف ولو كان كذا يلزم فى العينين التوقف فى وجود القرينة الدالة على ارادة التعدد من المدخول من ماهية واحدة من العين

او ارادة التعدد من الماهيتين منه او ثلاثة من الماهيات فصاعدا والعرف على عدم ارادة ثلاثة فصاعدا منها وكذا الثانى لانه مبنى على القول بكون العلامة موضوعة لوجود العام

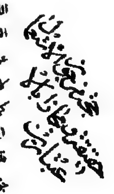
ضمير لمستتر لا يكون قابلا لارادة المعنى لا سيما ولا يستفاد منه الا الاثنين عرفا وضرورة لا الماهية وكيف بالماهيتين فصاعدا وكذا الثالث لانه لا يستقيم بالوضع

المعنى المركب الى البيان واما الوضع الجديد المقتضي للتركيب فهو نوع بالاصل او الاتفاق او العرف على ان الثاني والاول لا ينفي العلاقة حقيقة فاذا افادة نعم تعين محل النزاع
سواء كان تعدد نفس المدخول او تعدد ما يراد من المدخول فعدم حصول التثنية من كل منهما او المقام من الاول الا انه هو على فرض التسليم يكون بمعنى تعدد نفس المدخول
فيما لو عينا ان المضاف الى عين وعين ابي في قوة تكرير المفرد كما ادعى بعض علماء النحو وخرج عن محل النزاع لانه يكون من باب استعمال اللفظين في المعنيين لا اللفظ
الواحد فلا يرتبط لادخالها في المقام اصلا وقد يرد الثالث فالنفي لا يرتبط السلب لا يفيد الانفراد فاد المدخول او ما يراد منه كقوله لا رجل واما الطبيعة الرجلية او نفي العموم
كلا تستفاد من حرف السلب لا يصح ارادتها منه بعد التسليم من الوضع او العلاقة اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه حرف لا يكون قابلا للمعنى الاسمي ولا يكون علاقة
مصححة ويكفي الاصل على انه ضرورة واجماع وعرف لانه لا يستعمل الا في النفي والحيثية التركيبية لا تكون لها وضع ثالث بالاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر
من لا رجل شيئان احدهما الطبيعة وهي مستفادة من المدخول والاخر النفي وهو يستفاد من السلب فحصر الكلام في المدخول بانه لو افاد التعدد فالسلب ينفي المتعدد
ولو افاد الوحدة فالسلب ينفيه فهو تابع للمدخول والمفروض عدم افادة المدخول الا الطبيعة الواحدة لا المتعدد بل لا يصح ارادته من لفظ واحد كما نركب ثم يتصور كون السلب
مفيدا لنفي الاستغراق منه فلو قلنا بثبوت تلك الاستعمالات نقول بالمجاز مطلقا حقيقة وضع الالفاظ المفردة للمعاني لا بشرط الفرد الجامع بين الانفراد والانضمام
فاستعمالها في المتعدد استعمال الكلي في الفرد فيجوز ويرد في القران الكريم في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم هو الخضوع و
الاصل في الاستعمال الحقيقة وفي الاول نظر من دخول الوحدة في الموضوع له وعدم الخصوصية في الانضمام على انه او عنادا ارادة المعاني في المفرد يلزم ضعفه في التثنية فيكون مفاده
ذات عينين او عين انسان من ماهية وانسان من اخرى كما ترى في الجمع تعدد الثلاثة كل بالنسبة الى ماهية وفي الثاني بان حرف العطف بمنزلة الفعل فيتعدد بحسب العطف فيكون
يسجد من في السموات ويسجد من في الارض الخ وكذا في الصلوة لا يقال ان يتم ذوي العقول وغيرهم ويتم الاستدلال في قوله ومن في الارض لاشتماله على ذوي العقول وغيرهم
لانا نقول اولا لا يمنع العموم وثانيا يمنع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ السجدة فيحمل على اللغة وهو مطلق الخضوع فيقصد الجامع بين التكويني والتكليفي وثالثا سلمنا
الثبوت لكن لا يلائم عموم من الموصول فلا بد اما من تخصيصه بذوي العقول او حمل السجدة على مطلق الخضوع مجازا وهو واحد مع انه لا يكون من باب الجمع بين الحقيقيين لان
على فرض الثبوت يكون الخضوع مجازا وعلى فرض عدمه يكون معنى الاصطلاحي مجازا وعلى كل منهما يكون المراد واحدا كما عرفت سلمنا الحقيقيين لكن يجوز ان يكون من باب
عموم الاشتراك لا من باب الاستعمال في الخصوصيتين على انه استعمال اعم من الحقيقة والمجاز وهما ذكرنا ظهر الجواب عن القول بعضهم المشترك في الجميع عند فقد القرينة
بالاية لتنع الاشتراك فيلزم الجمع بين الحقيقيين او المجاز كونه من باب عموم الاشتراك فالقول بعضنا البطلان مثلا في الاكثر ممتنعا كان يراد بالنكاح العقد والوطي وباللمس
الجماع والمس باليد من في قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن والرجوع الى الربائب او النساء معا وفساده اظهر من ان يبين لان مجرد الاحتمال لا يدل على
الوقوع حتى يصير دليلا بل من عدم الجواز نستدل على نفي هذا الاحتمال مع ان الاخير راجع الى الاقرب الثاني لو كان فلا يكون من باب الجمع بل من باب الدلالة العقلية للعلم
مجازا اما بعموم الاشتراك او بعموم المجاز والاول محمول على احد المعنيين والقول بالجواز مجازا دخول الوحدة في الاكثر يلزم رفعها ويكفي مطلق العلاقة ويظهر فساده
تمامه عدم الدليل على كفاية مطلق نوع العلاقة والمجوز مجازا في المفرد ما في التثنية والجمع حقيقة انه في قوة تكرير المفرد كانه في زيد بن عينين قال عندي ذلك
وعين وعين فلا وجه لجوازه فكذا في التثنية ويكفي فيه مجرد الاتفاق في اللفظ لكون ارادة المعنيين يدل العينين بعيد لخلافنا الطلا اللفظ وفي الاول نامر في الثاني
انه ان سلم كون العلاقة موضوعة لا ماهية تعدد بتعدد حولها سواء كان مفسرا وما يراد منه فيكون من باب استعمال اللفظين في الماهيتين وخارج عن محل النزاع كما عرفت
للقول بالتفصيل بين الاثبات والنفي اما عدم الجواز في الاثبات فلما مر واما جوازه في النفي فلان النفي يفيد العموم فيتعدد وفيه انه يفيد العموم مما يظهر من مدخوله او
ما يراد منه والمفرق بينه وبين الاثبات ان العموم في النفي استغراقي والعموم في الاثبات في التكليفيات بدلي في الوضعيات عرضي لا يفيد النفي سلب عموم مدخوله لان عمومه
المدخول لا بد من استفادته حتى يسلب سواء ان يكون من المدخول فمفاده عدم قابلية المراد من حرف السلب وهو بديهي ايضا لانه لا يفيد الا السلب بان المتبادر من
قوله ما رأيت عينا هو نفي جميع ماهياته لا ماهيات واحدة وهو منع العموم اولا وثانيا بان العين باعتبار الاشتراك يكون مفاده ماهية لا بعينها بين الماهيات
ونفيها مستلزم لنفي جميعها او يكون المراد منه المسمى وسلبه مستلزم لسلب جميعها لانه فيها كان سلبه عن موضوع كقوله لا يكون هذا عينا يفيد العموم وهو من باب انه مع
التجرد يحمل بين الماهيات حاله كان المشكوك منه فيحمل عند العالم فلانه عدم صحة سلبه عنه فعدم السلب يعلم عدم احتماله فلانه عدم كونه منه والمانع مطلقا اما لعدم
المدخول الوحدة ومع استفادتها لا يبقى الحقيقة واما مجازا فلانتفاء العلاقة المجوزة واستدل بانه مستلزم للتناقض بانه لو استعمل العين في الذهب والفضة يكون
المعنى هذا مراد وحده وهذا مراد وحده وهما مرادان معا والثالث يستلزم نفي الوحدة والاول يثبتها وهو معنى التناقض وهذا على فرض استعماله في الاكثر لا يكون
المراد هذا وحده بل المراد هذا وهذا مع الغاء الوحدة مجازا او على القول لا بشرط وعليه فلا يكون معناه هذا وحده حتى يحتاج الى الغاء قيد الوحدة فتدبر ثم افرط بعض
من جوز الاستعمال في اكثر من معنى فقال انه مع التجرد ظاهر في الجميع والظاهر هو القائل بكونه موضوعا للمعنى لا بشرط فيلزم كونه في الاكثر حقيقة كيف كان فاستدل
عليه بالابتين وفيهما ما مر وبان مع عدم القرينة اما ان لا يحمل على شيء من معانيه فاهمال اللفظ بالكلية او يحمل على بعض دون بعض فترجيح بلا مرجح فالمخصص الحمل على العموم
وفيه انه غير مناسب للظهور اللفظي لانه وجه عقلي والاحسن ان يقال ان ظهوره في الجميع لو كان المراد كونه ناشئا من اللفظ فانه قابل للانفراد والانضمام مع الاثنين و
هكذا المجموع وغير الاخير موقوف على القرينة ومتى انتفت فظاهر في الجميع لكون نسبته الى كل منها على السواء فترجيح البعض باطل من حيث هو فلم يتقدم بعض
على بعض في الظهور وهو معنى الظاهر في الجميع لا يكون الجميع معنى حقيقيا له بل هو لكل من المعنى لان كل معنى حقيقي لا بشرط فالانضمام فرد لكل منها والجميع
ليس الا حال الانضمام في الارادة وهو موجود من كل فيها واستعماله في الجميع انما هو استعمال في جميع المعاني بحسب ما يراد ولا اصالة يكون حمل الكلي على فرد منه موقوفا
على القرينة دون فرد آخر منه كالامر على معرفة اعم من المشروط والمطلق فانه يحمله على الاول لا موقوف على القرينة وثانيهما يحمل على الثاني وفيه ان اللفظ قابل

للانفراد

للانفراد وللانضمام مساويا وحمله على الثاني موقوف على ابطال الاول وهو موقوف على ابطال صحة الحمل على العام المتناول وامتناع الاجمال الذاتي واما مع جوازه فلا
يتم لجواز ارادة فرد معين من الانفراد ولم يذكر القرينة لقصد الاجمال عينه والحق عدم ابطال ما سبق ومعه لا يظهر الثاني منه ويكون مجملا بين الامرين مع انا قد حققنا
ابطال الوضع للمعنى لا بشرط بل عدم جواز استعماله فيه ولو مجازا الا من باب عموم الاشتراك او المجاز كيف مع انه لو تم الدليل على بطلان الاجمال في كلام الحكيم لتعين الحمل
على الجميع من باب عموم المجاز او الاشتراك بالدليل العقلي ولو قلنا بعدم جوازه في اكثر من معنى واحد وعلى الاجمال العرضي بانه كان حين الصدور مع القرينة المعينة
واضمحلت بكثرة النساخ والمواضع ان كان قابلا للرد الا ما الاول فقط والا يلزم اللغوية فيه وعلى فرض الاستعمال في الجميع لا يكون من باب العموم المجموعي بل هو الجميع بكون
كل واحد مناطا للحكم مستقلا لان استعماله في المركب من المجموع مجاز على جميع المذاهب والحقيقة هو استعماله في كل واحد مراد هذا وهذا الخ كما عرفت وكذا على فرض عموم
المجاز مجازا وعلى مثل ما مر استعماله في المجازين وكذا استعماله في الحقيقة والمجاز واقسامه كاقسام المشترك ومحل النزاع فيه هو طريقه من محل النزاع من استعماله في الحقيقة
والمجاز بحيث كان كل منهما مقصودا بالارادة ذاتيا واقعيا مناطا للحكم نفيا واثباتا واختلف فيه فنفى بعضهم مطلقا وجوزه بعضهم مجازا وبعضهم حقيقة ومجازا
باعتبارين ومن بعضهم التفصيل بالمنع في المجاز والجواز في الكناية والحق العدم مطلقا لما مر ثم هو لو استعمل اللفظ في المعنى الجامع بين الحقيقة والمجاز يسمى بعموم المجاز
هنا وجائز اتفاقا وثمرته يسمى بعموم الاشتراك لكن قبل الخوض في الاستدلال لا بد من تنبيه وهو ان الكناية عند الاصوليين يكون من اقسام المجاز من دون فرق الا
بالذات بان العلاقة لو كان لزوما فيسمى بالكناية ولو كانت مشابهة فيسمى استعارة ولو كان غيرهما فيسمى مجازا مرسلا واما من حيث الحكم اعني من حيث جواز استعماله
في المعنيين او الاكثر فلا فرق بينهما عندهم لانهم حصروا استعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وقالوا بان الاول استعماله في الموضوع له والثاني استعماله في غيره ولم يفرقوا
ولم يعتنوا بين انواع المجاز ثم قالوا في عنوان اخر هل يجوز استعمال الواحد في اكثر من معنى واحد ام لا فبعضهم قالوا بعدمه ولم يفصل احد بين الكناية والمجاز واما علماء
البيان فتعريفاتهم مختلفة منها ان الكناية هو استعمال اللفظ في الملزوم او في الموضوع له لاجل الانتقال الى اللازم او العكس ومنها ان الحقيقة هي استعمال اللفظ
فيما وضع له والمجاز هو استعمال اللفظ في غيره والكناية استعماله فيهما ومنها ان الاستعمال ان كان فيما وضع له فحقيقي وان كان في غير ما وضع له مع القرينة المعاندة
عن ارادة الحقيقة فمجازي وان كان في غير ما وضع له مع عدم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة فكناية فمن الاول يظهر كون الكناية هو ما يريد اللازم من دون ارادة
الحقيقة فيما عرفه بعض عينها كالمجاز لكنه قابل الجعل من اقسام الحقيقة بناء على انه استعماله في الموضوع له صورة وان لم يكن مقصودا واقعيا وقابل الجعل من اقسام المجاز
لان الموضوع له لم يكن مرادا اصلا ومن الثاني يظهر كون الكناية هو ما يجوز استعماله في الحقيقة والمجاز معا بخلاف المجاز ومن الثالث يظهر كونها مجازا مع جواز ارادة
الحقيقة فيه وكيف كان فالحق مع الاصوليين وتوضيح المطلب ان الكناية ككثير الرماد هي استعمال اللفظ في معناه صورة مع كون المقصود الواقعي السخاوة ما لقرينة
او بغلبة الاستعمال او النقل سواء كان له كثرة الرماد حقيقة ام لا وسواء كان بالمعنى الاصطلاحي لازما لفظيا او عقليا او ملزوما او لا وسواء كان مدحا كما ذكرنا او ذما كعريض
القفا او لا كاقدم رجلا واخر اخرى وان لا يكون مستعملا في السخاوة او لا كسائر المجازات والا لم يكن كناية ولم تكن استعماله في معناه صورة وفاقا كما على الحقائق والا
لم تكن كناية ولم يكن استعمالا بالمعنى الاصطلاحي في اللازم او الملزوم للفظ لعدم الانتقال من السخاوة الى كثرة الرماد ولا العكس ولا عقلا لجواز الانفكاك لكونه اعم من وجه
من وجه ولا يكون استعمالا في الملزوم واللازم معا من حيث اللزوم كالمنطوق والمفهوم لعدم كون الاول مرادا واقعيا والثاني مرادا صوريا فخرج المجازات واصل المعنى
والامر التوطيني كالذبح لانه استعماله في الذبح صورة والمقصود الواقعي مقدماته لكن لا ينتقل اليه ولا يراد به عدم التهيئ او لا وخرج التعبيرات والالتزاميات العقلية
واللفظية لانها معا مرادان واقعيات من حيث اللزوم ويدخل الكنايات كلها ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل بانه استعماله في اللازم او الملزوم بعد الاستعمال او لا فيه وعدم الملزوم
ثانيا بالمعنى الاصطلاحي بل اولا ينتقل بالقرينة ثم بغلبة الاستعمال ثم بالنقل ومعه يحصل اللزوم اللفظي مع ان استعمال اللفظ في اللازم فقط مجاز اجماعا كما عرفت ان شرط ان استعمل
في المفهوم فقط او في المنطوق لا انه في اللازم فتمامه حتى يكون الملزوم واللازم مرادا واقعيا من حيث اللزوم وحتى يكون الاول مرادا صوريا لينتقل الى لازمه والثاني
كناية دون الاول وكذا فساد من زاد مع جواز ارادة الموضوع له والملزوم لانه ان اراد انه استعمال في السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه لم يكن استعماله
في السخاوة ومعه ارادة كثرة الرماد حقيقة فيكون استعمالا في اكثر من معنى واحد وان اراد انه استعماله في الموضوع له صورة لينتقل الى السخاوة ففيه انه يسمى بذلك
ولا يناسب لفظ الجواز والاستعمال في واحد دلالة واحد وان اراد انه استعماله فيه صورة لينتقل الى السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه استعماله في اكثر من معنى
واحد وان اراد انه استعماله في كثرة الرماد حقيقة من حيث انه فرد من الصورة المستلزمة ففيه انه استعمال في واحد حقيقة او مجازا ولا يناسب لفظ الجواز مع انه بعد النقل يكون
ارادة معناه مجازا الخ ثم على ما ذكرنا هل هو حقيقة او مجاز وهما والحق انه بعد النقل حقيقة لانه مستعمل فيه من حيث استلزامه السخاوة ومن صورته يصدق كاللازم وهذا
لم يكن في المعنى الاصطلاحي وقبل النقل ايضا لان اللفظ موضوع للدلالة على ارادة معناه سواء كان مقصودا الواقعي هو او غيره كما في الامر التوطيني لا ما انه الاشتراك المعنوي
ولعدم صحة سلبه كونه مأمورا بالذبح وان كان المتبادر والاولى الا انه يدفع بعدم صحة السلب لا يقال استعماله فيه يكون مع قصد الانتقال وهو خارج عن الموضوع له لانا
نقول لم يستعمل في الانتقال وهو واضح الا ان المقصود معناه صورة مع كون المقصود السخاوة والاول يحصل من اللفظ والثاني من القرينة كالانسان الطويل ثم يكثر
بحيث ينتقل من ذكر اللفظ وتصور معناه الى السخاوة لا انه استعمل او لا في استلزامه السخاوة نعم لو استعمل ولا فيه من حيث كونه مستلزما للسخاوة فهو الفقد الاستلزام
في المعنى الاصطلاحي النقل لم يحصل بالغرض فمن قال انه مجاز ان اراد انه استعمل او لا في السخاوة فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل في معناه صورة والحقيقة هي ارادة معناه
صورة وفاقا فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل فيه صورة من حيث الاستلزام فقد مر التوضيح ومما ذكرنا ظهر فساد من قال بانه استعماله في غير ما وضع له مع عدم قرينة
المعاندة لارادة الحقيقة لانه لم يكن استعمالا الا في الموضوع له بل فيه صورة وهو مغاير لعدم الاخراج عن ارادته واقعا فحيث هو وهما متغايران لا يجوز الاستعمال
فيهما لخلو العبد من قرينة معاندة لارادتها ومعرفا لمانع من جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي لما ان يكون مراده مطلقا او في المجاز المقابل للكناية اما نفي الكناية
او جعلها من اقسام الحقيقة او كان الفرق بينهما بالذات والحق في مقابله لا بد له من اثبات مطلق الجواز او في الكناية وعلى الثاني يجوز ان تكون الكناية عنده

من اقسام الحقيقة او من اقسام المجاز مع كون الفرق بينهما بالحكم او بعموم الذات معنًى ادعى الاكثر انه لا مركون من الذات وعلى الثاني لا بد ان تكون الكناية عنده من اقسام الحقيقة
ومن قال انه حقيقة ومجاز انه اذا استعمل اللفظ المعبر كثير الرماد والسخاوة وانما قصد ارادة الملزوم لم يكن كناية وان اراد استعمالها في معناه صورة فحقيقة والمقصود السخاوة فهو
مجاز نقل اسناد اليه لانه لا يستعمل في السخاوة مستقلا بل استعمل في معناه لينتقل الى السخاوة مثل الملزوم واللازم وان اراد انه استعمل في معناه حقيقة مع قصد الانتقال
الى السخاوة ففيه انه اذا استعمل اللفظ في معناه حقيقة من حيث انه فرد من الصورة المسئلة فاستعمال واحد حقيقة فقط او مجاز فقط وانه اذا انه استعمل فيه حقيقة من
حيث هو واراد صورة لينتقل ففيه انه استعمال في اكثر من معنى واحد ولا يجوز لما مر وبما ذكرنا ظهر عدم الفرق بين الكناية والمجاز حكما اعني في عدم جواز الاستعمال فيه في اكثر
من معنى واحد نعم الفرق بينهما ذاتي بمعنى ان في المجاز يستعمل اولا في المعنى المجازي بعلاقة غير اللزوم وفي الكناية يستعمل في الموضوع له صورة لينتقل الى المقصود الواقعي
بعلاقة اللزوم اللفظي الحادث بعد الاستعمال والملزوم هو استعمال اللفظ في المعنى وارادة الصورية ولا نمركون المقصود الواقعي هو السخاوة ولا يكون مثل سائر اللوازم كالا
اللفظية لانهما امران في الواقع من حيث الملزوم واللازم ولا يكون من ارادتين مستقلتين حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد كما ذكرنا بل استعمال واحد
في الملزوم من حيث استلزامه للانتقال الى اللازم والكناية ايضا مثله الا في عدم ارادة الواقعية في الملزوم فيما ذكرنا ظهر عدم جواز الاستعمال في اكثر من معنى واحد
مطلقا كناية كانت او مجازا او حقيقة كانا او مجازا او هما ومن قال بالفرق بينهما حكما بعدم الجواز في المجاز والجواز في الكناية فانما يكون العلاقة في المجاز غير اللزوم
وفي الكناية اللزوم فقد عرفت وجه الفرق من عدم الجواز في المجاز فيما مر في الاشتراك والجواز في الكناية بانها حقيقة ومجاز وظهر فساده واما الفرق الذاتي فسلم
كما عرفت ومن قال بالمنع مطلقا لا بد ان يكون الفرق بينهما ذاتيا عنده وكون الاستعمال والارادة في الكناية واحدة كما ذكرنا لكن يجوز ان يكون عنده حقيقة
كما حققناه ويجوز ان يكون مجازا كما حررناه والمجوزون جوزوه مطلقا في المجاز والكناية فيكون الفرق عنده ذاتيا ويجوز ان يكون عنده مجازا او مجازا وحقيقة
وفي المجاز مجازا وفي الكناية حقيقة ومجازا كما عرفت واستدل المانع في المجاز ايضا بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء ويلزم من تجويزه الجمع بين المتنافيين فلا يجتمع مع ارادة الحقيقة ونسب الى السلطان انه اعترض بان القرينة المانعة عن ارادتها في المجاز انما تمنع عن ارادتها
بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا لان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا وكون كل واحد منهما مرادا بارادة على
حدة بالاعتبارين واجاب عنه بعض بانه على فرض دخوله في الارادة انما يكون من باب دخول الخاص في العام وليس البتة كل فرد في ضمنه بارادة مستقلة بل المراد كل واحد منهما بعنوان
الكلي الافرادي وليس ههنا ارادتان متضمنتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين واعترض بعض اخر بانه من خصائص المجاز انه ملزوم للقرينة المعاندة جعلوه
يفرق بين المجاز والكناية والا فالكناية ايضا ملزومة للقرينة المعاندة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالقرينة المختصة بالمجاز مانع
عن ارادة الموضوع له جمعا وفي الاستدلال والاعتراضين والجواب عن الاول نظر اما الاستدلال فلان اللفظ لما كان ظاهرا في المعنى الحقيقي وحده تبادرا فمع ارادة غيره لا بد
لا بد من نصب القرينة على صرفه فلو لم تكن مراده اصلا لا بد من نصب ما اصلا ولو كانت مراده لكن لا وحده بل مع المجاز فلا بد من صرف وحدانيته وهو ايضا مجاز لدخول
كما مر فيقع الغاء ههنا بمجاز وعلى الاول فالمجاز ملزوم للقرينة المعاندة لنفسها وعلى الثاني ملزوم للقرينة المعاندة لوحدتها ولا يكون الجمع جمعا بين المتنافيين لان المعاندة
للوحدة هو الجمع وهو المطلوب وان اراد بالمعاندة اختصاصها بالاول فقط فالاختصاص ممنوع لعدم الدليل عليه من العقل والشرع وان اراد ان الارادة واحدة ولا يمكن تعلقه
بالاشيين ففيه انه لا ضير في كون الاستعمال والارادة واحدة مع كون المراد متعددا بالوضع كما في المشترك او الوضع والقرينة معا بالاعتبارين كما في المقام على انه لو تم يجري
في المشترك ولم يقل به احد ويكون عدم الجواز عقليا بل كل من انكر انكر لفظا لعدم الوضع حقيقة ومجازا وان اراد انه في بعض المقامات يلزم التناقض والتضاد كما لو كان
المجاز ضدا او نقيضا للحقيقة كما في المشترك كالقرء ففيه انه خارج عن محل النزاع لان النزاع في المجاز والكناية انما هو لفظي فيما امكن عقلا واما في الاعتراض الاول فلان قوله
بدلا ان اراد في صورة ارادة المجاز وحده فهو حق لكن لا يصح استعمال البدل ولا يصح قوله بعدها ايضا واما بالنظر الى الارادة الاخرى الى اخره وان اراد ان في صورة ارادة المجاز
فقط فيكون بارادة واحدة لا يمكن فيجمع الاشيين وفي صورة ارادة المجاز والحقيقة فارادتان ففيه ان الاستعمال والارادة على الفرضين واحدة ولا كلام في امكان تعلقها
بهما عقلا وانما الكلام في انه هل يكون مرخصا ام لا واما الجواب فلان قوله بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكلي الافرادي ان اراد انه من باب العموم الاصولي او المنطقي فممنوع
لعدم التناسب بينهما المخاطب واطلاقنا الان نعم عموم الاشتراك وهو خارج عن محل الفرض وان اراد انه مثله في تعلق المراد ووحدة الارادة وكون كل واحد منهما مرادا مستقلا
مناطا للحكم فهو حق لكنه خلاف ظاهر كلامه واما الاعتراض الثاني فبما مر من ان الكناية كالمجاز في عدم جواز الاجتماع فلا يجتمع فيها صورة المعنى الاصلي مع واقعا
اللازم العرفي لا يكون حقيقة ومجازا بل اما حقيقة فقط او مجازا فقط نعم لو اراد من كثير الرماد المعنى الاصلي حقيقة واقعا وصورة للانتقال الى اللازم الحاصل في
العرف بكثرة الاستعمال فهو جمع بين الكناية والحقيقة ويجيء الكلام في المجاز فيها الا ان ارادته صورة للانتقال والاشارة الى السخاوة ملزوم للقرينة المعاندة
عن ارادته نفسه واقعا ووحدانيته على فرض الجمع وان اراد انه استعمل في السخاوة فهو غلط قطعا لانه خلاف المتبادر في العرف مع انه مستلزم للمرجوح عن الكناية
لان استعمال اللفظ في اللازم مجاز لا كناية فالحق في المنع ان الوحدة داخلة في الجمع الغاء لها فلا يكون حقيقة واما مجازا فموقوف على العلاقة المصححة والمرخص عندهما
كما مر واحتج المجوز مجازا بان الوحدة داخلة في الجمع الغاء لها او مطلق علاقة الكل والجزء كاملة وغيره لم واحتج المجوز حقيقة ومجازا بالاعتبارين بانه ارادتين من جهتين
اعني الوضع والعلاقة فيترتب على كل حكمه وفيه انه استعمال واحد بارادة واحدة وكونه حقيقة ومجازا موقوف على اثبات كون الالفاظ موضوعة للمعاني لا بشرط
وقد مر فساده واحتج المفصل بين المجاز والكناية بالمنع في المجاز بما مر من كونه ملزوما للقرينة المعاندة الخ والجواز في الكناية بانها استعمال في غير ما وضع له اولا كالسخاوة مع
جواز ارادة المعنى الاصلي اعني كثرة الرماد او بانه استعمال في المعنى الاصلي صورة مع كون المقصود الاصلي الانتقال الى السخاوة وهو جمع بين المجاز اعني السخاوة والحقيقة اعني
المعنى الاصلي صورة ويجوز الجمع فيها دون المجاز يعرف بينهما او باتفاق اهل البيان على جواز الجمع فيها وفي المنع ما مر من انه لعدم الدليل على الرخصة لا لانه ملزوم الخ
وفي الجواز في الكناية ايضا ما مر من انه استعمال في المعنى الاصلي اولا وثانيا للانتقال الى السخاوة لما مر وهو واحد اما حقيقة او مجاز واتفاق اهل البيان ممنوع لذهاب بعضهم



الى

في المشتق

الى انه استعمالها في اللزوم للانتقال الى اللازم سلمنا الاتفاق لكنهم اخطأوا لما ذكرنا من الادلة من انه استعمال لا صورة في المعنى الاصلي مع القصد الى الانتقال الى السخاوة وهو واحد كما في السخاوة اولا وكلاجماعا فيه اصل في المشتق وفيه مطالب مقدمة يعرف بعض انه الفرع الموافق لاصله في حروفه الاصول ليخرج منه الحروف العارضة كالتاء الزائدة الداخلة على المصدر فانه لا يعتبر فيها الموافقة وفيه ان الظاهر من الموافقة هو الموافقة في الجملة لا الكلية والا يلزم اتحاد المشتق والمشتق منه في اللفظ ومعناه بعينه متحدا او الموافقة في الجملة لا الابدال يراد بقاء الحروف الاصلية من المشتق منه في المشتق والا لزم انتفاء الدال المستلزم لانتفاء دلالة المشتق منه في المشتق ويلزم منه الوضع الشخصي في المشتقات او تحقق الدال بدون المدلول بدون الدال كما يجيء في المطلب الثاني ولا بد انه يراد منه المناسبة في المعنى ايضا بان يكون معنى المشتق منه باقيا في المشتقات والا يلزم ايضا الوضع الشخصي وتحقق الدال بدون المدلول كما يجيء في المطلب الثاني وعدم الحاصل المشابه الحروف باشتماله على حرف مع الزيادة مع التباين في المعنى والمراد بالبقاء هو الاعم من الحقيقي والحكمي ليدخل المعتلات وما يتغير فيه الحروف بالزيادة او النقصان او هما كما يجيء ولا بد فيه من التغاير في المعنى والا لزم ترادفهما وعدم الاشتقاق وكذا في اللفظ والا لزم وحدة المشتق منه والمشتق لفظا وايضا معنى لو كانا متحدين فيهما قال بعض فن الاول يحصل الانواع المعروفة بالتشعب من الماضوية والمستقبلية الخ ومن الثاني يحصل خمسة عشر نوعا بضميمة على وجه الاختصار ان التغير اما ان يكون وحدانيا من الزيادة او النقصان او تركيبيا منهما وعلى الاول فاما ان يكون بزيادة الحرف او الحركة او هما وكذا في جانب النقصان فيصير ستة وعلى الثاني فاما ان يكون مع زيادة الحرف نقصان الحرف او الحركة او هما وكذا في زيادة الحركة وفي زيادتهما فيصير تسعة والمجموع يكون خمسة عشر هذا في الاشتقاق الصغير واما الكبير فهو الذي يكون فيه موافقة الفرع مع الاصل في المعنى مع الاختلاف في الترتيب كجذب وجبذ واما الاكبر فهو الذي يكون فيه الموافقة في المعنى والمخرج ولكن الحق انهما من الاشتقاق بان الاول انما يكون من باب القلب لا الاشتقاق واما الثاني فلعدم الدليل عليه الا التبديل وهو خارج واما الصغير من الخمسة عشر فهو ما ذكر فيحصل الاول زيادة الحركة كالطلب بالفتح من الطلب بالسكون فان حركة الباء في الماضي اعني طلب حركة بنائية وهي كالجزء كانها معتبرة من حيث جوهر الكلمة بخلاف حركة الاعراب فانها بسبب العامل والاصل فيه الاسم السكون من حيث هو وان كان من حيث العامل الشخصي مثل الاعراب الشخصي ويزول بزواله ومن حيث العامل النوعي الاعراب النوعي يزول بزواله كما قال بعضهم نحو النجاة و حيثية الاشتقاق فهو من حيث جوهر الكلمة لا من حيث العامل ومثله ضرب من الضرب واما مثال الثاني زيادة الحرف فقط ككاذب من الكذب فان في الاول زيدت الالف الثالث زيادة الحرف والحركة معا كطالب فعل الماضي من الطلب فان فيه زيدت الالف وحركة البنائية للباء وكضارب من الضرب زيدت الالف وكسرت الراء الرابع نقصان الحركة فقط كخدم بسكون العين اسم فاعل وفي المشتق منه اعني فعل الماضي متحركة للباء وكضرب من ضرب على رأي الكوفيين من اشتقاق المصدر من الفعل الخامس نقصان الحرف كخف من الخوف لنقصان الواو في فعل الامر السادس نقصان الحركة والحرف معا كعد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد نقصت ايضا حركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف ككرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت فيها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزيدت الياء بناء على كون الاشتقاق من فعل الماضي وعلى مذهب من يقول من الفعل نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف كخواص من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة تركيبيان من الديانة نقصت التاء التي هي هنا عند الوقف والخط وزيدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة تدل على هذه الحركة النون قبل التاء مفقودة في المشتق منه ومثال الخامس عشر اعني نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال للتوافق واكف من الوكيف نقصت الياء وزيدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ثبت من الثبات نقصت الالف وزيدت حركة الفاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا كخاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا كادم من الادمة زيدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت التاء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة كعد من الوعد نقصت الواو وحركتها هي الفتحة وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحرف ككال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف ثم اختلفوا في ان الاصل بمعنى ما يبتنى عليه الاشتقاق هل هو المصدر كما ذهب اليه البصريون والاكثر او العكس كما ذهب الكوفيون وبعض شاذ قولان للاول وحدة المفهوم وكونه اسما والاسم مستغن عن الفعل وكون معناه دليلا على اصالته ولزوم اكثرية معناه لو كان مشتقا وتقدم بعض اجزاء من الفعل فيكون متقدما ولا يجوز ان يكون مشتقا للزوم كونه متأخرا ويلزم كونه متقدما ومتأخرا في الكل نظرا اما الاول فلانه والحدوث يلزم وجود المصدر واما الثاني فللاحتياج كالفعل الى من قام به وعدم احتياج الفعل كالمصدر في المفهومية واما الثالث فلعدم الدلالة واما الرابع فلانه عين معنى فلا يلزم اكثرية المعنى واما الخامس فلان الجزء متقدم عقلا ولا ينافي كونه متأخرا من حيث الاخذ والانقطاع وللثاني كونه اعلال الفعل مدار اعلال المصدر وجودا وعدما ووقوع المصدر تاكيدا للفعل وان المصدر بمعنى المصدر وفي الاول انه على خلاف المطلوب لان الاول يعني في الثاني منع الدلالة لزوما مع ان التاكيد للحدث الموجود في الفعل وهو المصدر واما الثالث فمنع كونه بمعنى المصدر بل بمعنى محل الصدور كمقتل والاولى الرجوع لاشتهاره في السنة العلماء والطلاب من اشتقاق الفعل من المصدر الكاشف ولو نقلنا عن المتبع فلما ذكرنا من لزوم كون المشتق منه موجودا في مشتقاته بعينه معنى ولفظا وهو المصدر لا الفعل المطلب الاول في تعيين المشتق منه ويبتنى فيه تمهيد مقدمة وهي ان الوضع من حيث الموضوع الملحوظ في نظر الواضع حين الوضع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع الملحوظ لو كان هو الشيء المركب من المادة اعني الحروف المخصوصة والترتيب الخاص بينها ومن الهيئة العارضة لها كزيد سمي وضعا شخصيا لكونه ممتنع الصدق على الكثيرين والمراد بالشخص هو الشخصي العرفي لا الشخصي الحقيقي فلا يرد بانه لا يكون ممتنع الصدق على الكثيرين ولو من حيث استعمال المستعملين ولو كان هو الهيئة الخاصة مع كونها بالقياس الى المادة لا بشرط كهيئة فاعل او المادة كالضرب سمي وضعا نوعيا لعدم امتناع صدقه على الكثيرين لتحقق الاول في فاعل وناصر وضارب هكذا والثاني في فعل الماضي والمستقبل واسم الفاعل واسم المفعول وهكذا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوضع في المشتقات كضرب ويضرب وضارب ومضروب وامثالها من الصفة المشبهة والصيغة المبالغة وغيرها انما هو من قبيل الثاني بمعنى ان الهيئة المأخوذ فيها وضع سواء كان معروضها الضرب او النصر او القتل وهكذا المادة كالضرب مثلا المعروضة لهذه الهيئات من الماضي والمستقبل وامثالها اي انها وضع ولا يكون الموضوع هو المركب

في انقسام الوضع الى التعييني والتعيني

من المادة والهيئة معا بل بكل منهما بوضع وافادة هيئة التركيب نعم لو ضرب تقيد المادة المبتدا المخصوصة بالهيئة تقيد اتصاف الذات بهذا المبدأ في الزمان كالفعل الماضي لا بشرط

كاسم الفاعل والمفعول بالدليل على ما ذكرها الوجوه الاول الاصل لان التحقق بالوضع الشخصي فيها مستلزم لهذه الكثرة الاصول الكثيرة لان الحق من القول بالوضع النوعي يلزم في

مثل ضرب ومشتقاته امرها المادة والاخر الهيئة وعلى القول بالوضع الشخصي يلزم تعدد الوضع بحسب المشتقات وهو يكون في الماضي اربعة عشر ولا ريب ان الاول

موافق للاصل بالنسبة الى الثاني الا تفاق من اللغويين والاصوليين الكاشف عن صدوره بهذا النحو عن الواضع الثاني انه لو كان شخصيا يلزم عدم افادة المركب في

ضرب المبدأ المخصوص المنتزع عن الفعل وكذا الهيئة العارضة لانه يكون جزء الدال كالعبد في عبد الله بعد ثبوت العلمية وكما ان جزء الدال لا يفيد شيئا والا لزم كونه موضوعا له

وهو خلاف الفرض والتالي باطل جزما لان قولنا ضرب مثلا في العرف يستفاد منه شيئان احدهما من المادة والاخر من الهيئة ويؤيده الوجه الاعتباري وهو ان الوضع الشخصي

في المشتقات الكثيرة اما متعسر لو كان الواضع هو البشر او يستبعد واما لو كان الواضع هو الله تعالى لان الغرض من الوضع انما هو التفهيم وهو يحصل بالوضع الواحد على

سبيل النوعية فيكون ارتكاب الاوضاع الشخصية المتكثرة لغوا وبما ذكرنا يثبت الوضع النوعي لعلامة التثنية والجمع اللواحق من الالف واللام والتنوين والاضافة و

الجمع وكذا اللواحق من الالف واللام والتنوين والاضافة والجمع المضاف والمحلى باللام ونحوها من التراكيب اذا عرفت تلك المقدمة فلنشرع في المطلب من تعيين المشتق منه من انه

هل يكون المشتق منه في ضرب مثلا هو الضرب او الضاد والراء والباء على هذا الترتيب والحق هو الثاني وذلك لان المشتق منه هو ما يكون متحققا في جميع مشتقاته بنفسه لو

دال الا انه لو لم يكن كذلك يلزم الوضع الشخصي في المشتقات وتحقق الدال بدون المدلول بالنسبة الى الاول والوضع الشخصي وتحقق المدلول بدون الدال بالنسبة الى

الثاني اما الاول فلان المدلول لو لم يكن في المشتقات فخصوصها لا بد من وضع او تحقق الدال بدون المدلول واما الثاني فلان الدال لو لم يتحقق المدلول لا بد اما من وضع مع تحقق معه

مخصوص او القول بتحقق المدلول بدون الدال وهما باطلان بديهة مما هو موجود فيها مدلولا وفد الامام ذكرنا الا الضرب لان الضرب لو كان هو المادة فيكون الموضوع والدال

هو المركب من الحروف والترتيب الهيئة ولا ريب ان هذه الهيئة غير موجودة في المشتقات بل مدلوله ايضا لان مدلوله يعبر بالفارسي بزدن وهو غير موجود فيها كما لا يخفى

فالمشتق منه هو الحروف المذكورة وهي موضوعة للمبدأ المتنازع من المبدأ المستفاد من قاف عين لام وهو موجود في المشتقات ذاتا ومدلولا والضرب ايضا من المشتقات

يستفاد من الحروف الموجودة فيه المبدأ المذكورة اعني تغير من هيئة ربك ويعبر بالفارسي بزدن فيدريه هذه المادة هل تكون موضوعة من حيث هي او بشرط عروض الهيئات

اعني في ضمن الهيئات والحق هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمالها الا بشرط ولعدم حصول الافادة منها منفصلة ولا يلزم الدور لان الهيئة موقوفة على المادة من حيث التحقق

والمادة موقوفة عليها من حيث الافادة فقد بين ان المادة قد تكون موضوعة لمعنى واحد وقد تكون موضوعة لمعنيين احدهما من حيث الوجود والاخر من حيث الاشتقاق

كالاستقامة الاول بمعنى القاعدة من حيث كونه مركبا من الحروف المخصوصة الذي ترتيب خاص في الهيئة الخاصة بشرط عدم عروض الهيئات والثاني بمعنى الابقاء وقد تكون

موضوعة لمعنى من حيث معروضيتها للهيئة وموضوعة لمعنى من حيث معروضيتها للهيئة اخرى وذلك كالضاد والراء والباء من حيث كونها معروضة لهيئة الضرب وما

يشتق منه من ضرب يضرب الخ موضوعة للمعنى المعهود ومن حيث كونها معروضة لهيئة ضرب موضوعة للالقاب فقد يرى كالامر من حيث كونه معروضا للاوامر يكون

موضوعا للشغل المطلب الثاني في بيان كيفية الوضع في المشتقات اعلم ان الوضع فيها يحتمل امورا لان الموضوع لكل منها اما ان يكون عموما او عموما منطقيا او عموما

اصوليا وعلى اي منهما اما ان يكون بالنسبة الى المعنى على سبيل الوضع العام والموضوع له كذلك بالنسبة الى المبدء والذات معا او على سبيل الوضع العام والموضوع

له الخاص بالنسبة الى الذات والمبدأ او بالنسبة الى الاول الاول و بالنسبة الى الثاني الثاني او العكس على فرض كون الموضوع له الخاص مع كون العموم في جانب الموضوع

عموما اصوليا يحتمل ان يكون على سبيل التوزيع ويحتمل عدم ايضا والمراد بالعموم المنطقي هو نفس الهيئة والمراد بالاصولي هو افراد هذه الهيئة اعني الهيئات الخاصة كضارب

وقاعد واما الهامس حول التقييد ونعني لعيّن هي الهيئة الكلية بالاضافة الى المواد والتحقيق انه بالنسبة الى الموضوع هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمال نفس الهيئة

الكلية لان المستعمل انما هو افرادها فلو لم تكن الافراد موضوعة يلزم ان لا يكون استعمال المشتقات حقيقة ولا مجازا وهو فاسد ولان الافادة انما هي تكون من

الهيئات بالاضافة الى المواد جزما لا من نفس الهيئة لا بشرط شيء كما لا يخفى قال بعض كيف ولولا ذلك لما يستفاد منه المعنى المخصوص لان الضارب يفيد المبدأ العام

والهيئة الكلية تفيد اتصاف الذات بمبدء في الجملة او المبدأ الخاص المقترن بها هذه الهيئة وعلى الاول يكون المعنى مغايرا لما يستفاد من الضارب وعلى الثاني يلزم ان

يكون استفادة اتصافها بالمبدأ المخصوص شيئا من حكم العقل لان بعد حصول المبدأ الخاص مع الهيئة فيحكم بان المبدأ المخصوص الذي اقترن به الهيئة هو الضرب

فيكون ذات ثبت له الضرب لا ريب انه يستفاد عرفا من حاق اللفظ من دون الاحتياج الى المنضم وبذا يعلم كون التركيب اعني الهيئة المقيدة موضوعة لذلك و

منه انه يتم لو كان خصوص المفهوم منظرا منفكا عن خصوص اللفظ واما لو كان ضروريا عن منفك فلا يحتاج الى المتضمن وعلى هذا بالنسبة الى الموضوع له فالحق انه على سبيل

الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة الى المبدء والعام بالنسبة الى الذات اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هيئة ضارب هي الذات المتصفة

بالمبدأ الذي يكون معروضا لهذه الهيئة الخاصة لا الذات المتصفة بالمبدأ الكلي الثاني انه لولا ذلك لكان الانتقال اولا الى المبدأ الكلي ثم الى المبدأ الخاص بقرينة المادة

المخصوصة مع كون المادة متضمنة للمبدء ولا يكون في العرف الا الثاني مع كون المادة متضمنة للمبدأ الثالث انه لو كان الموضوع له هو الذات المتصفة بالمبدأ الكلي يلزم المجاز

بلا حقيقة لعدم استعمالها فيها لان الهيئة الخاصة كلما استعملت فانما استعملت في الذات المتصفة بالمبدء المخصوص كما لا يخفى والقول بجواز استعمالها في الكلي في ضمن

الخصوصية ولو في ضمن بعض الموارد مخالف لفهم العرف والاصل واما الثاني فلظهور الاتفاق وذلك لانهم قالوا بان المشتقات موضوعة للذات المتصفة بالمبدء

ويعضده التبادر فان الثاني على ما قلنا دون الاول وهو في هذا ظاهر في الاعم ولو كان هو ايضا محل الخلاف كالمبدأ لمصدر فيه والمتبادر فان المتبادر منها هو الذات

المطلقة ثم على ما قلنا في الموضوع من كونه عموما اصوليا وفي الموضوع له من كون الوضع للعام والموضوع له هو الخاص انما يكون على سبيل التوزيع بمعنى جعل كل

هيئة مخصوصة في ضمن الهيئات الملحوظة في ضمن الهيئة الكلية اجمالا بازاء الذات المتصفة بالمبدء المخصوص لا بازاء الذات المتصفة بكل مبدء وذلك لانه لولا

ذلك يلزم افادة ضارب للذات المتصفة بالمبادئ المختلفة من القتل والضرب والنصر وهكذا وهو بديهي البطلان المطلب الثاني في معنى المشتق وتوضيحه

موضوعة [illegible] للعهود او موضوعة ايضا للتعرض لامر [illegible]

تفضيله

يقتضي رسم مقدمات الاولى في تحرير محل النزاع والمراد بالحال في قولهم انه موضوع للذات المتصفة بالمبدأ في الحال وهو قد يطلق ويراد به حال النطق المقابل للماضي
والمستقبل وقد يراد به حال الاتصاف المقابل للاتصاف به قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة وقد يراد به الفعلية اي الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا
او مستقبلا المقابل للملكة اما على الاوليين فيحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة بالمبدأ حال النسبة من غير دخول الزمان فيه ماضيا كان او حالا او مستقبلا
كزيد كان ضاربا امس والان وغدا ويلزم المجازية فيما اريد به الاتصاف قبل حال النسبة في امثال قبل الان والامس والغد وان انقضى سواء اريد الزمان منه او من
القرينة وفيما اريد به الاتصاف بعد حال النسبة ماضيا او حالا او مستقبلا في امثال بعد الامس والان والغد سواء اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد به حال
عدم الاتصاف لمشابهته لحال الاتصاف لما كان او يكون وفيما اريد الاتصاف حال النسبة مع ارادة الزمان منه لا من القرينة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة
بالمبدأ قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة ففي امثال قبل الامس هكذا كانت ماضيا كان او حالا او مستقبلا من غير دخول الزمان فيه جزءا او قيدا والنسبة بينهما
عموم من وجه لاعتبار الاول من البقاء والانقضاء والثاني من الحدوث والبقاء ويلزم المجازية في المتصف بعد حال النسبة مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان
منه او من القرينة وفيما اريد به حال عدم الاتصاف المشابهة كما مر وفيما اريد الزمان منه لا من القرينة مطلقا وفيما اريد الاتصاف به حال النسبة مطلقا وهو الاحتمال الاول لكن لم
يكن قائل به لان الحقيقة منها بقاء المبدأ والكلام في الاحتمال الثاني كما سيجيء ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع كما زعمه المحقق القمي
وكذا يحتمل ان يكون الاول منه موضوع للاحتمال الاول بالخصوص ولو كان موضوعا للاحتمال الثاني بالخصوص والجامع بين الاحتمالين الاوليين يلزم الاشتراك اللفظي اما
على الاول فظاهر واما الثاني فلعدم الجامع بين الفرد بالخصوص والكلي الشامل له ولغيره وهو حقيقة في الاحتمال الاول في الجملة ولو على سبيل الفردية فلو كان
موضوعا للفرد الاخر وهو الاحتمال الثاني في الجملة يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وهو فاسد لان الجامع بين الفردين موجود وهو المتصف به لا بعد حال النسبة سواء
كان المراد المتصف به حالها او قبلها من غير دخول الزمان فيه وهو اعم من الاولين فح يكون اشتراكا معنويا ويلزم المجازية فيما اريد به الذات المتصف به بعد حال النسبة
مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد المتصف حالها او قبلها مع ارادة الزمان منه وفيما استعمل في حال عدم الاتصاف للمشابهة كما
مر ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة به حال النطق وهو مستلزم لدخول الزمان جزءا او قيدا ويلزم المجازية في المتصف به مطلقا وبعده كذلك وحال النطق
من غير ارادة الزمان للنطق منه وحال عدم الاتصاف للمشابهة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة به قبل حال النطق ايضا لما مضى بعد حال النطق ام انقضى ويلزم المجازية
في المتصف بعد حال النطق وحالا ومطلقا فيما اريد الزمان من الخارج ولم يكن قائل به وفيما اريد به حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك
اللفظي كما مر او المعنوي بناء على وجود الجامع بينهما وهو المتصف به لا بعد حال النطق سواء كان المراد المتصف حاله او قبله ويلزم المجازية في المتصف بعده وحال عدم
الاتصاف للمشابهة والمتصف به حال النطق وقبله فيما اريد الخصوصية منه واما على الثالث فلا ربط لهيئة الاشتقاق بل يرجع الى وضع المبدأ الذي تعرض له هيئة
الاشتقاق كما سيجيء اذا عرفت الاحتمالات فاعلم ان حقيقة المشتق في المتلبس بالمبدأ في الحال اتفاقي ومجازيته في المتصف به بعد الحال وحال عدم الاتصاف بالمشابهة
لحال الاتصاف كان او ما يكون اتفاقي ايضا والخلاف في انه المتصف قبل الحال وان انقضى في الحال حقيقة ايضا او الاشتراك اللفظي والمعنوي كما مر وهو الاحتمال الثالث او مجاز
واختلفوا ايضا في المراد بالحال فالاكثر على انه حال الاتصاف في حال النسبة وهو الاحتمال الاول وح يكون الخلاف في المتصف قبل حال النسبة وبعضهم انه على حال النطق فالخلاف
ح في المتصف به قبل حال النطق وان انقضى منه من انه هو حقيقة ايضا بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما مر وهو الاحتمال السادس ويظهر الثمرة في زيد كان قائما امس فقد
فعلى الاكثر حقيقة لاتصافه حال النسبة لا قبله فهو حقيقة اتفاقا وعلى حال النطق يكون محل الخلاف لانقضاء قيامه قبل النطق وحدوده قبله ثم لو قلنا ان زيدا كان
ضاربا امس مع كونه ضاربا قبل الامس يكون محل الخلاف على التعبيرين لانقضائه حال النسبة وكذا حال النطق وكذا قولنا انه يصير ضاربا غدا مع كونه ضاربا
في الغد فعلى حال النسبة كما عليه الاكثر حقيقة وعلى حال النطق مجاز ومع كونه ضاربا قبل الغد يكون على حال النسبة محل الخلاف وعلى حال النطق مجازا والحق مع الاكثر
كما سيجيء والخطاء في الفهم من فسره بحال النطق ولكن نتكلم على كل منهما وح سوى مع هذا الاختلاف في الحال يكون الاقوال اربعة وهو المقدمة الثالثة الاحتمال الاول والثالث
والرابع والسادس الكلام في مقام الحد وهو والخلاف في المتصف قبل الحال وان انقضى فيه من انه حقيقة فيه ام مجاز فمنهم من يشترط بقاء المبدأ في الحال ومنهم من لم يشترط بقاءه وكان
حقيقة فيه لانقضائه بعد في الحال لانه لم من حدوثه في الحال او بقاءه فيه ومنهم تفاصيل نشات من اتحاد كلام بعضهم الخصوص بالتفصيل بين المبادي السيالة وغيرها
كالتكلم والحركة والزمان وغيرها بالاشتراط في الثاني وعدمه في الاول ومنها بين الحدثية كالضارب والقائم والقاعد والثبوتية كالمؤمن والعادل والفاسق ونحوها
بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين المحكوم عليه كالزانية والزاني والسارق والسارقة وهكذا والمحكوم به كزيد قائم بالاشتراط في الثاني دون الاول ومنها بين ما
طرء على المحل الضد الوجودي كالحلو على الحامض والاسلام على الكفر كما كان الصحابة بعد اسلامهم وغيره بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين ما لو كان الاتصاف اغلبيا
كالقاري والكاتب في امثالها وغيرها بالاشتراط في الثاني دون الاول الثالثة في الثمرة وهي كثيرة منها قوله ع يكره البول والغائط تحت الشجرة المثمرة وحال الثمرة
على الحالي يكره جزما وان لم تكن لها ملكة نوعية وشخصية واما في حال عدم الثمرة فان وجد قبله وانقضى وعلى اشتراط بقاء المبدأ لا يكره وعلى عدمه يكره وعلى التفصيل فا
وان لم يتصف بها في الحال ولا قبله لم تكره الى ان يتحقق له الثمرة لعدم المقتضي لصغرها او مانع من افة وغيرها فتكره في حال عدم الثمرة وان كان في الباب اصنافا لا يثمر ويحلف فيه هذا ما
تكره وعلى الملكة الشخصية ففي الاول ان لم يتحقق لها الثمرة مرارا لم تحقق لها لم تكره لعدم الملكة الشخصية وفي الثاني تكره ان تحقق لها الثمرة مرارا لم يتحقق في سنة ومنها اكل
الجيف وغيرها الرابعة في الاصل وهو مع فرض وجود الجامع على الاحتمال الثالث فالاصل معه لعدم ان الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة في المتصف به في حال
النسبة على الاحتمال الاول والمجازية في المتصف قبله على الاحتمال الثاني فالاصل هو الاشتراك المعنوي وعلى فرض عدمه كما زعمه المحقق القمي فالاصل مع الاحتمال
الاول لدوران الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز كما مر والاصل مع الثاني ثم بعده الاصل مع السادس على فرض وجود الجامع كما مر وعلى فرض عدمه فالاصل
مع الرابع على كونه حقيقة في حال النطق ومجازا في المتصف به قبله كما مر اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق في المشتق انه من حيث هو موضوع للذات المتصف بالمبدأ

حال الاتصاف وان كان لحال النسبة في المتبادر الاتصاف بحال النسبة لا المتصف به قبلها وان انقضى ولا بعدها ولا الاعم سواء كان حال النسبة ماضيا ام حالا
او مستقبلا من غير دخول الزمان فيها اما الاول فللتبادر فان المتبادر من القائم المجرد والضارب امثالهما هو حال الاتصاف بالقيام لا من اوجد القيام وان انقضى
او يوجد فيما كان لان النسبة كذلك كان ضاربا امس وحالا او غدا هو الاتصاف حال النسبة من لا تفيد الحال لا الاستقبال لا قبلها ولا بعدها ولا الاعم ومن صحة السلب
عن المتصف به قبل الامس وقبل الان وقبل الغد وانقضى حال النسبة عن المتصف به بعدها واما المتصف به قبلها او بعد حال النسبة فهو غير حال الاتصاف سواء
لا عميته من الحدوث والبقاء والنقض لو نصب القرينة بعد ان المراد هو الاتصاف قبلها او بعدها والتكرار لو نصب القرينة على ان المراد من ضارب امس هو ضاربية
في الامس والتكرر بغير فان علم ارادة الاتصاف قبلها وان انقضى او بعدها وعدم صحة التقسيم في نحو زيد ضارب الان الى المتصف به في الحال وفي الامس في المستقبل
عدم دخول المتصف به قبلها وانقضى وبعدها في مورد العموم كما لو قال من كان مصليا الان او الامس او الغد فاعطه درهما فلا يدخل فيه الاول من كان مصليا قبل الان
وانقضى وبعده وهكذا في الاخيرين ولو اعطاهم يذمه عرفا يقينا واستدل ايضا بان فعلية الاتصاف مما لا فرق فيه بين الجوامد والمشتقات الا باعتبار العرضية والذاتية
فان صدق الماء والانسان على مصداقيهما لا يصح الا بفعلية المائية والانسانية فكل الالفاظ يتبع عنواناتها وعنوان الوصف العنواني وتحقق الموضوع لا يكون عقليا
والا لما تخلف بل تابع لوضع الواضع فان وضع المشتق للذات المتصفة بالمبدأ حال الاتصاف فالصدق موقوف على حال الاتصاف وان وضع للذات وجد له المبدأ وان انقضى
فالصدق موقوف على تحقق المبدأ قبله وان وضع للاعم فيكون باعم وح فالوصف العنواني هو الاعم واستدل ايضا بانه لو كفى تحقق المبدأ قبله يلزم صدق المتقابلات كالابيض
بعد زوال البياض وعروض السواد فيلزم كونه ابيض واسود ومنه انه ان كان معناه من وجد فيه البياض فقط لم يكن اسود قبله وان عم فلو فرض ان احدهما من وجد الاخر حال
الاتصاف والاول كان ابيض والثاني اسود ولا يجتمعا في زمان واحد فلا يلزم صدق المتقابلات من حيثية واحدة في زمان واحد بخلاف من عمم وقال انه حقيقة ايضا لمن وجد له المبدأ
قبل حال النسبة وان انقضى فيها وجوه ما الاول كما او لوضع الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز والجامع موجود وهو الاحتمال الثالث ثم وفيه ولا ان المدعى بديهي منع الحال
الاتصاف الخصوص ولا جامع بينه وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص كما بينه وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص ولا بينه وبين لفظ الجامع كما مر وثانيا بانه على فرض تسليمه
غير مقابل لما ذكرنا الثاني صدق الحال على الصباغ وامثالهما ممن وجد له المبدأ وان لم يكن حال النسبة مشغولا بل كان مشغولا بالاكل وامثاله ولو عنى انه من الحرف والصنايع
في حال النسبة متصف بالمبدأ ولا يشترط الاتصاف بالصباغية الثالث انه قول الاكثر وفيه ولا منعه ثانيا منع حجيته ثالثا عدم مقاومته لما مر الرابع انه مما يقتضي
عند تبدل ما يشتد به الحاجة فيقتضي الحكمة وضع اللفظ له وفيه ولا انه لما لا يكون حجة وثانيا ان بعد حال النسبة ايضا مما يشتد به الحاجة الخ وثالثا بانه غير مقابل لما ذكرنا
الخامس عدم صحة السلب عمن انقضى عنه في الامس ثم انقضى بانه ما كان ضاربا امس وفيه انه ممنوع لصحة سلب القيام عمن ليس بقائم في حال النسبة مع انه خارج عن محل الفرض لعدم
الكلام فيمن لم يكن ضاربا امس بل قبله ولا ريب في صحة سلب الضاربية عنه في الامس من كان ضاربا قبل الامس قاعدا في الامس السادس حجة المفصلين بالتفصيل باشتراط
بقاء المبدأ في البعض الدليل الثاني في الاجماع المركب كما سيجيء وفيه ان جوابه يعرف مما سيجيء حجة المفصل بين المبادي السيالة وغيرها الذات كالتكلم والحركة والزمان عدم امكان
اجتماع اجزائه في الكون وجوده بعين انعدامه فلو اشترط بقاء المبدأ فيه يلزم المجاز بلا حقيقة ولا يصح استعماله في حال الاتصاف فانه قبل صدور الحروف لم يكن متكلما وبعد صدوره
انقضى وهكذا الحركة والزمان فلا يمكن استعماله الا فيمن وجد وانقضى هو لو كان مجازا يلزم ما ذكرنا واما اشتراط بقائه في غيره وكونه حقيقة في حال الاتصاف فللوجوه التي
مضت وفيه ان الاتصاف بالمبدأ عرفي ففي حال الاشتغال به يصدق انه متكلم عرفا لا قبله ولا يكون الشرائط التدقيق العقلي وحجة المفصل بين الحدوثية كالضارب والثبوتية كالمؤمن الاستدلال
في الاول بما مر وفي الثاني بانه لو اشترط فيه يلزم ايضا عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة لانه اذعان بالله وبالنبي مثلا وفي حال النوم لا اذعان وفيه انه فرق بين الاذعان
والالتفات به والاول حاصل في الحالين والنوم مانع من الثاني فلا نقض ويصدق حقيقة حجة من فصل بين المحكوم عليه كالزاني والزانية والسارق والسارقة وامثالها وبين
المحكوم به بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الثاني فلما مر من كونه حقيقة في حال الاتصاف واما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صحة الاستدلال بالاية لان معناه
ح انه في حال الاتصاف بالسارقية فاقطعوا والسرقة هو اخذ المال من الحرز فقبله لم يكن سارقا وبعده انقضى وفيه ان تحقق الحكم موقوف على تحقق الموضوع اعني السرقة وهو
قرينة على ارادة من تحقق له السرقة والاستعمال فيه وهو اعم من الحقيقة والمجاز وما ذكرنا دليل على المجاز ولا منافاة حجة من فصل بين ما كان الاتصاف عليا كالقارئ
الكاتب وبين غيره بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صدق القارئ الكاتب عليهما حين الاكل والصدق موجود وفيه ان الصدق
بالوضع الاولي الاشتقاقي ممنوع وهو بمعنى الجهد بل بمعنى الحرفة والصنعة الناشي من غلبة الاستعمال او النقل مسلم ولا يشترط اتصال الاشتغال واما الثاني فللوجوه التي مضت
على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر من كونه حقيقة في حال الاتصاف حجة من فصل بين ما لو طرء على المحل الضد الوجودي كالابيض العارض له السواد والمزيل للبياض
والكفر العارض له الاسلام المزيل للكفر وغيره كالضارب لو انقطع عنه الضرب لم يخلف لمصدره بل اتصف بمخالفه كالقيام والقعود والسكون وامثالها بالاشتراط
في الاول دون الثاني اما الاول فلما مر من الوجوه ولانه لو لم يشترط فيه يلزم صدق المتقابلات على شيء واحد كما مر وايضا يلزم صدق الكفر على اكابر الصحابة بعد اسلامهم حقيقة
والاول اعني الوجوه حق لكنها عامة ثبت غيره وفي غيره والثاني جوابه قد مر وفي الثالث ان معنى كونه كافرا بناء على عدم اشتراط البقاء فيه انه اتصف قبله بالكفر لا كافر حين
الاتصاف بالاسلام والاجماع ان كان في عدم استعماله فيه مسموع حقيقة كان او مجازا فلا والا فلا مع انه مؤكد لما قلنا من كونه حقيقة في حال الاتصاف سواء حدث او بقي واما الثاني فللوجوه
التي مضت على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر واما تقسيم حال النسبة في الازمنة وعدم كون الزمان داخلا فيه لا الماضي ولا النطق ولا المستقبل ولا القدر
الجامع لاجمعها ولا مقيدا بل كان ظرفا للنسبة لكان فلا صالة الاشتراك المعنوي لان زمان المستقبل غير داخل فيه اتفاقا واما الحال او الماضي والجامع انه كان يلزم الحقيقة والمجاز
والاصل مع الاول وللتبادر فان المتبادر من القائم المجرد هو الذات المتصف بالقيام من حيث هو في الماضي كان او في الحال او المستقبل ولعدم صحة سلب الضارب عمن زيد في
الامس في قولنا زيد كان ضاربا في الامس كذا الان والغد وصحة تقسيم الضارب الى الماضي والان والمستقبل بان الضارب قد يكون ضاربا في الماضي وقد يكون ضاربا
في الان او في المستقبل وعدم دخول كلها في السوق فيما قيل كل ضارب في كل عهد يعيب انعاما واهانة وكذا كل من هو سارق يجب قطع يده ولانه لو كان الزمان داخلا فاما حال النطق

او الماضي



او الماضي او الجامع بينهما الا المستقبل اجماعا وح يلزم في الثاني التكرار في من كان ضاربا في الماضي والنقض في زيد يصير ضاربا غدا ولاتفاق علماء الادب حيث فرقوا بين الفعل والمشتق بدخول الزمان والاقتران به في الاول دون الثاني وظاهرهم نفيه مطلقا حتى وعيدا وكذا علماء الاصول ومنعوا الجمال النطق ومن الجمال عين جمال النطق فقد حطاء بعدما ذكرنا ولانا نعلم من كلماتهم هو حال الاتصاف المقابل للانقضاء كما من التمسك حجة من قال بانه موضوع للمتصف بحال النطق التبادر وان المتبادر من زيد عالم هو النطق وصحة السلب عمن ليس متصفا بحال النطق لصحة ان يقال ان زيدا ليس بضارب فمن كان قاعدا حال النطق والتكذيب في علم انه المراد قبله او بعده والنقض كما ظهر والتكرار ان نصب القرينة على انه ضارب حال النطق وعدم صحة التقسيم في زيد قائم الى الان والامس والغد والجواب عن الكل انه نشا من الجملة الاسمية وهي موضوعة للاتصاف بحال النطق لما مر وليس من لفظ المشتق الا الافادة بحد بها وهو خارج عن محل النزاع حجة من عمم وقال انه حقيقة فيمن انقضى المبدا في الماضي وانا نقضي في حال النطق وعلى الاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع او الاشتراك المعنوي بناء على وجود الجامع هو المتصف به لا بقيد حال النطق وهو الاحتمال السادس لما مر امور الاول انا ولو بالاشتراك المعنوي والنسبة الى حال النطق وغيره ولا انه مع الاحتمال الثالث اعني المتصف به لا بقيد حال النسبة ثم مع حال الاتصاف وثانيا ما انه يصح مع وجود الجامع فيه تفصيل كما مر والا فالحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك اللفظي وثالثا بانه عرفا بل لغة لصحة مع ما مر من الادلة المثبتة لحال الاتصاف الثاني عدم صحة السلب عمن تصف به في الماضي بانه ما كان ضاربا ومعناه انه لا يصح ايضا عمن يتصف في المستقبل وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا الثالث صحة التقسيم الى حال النطق والماضي ومنه يصح الى المستقبل ايضا وهو دليل لما ذكرنا الرابع عدم النقض والتكرار وقولنا زيد كان ضاربا في الامس او الان ومنه في المستقبل كذلك كونه غدا ضاربا وكذلك وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف كما مر الخامس انه قول الاكثر وفيه ولا منع لما مر من اتفاق علماء الادب وكذا الاصوليين على عدم دخول الزمان فيه ومن فسره بحال النطق خطاء وثانيا منع حجيته وثالثا عدم معارضته لما مر السادس انه مما اشتهر بالحاجة وفيه ما مر السابع اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي اريد به المتصف في الماضي لحال النطق ويبعد الاتفاق على المعنى المجازي وفيه انه او لا معارض بدعوى صاحب الكوكب الدري على اطلاقه على المشتق الذي اريد به المعنى المستقبل كسيصير ضاربا غدا مع عدم صحة سلب اسم الفاعل عنه وثانيا بانه الاطلاق اعم وثالثا بعدم مقاومته لما مر الثامن كلام النحاة انه يعمل ان كان بمعنى الماضي والظاهر منه هو المعنى الحقيقي لحال النطق وفيه انه معارض بكلامهم انه لا يعمل ان كان بمعنى المستقبل بتصريحهم بالفرق بينه وبين الفعل بعدم دخول الزمان والاقتران به في الثاني دون الاول وثانيا بان الظاهر عم وثالثا بعدم مقاومته لما مر التاسع بعض حجج المفصلين كما مر وفيه اولا ما مر وثانيا بمنع الاجماع المركب لوجود القول بالتفصيل كما مر وثالثا ما انه اعم بحجج من وجد وانقضى وقبل حال النسبة وقبل حال النطق بل ظاهر في الاول بل بعضها صريح فيه ثم الكلام في معنى الحال بالاحتمالين الاولين اعني حال النسبة وحال النطق يجري الكلام في معناه بالاحتمال الثالث اعني الفعلية المقابل للملكة اي الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا او مستقبلا بالمعنى الاصطلاحي كالضاربية اي الاتصاف بالضاربية بمعنى الاحص القدرة على الضرب مثل العالمية والقاعدية وامثالها او بالمعنى الطاري من الحرفة والصنعة نفلا كالحمال والتجار والصباغ وامثالها اي الاتصاف بهذه الصنعة فعلا الا الاستعداد القريب لها او مجازا مشهورا والاشتراك تعينيا كالقارئ الكاتب المعلم والفرق ان في الاول يعتبر عدم الاتصاف بحال النسبة من الاكل والصلوة والسكون وامثالها وفي الثاني لا يعتبر الاتصاف بغيره في حال النسبة من الاكل وغيره كما في الصباغ لا يعتبر الاشتغال بالاكل والنطق بالصدق ما لم يترك الاشتغال به ويعرض عنه ويشتغل بمبدأ الاخر من النساجة وامثاله مع عدم قصد الرجوع اليه وقصد عدمه وقد يستعمل ويراد به الملكة اي الاستعداد القريب للمبدء اما بالمعنى الاصلي كالمجتهد والقايم في الاصول او الصفة او النحو والصرف وفلان نحوي وصرفي فان المراد محض الاقتدار على استنباط مسائله لا فعلية العلم بجميع المسائل فكان او مجازا مشهورا او الاشتراك تعينيا او بالمعنى الطاري كالصباغ وامثاله في حال الاعراض عنه ونصا في التجارة او النساجة او الفلاحة وامثالها مع عدم قصد الرجوع الى الصباغ فانه ان استعمل فيه الصباغ معناه الاستعداد القريب لهذه الصنعة والحوان المشتق من حيث هو حقيقة في الفعلية بالمعنى الاصلي واستعماله في الملكي مطلقا بالمعنى الاصلي كان او من الحرف والصنعة مجاز وكذلك للاصل لانه حقيقة فيه فلو كان حقيقة في الملكة ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع والتبادر فان المتبادر من الضارب والقايم والتجار والحمال وامثالها هو فعلية الاتصاف الا الاستعداد الروصحة السلب عمن ليس متصفا فعلا بل كان محض الاستعداد والنقض والتكرار والتكذيب مع عدم القرينة بحمل عليها الا ان يثبت النقل لاصالة عدمه وفي المجاز المشهور ان كان منه توقف كما سيجيء حتى يتميز بالقرينة وكذا في الفعلية من الحرف والصنعة مجاز لانه حقيقة في الفعلية انما فلو كان حقيقة في الحرف ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وللتبادر فان المتبادر من القايم هو الاتصاف بالقائمية لا كونه شغله القيام وصحة السلب عمن ليس بقائم حال النسبة والنقض والتكرار والتكذيب فيحمل عليه مجردا الا ان يثبت النقل فيحمل الحرفة على المنقول اليه لا يحمل على المنقول عنه لاصالة عدم النقل وعما كان من المجاز المشهور يتوقف حتى يتميز بالقرينة كما سيجيء في مبحثه ثم نعم **تذنيبات** الاول قال انه لا يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات نسب ذلك الى المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة واستدل على ذلك بانه لو كان شرطا لما صدق الضارب على من صدر منه الضرب بانه ضارب والتالي باطل اتفاقا بيان الملازمة ان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت بالمضروب لمن صدر منه الضرب في غيره اعلم لانه فعل صادر عن الضارب واقع على المضروب ويكون المصدر اعني الضرب بمعنى اسم الفاعل اي موجد لهذا الفعل وبان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما به لانه عبارة من الحروف والاصوات الممتنع قيامها بذاته تعالى والقول بانه انما يكون باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات مدفوع بان الكلام النفسي باطل في ذاته كما سنعرفه في اصول الفقه مع ان اطلاق الكلام عليه مجاز وان الكلام حقيقة في اللفظ الصادر كما من يثبته وعينا انه سبحانه ايجاد ها لحروف والاصوات في الشجر وغيره كما في الضرب وكذا بانه خالق والمخلوق خلقا اما ان يكون بمعنى المخلوق فهو ان كان عين ذاته فيلزم اتحاد المخلوق والخالق وقدم المخلوق وان كان مغايرا لزم التسلسل لانه يجعل الخلق بمعنى المخلوق يقدم وخالقا ونقل الكلام في هذا المخلوق فلو كان بمعنى المخلوق يستلزم خلقا اخر ويتسلسل مع ان اطلاق الخالق على المخلوق مجاز واما ان يكون بمعنى التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد ولما كان هذا التعلق من الله صح لفظ الخالق عليه فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلق حادث وذلك لانه لو كان قديما يلزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق والا يلزم تحقق النسبة بدون طرف النسبة ولا يكون معنى المشتق منه قائما به

ويندان المخلوق في الخالق بمعنى اسم الفاعل كما ان من ذات يوجب الحلول واجيب الاشاعرة بالاستقراء كقائم وقاعد وموءمن وفاسق وعادل وامثالها والجواب بانه لا كلية فيه
لوجود غيره كما ذكر فلا مع كونه التصدق حقيقة ﴿الثاني﴾ قالوا ان قيام المعنى بالذات لا يستلزم الاشتقاق والا لما وجد بدونه والتالي باطل كانواع الروائح فانها قائمة
المسك والعنبر والكافور وغيرها انها قائمة بمحالها المذكورة مع انه لم يكن منها مشتق وكذا لها لفظا نعما واما الاشتقاق فيوجب كون المعنى قائما بالذات مع كون اللفظ
موضوعا بازائه الاشتقاق لا يمكن من دونه اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى وفي الروائح شرطها معقود لان شرط الاشتقاق وجود اللفظ الموضوع
للمعنى القائم بالذات ولو وضع لشيء منها لفظ بازائه وقيل انه لا يكون مصدر وضع اللفظ لو طلقا بل بشرط بطريق الاشتقاق من المشتق والمشتق منه ﴿الثالث﴾ الامر في
فيما ذكرنا بين اسم الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والصفة المشبهة في الحدوث والثبوت وهما انما يثبتان بالمبدأ لا من الهيئة وهو عام وذلك لا صالة الاشتراك
المعنوي وصحة التقسيم وعدم النقض في قوله هذا كان حسنا وسيصير قبيحا وعدم تبادر احد الامرين وكذا عدم صحة السلب ونسب الوفاق الى عبد القاهر والسكاكي
والميداني والسيد الشريف ونجم الائمة قائلا والذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست موضوعة للحدوث ليست موضوعة للاستمرار
فلا يثبت معنى حسن الا كونه ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في الجميع لما لم يكن بعض الازمنة اولى من بعض في صورة التجرد لم يجز نفيه في جميع الازمنة وليس وضعها
بل يدل ليل العقل خلافا لابن هشام والحاجبي ظاهرا حيث قالا ان الاسم الفاعل والمفعول على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت وبعضهم ما انتهى ومما ذكرنا ظهر ان الاشتقاق
موضوع من حيث المادة وضمن الهيئات موضوعة من حيث تقييدها بالمواد بنوع يخ الهيئة لما مر من كون الموضوع له عاما عموما اصوليا وبهذا ثبوت الوضع للتركيب الاشتقاقي
بحر بحر الهيئة وهل يكون لسائر التراكيب منع ام لا بل يكون بالعقل بانا متى علمنا كون تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعانيها وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة والربط للنسب المخصوص لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض في ذهن السامع و
حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا يحتاج التركيب كان فلا يثبت ثبوت الوضع من بعض الجهات كاسم الجنس لمنون حيث ان التنوين
يكون للتمكن واسم الجنس يفيد الجنس والتركيب يفيد التنكير ومثل الجمع المحلى والمضاف والنكرة المنفية والمبتدأ المحلى باللام في افادة الحصر وكذا في تقديم الخبر عليه
وامثالها كما سيجيء والاشكال والخلاف انما هو في المركبات التامة اعني الاسنادية التامة الخبرية والناقصة المشتملة على النسب التوصيفية والاضافية فمنهم من انكر وجعل
دلالتها عقلية كالازهري في التصريح والعتبكي في المنية كما عن الرازي ومنهم من اثبت ونسب هذا القول الى المشهور وهو الحق وذلك لوجوه الاول انه لولاه لساوى التركيب
بنظر العقل والمتكلم فيمكن ارادة النسبة التامة من التركيب التوصيفي والناقصة من الاسنادي وكذا الاضافة والعكس فيرجح احد النسب واختصاصها بتركيب دون تركيب اختصاصها
لا بوجه فحينئذ صح العقد لارادة الاسناد التام من التوصيفي والاضافي اصلا ولا العكس لا بد من مرجح وليس الا الوضع او القرينة والطبع والثالث باطل بالضرورة لانه ليس كذلك
اح اح على وجه التصديق والثاني ايضا معقودة بالاصل والاتفاق والاول هو المطلوب لتساوي ابتداء بحسب الفهم ونظر المخاطبين في المحاورات وترجح بعض على بعض
ترجح بلا مرجح حاصل بالدليل الثاني انه لو كان بالعقل لاحتاج العلم بالاسناد للابعد علم زيد بقائم مضافا الى تصور زيد وقائم الى شيء اخر خارج عن اللفظ اعني حكم العقل
بالاقتران والاسناد ونحو غيره كعلم النعت وليس كذلك لحصول من حاق اللفظ بمجرد السماع الثالث انه لولاه لما لزم من ارتكاب المجاز في المركب كونه مجازا لا حقيقة لامعان احدا
به مع سيبويه وتبعهم بامثلة نادرة كقامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل والاولى ان يقال انه لزم من ارتكاب المجاز فيه مساو بالارادة غيره لعدم وضعه لبعض بعض مفرداته
ويلزم كونه من باب استعمال المهمل في المعنى ولا يبعد هنا بالمجاز بل ولا حقيقة لانه استعمال الموضوع في المعنى المجازي فهذا لا يكون موضوعا لا يقال ما لم من عدم الحقيقة
ومن عدم الموضوع له لانا نقول الاستعمال المجازي موقوف على المناسبة بينه وبين الموضوع له وفي المهمل محال الرابع ان الحمل في المبتدأ وعلى الاسنادي التام لا بد من
كونه مرادا للمتكلم حتى يصح الحمل والارادة لا بد من محل يراد منه وهو اما المبتدأ والخبر او الاقتران المخصوص والاولان بديهي البطلان والاخير كذلك لكونه على هذا الغرض
من المهملات ولا يكون قابلا لجعله محل الارادة والا لصح استعمال زيد في نبه مثلا والتالي باطل فتعين ان يجعل الاقتران عن الموضوعات وعليه فليس موضوع الالفاظ استعمالا
منه عرفا بالاتفاق والثاني انها لو كانت موضوعة لتوقف استعمال الجمل على النقل كالمفردات واستلزم جواز عرض من زيد قائم وسمعناها باعرابها المخصوص انه يفهم بالضرورة
معناه وانه خلاف الاصل وفي الاول منع الملازمة لان على القول بان الوضع نوعي على ما ذكرنا في المشتق لا شخصي فلا يتوقف على وصول كل ما استعمل مع استماع الخبر وهكذا
بل يتوقف على وصول النوع ويثبت بان الاقتران المخصوص بين الموضوعات المخصوصة والمحمولات المخصوصة وضع للاسنادي التام على عموم الاصول كما مر في المشتق وهو لا يتوقف
على وصول هذا المخصوص بل عدم حصول الاستنكار والمنافرة عرفا وصحة استعمال لغرفا في كل مبتدأ وخبر وهكذا يكشف عن الاذن والرخصة في النوع كما مر في المجاز بل هو
اقوى دليل على الوضع النوعي من عدم توقف الاستعمال على وصول كل واحد واحد مع ان المجاز ثابت كيف ولا يجوز احد مطلق التركيب كيف ما اتفق وفي الثاني كما قال البعض
انه لو تم يلزم ان لا يحصل اختلاف الافادة في المركبات عند اتفاقها في الالفاظ المفردة ومعانيها لكن الفرق ظاهر بين قولنا ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وقال
وفيه نظر ووجهه انه ليس اختلافا في اسنادها بل الاختلاف انما هو في فاعلية شيء ومفعولية شيء على الاول وبالعكس على الثاني ثم قال نعم يلزم بعدم ظهور الاعراب
كالوقف ونحوه عدم فهم المعاني وفساده ظاهر ثم قال ان ارتسام المعنى يتوالى الالفاظ والحروف لا يستلزم المدعى لاحتمال ترتبه على حصول الهيئة المقارنة لتلك الهيئة
الاوان الحركات والمفردات من مقومات الموضوع فيما لم يحصل لم يحصل ومجموعه يحصل الافادة والدلالة وحاصله ان مع اقتران الاعراب المخصوص على ما مر بل الاحتمال في
الاشتراك والابهام يحصل الافادة والدلالة وحاصله ان مع اقتران الاعراب المخصوص على ما مر بل الاحتمال والاشتراك والابهام يحصل الافادة ومع عدمه كالوقف فلا يحصل
الموضوع لجواز كون الموضوع هو اللفظ المقرون بالاعراب المزيل للاحتمال كما يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون الاقتران المطلق مع قبول لارادة الفاعلية والمفعولية ولمثالها
موضوعا وتعيينه بالقرينة ومع العدم يحصل عدم الفهم في المحتمل كالوقف ونحوه انما هو للاجمال لعدم القرينة لا لعدم الموضوع على هذا الغرض لانا نقول لو كان كذلك
يلزم حصول افادة الاسناد التام من سماع زيد بالوقف وقائم كذلك والتالي باطل لعدم الافادة عرفا فقد يرجع في الثالث انه حجة ما لم يكن دليل والدليل موجود وهو ما مر وهل
المجاز في المفرد اعني الافراد في جوهر الكلمة لا الاعراب مستلزم للمجاز في الاسناد والعكس مثل قوله اسد جاءني واذا اريد بالاسد الرجل الشجاع هل يوجب المجاز في الاسناد

او بالعكس لو اذا ادعا كان ظاهرا في الاسناد التام الاسناد الناقص هل يوجب المجاز في الاطراف او لا يرجع النزاع الى ان الافتراق بين زيد قائم على فرض وضعه للاسناد التام مثلا هل وضع لان يكون المبتدا والخبر ظاهرا فيه او لما يراد منهما سواء كان تاما ظاهرا من هيئة او لا والحق الثاني لان المجاز في الاطراف لا يوجب التصرف في الاسناد او لا اجمالا كما وهو ظاهر وهم ان كان بالمجاز في الاعراب او صحبان يراد من الرفع علامة المفعول يوجب تغيير الاسناد في الاطراف كما لا يخفى فتدبر **المقصد الثاني** في الاوامر وفيه مطالب يعنون كلا باصل **مقدمة** في ان صدق الامر على وجه الحقيقة يتوقف على شروط يرجع الى حيثية الامر والة الامر والمراد منه ومتعلقه وتحقق الفعل منه يقع في امور **الاول** قال بعضهم ومنهم علماء الادب انه يشترط ان يكون عاليا مطلقا سواء كان مستعليا ام لا حيث قالوا ان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس انما هو بمرتبة الامر فلو كان عاليا فامر ولو كان دانيا فالتماس ولو كان مساويا فسؤال وقال بعضهم انه يشترط ان يكون مستعليا ولو كان من حيث الرتبة دانيا وظاهره كونه من اغلب الاصوليين وقال بعض لا واحد منهم انه يشترط ان يكون عاليا مستعليا لانه لو كان المتبادر فان المتبادر من قول القائل من علماء الجل الا امرتك ان تفعل كذا ان تفعل كونه عاليا وكذا من قوله امرتك فلا تفعل كذا او الاستنكار من امر الداني بالعالي كما لو قال الولد لوالده امرتك بكذا والفقير بالغني امرتك افعل او اثني بكذا والاطلاق في كلمات علماء الادب على ما ذكرنا في الاول كما انه اطلاق يكشف عنه عدم صحة السلب عن المستعلي الغير العالي بكونه دانيا كما لو يغير على ما ترك لانه لا يصح سلب الامر عنه بل يصدق حقيقة انه امر ولذا يقول دع المبيت والقول له في مقام المؤاخذة والاستهجان العقلي انك لست من اهل الامر وهل يرجع الى ان الامر ليس من شانك عقلا فالاستنكار عقلا والعلو شرط عقلي للاعم بدونه فيقبح عقلا ولا يكون شرطا لفظيا بحيث كان بدونه مجازا ولذا يثبته ولا يسلبه تماما ان ما في الثاني وفي الثالث انه مع تجويز النقل يكون لعلمائهم من حياتهم وما تقدم ما ذكرنا يعين ... ولا منافاة ومع عدمه كما هو الحق في المقام للقطع بعدم النقل فيه فالامر دائر بين اخذ ما يجد من انفسنا اجتهادا او اخذ ما فهمه اهل اللسان من اجتهاداتهم تقليدا ولا ريب ان الاول مقدم لما مر في السابق وللتأمل في التبادر بان المتبادر من امر فلان كونه عاليا ومستعليا وصحة السلب عن العالي الغير المستعلي كما لو كان كالامر على وجه التضرع وفي الاول انه اطلاق انه من عدم صحة السلب عن المستعلي الغير العالي وفي الثاني انه يثبت الاستعلاء لا انهما معا على انه مخالف لاصالة الاشتراك المعنوي لانه ... من العلو وكذا الاستعلاء ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو الثالث لعدم صحة السلب كما مر وربما يتمسك ايضا بقوله ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وبقوله ايضا لبريرة ارجعي الى زوجك قالت هل تامرني يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع بانه كان عاليا ولو كان العلو كافيا لما صح سلبه مع انه سلب الامر عنه ولكن يرد عليه بان سلبه الامر يحتمل ان يكون لعدم ارادة الوجوب لان شرطه ايضا ارادة الوجوب فلو لم يرد منه الوجوب فلو كان عاليا ومستعليا لم يكن امرا كما يجيء وهل يكون متواطيا بالنسبة الى فرديه اعني العالي وغيره او يكون مشككا والحق هو الثاني لظهوره في الاول كما مر بان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس انما هو بالاستعلاء والعدم **الثاني** هل يشترط في صدق الامر مضافا الى شرطية الاستعلاء كونه بالقول المخصوص كامرتك او بقوله مطلقا بما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك لانه معنى او حرام لنزوع فا ولو كان صيغة كقوله افعل او لا بل مطلق ما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك ولو كان اشارة او عقلا يدل على اللزوم من باب ادراك الحسن والقبح وفي امره مما يشتق منه وفيه من افراده على فرض اجتماع شرائطه من الاستعلاء وارادة اللزوم والحق هو الاعم لا فيما يدل على اللزوم العقلي اما التعميم فلاصالة الاشتراك المعنوي ولعدم صحة السلب عن الاشارة والصيغة المفيدة لارادة اللزوم من المستعلي ولصحة التقسيم وكذا ما افاد اللزوم من المستعلي بالعبارة لكونه امرا حقيقة لما ذكرنا والعرف قال امرتك وباقي المشتقات يفيد اللزوم من المستعلي وكذا صيغة افعل كما سيجيء بالوضع ويحمل عليه مع التجرد وغيره يفيده بالقرينة ويحمل عليها ان وجدت والاشكال انما هو فيما يدل العقل لزوم فعله او تركه باعتبار ادراكه الحسن او القبح من انه هل يصح اطلاق الامر او النهي حقيقة كاطلاق اللزوم والوجوب والطلب عليه والمحبوبية والمبغوضية والحسن والقبح والمذموم والممدوح عليه ولا يبعد من تبادر خلافه وعدم صحة السلب عنه معلوم لو لم نقل بمعلومية صحة السلب الا ان يقال انه لا يصح ان يقال انه لم يكن منهيا او ما لا بقاء استعمال الطلب والوجوب فيما اشار الى ما هو حقيقة فيه فكذا الامر الا انا نقول ان الطلب اللزومي مدلول الامر كذا الوجوب لا يلزم كونه حقيقة في الطلب اللزومي كون صيغته حقيقة كما لا يخفى بل يمكن القول بتعميم الطلب للاستحباب بخلاف الامر **الثالث** الحق انه موضوع للطلب استعماله في غيره مجازا اما كونه حقيقة في الطلب فللتبادر وعدم صحة السلب للتكرار واما كونه مجازا في غيره كالفعل والشان والشيء والتعجب واما لهما فلانه لو كان موضوعا لغيره ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع القريب والاصل عدمه ولعدم التبادر ولصحة السلب لعدم لزوم الاستفهام والنقض بارادته مع القرينة مع انه قد مر اشتراط الاستعلاء في الامر ولا معنى للاستعلاء في غير الوجوب حتى الاستحباب كما انه مر ما دام ويؤيده عدم الاشتقاق منه بمعنى غير الطلب نعم يشكل في انه بمعنى غير الطلب يجمع على امور وهو يكشف عن وضع المادة لكل بمعنى الطلب يجمع على اوامر ويكشف عن وضع المادة له الا ان يقال انه من حيث كونه معروضا للهيئة الاولى وضع لغير الطلب من حيث كونه في ضمن الاوامر موضوع للطلب وهو الحق وضعان والمراد بالطلب هو اللزوم لا الاستحباب ولا الجامع بل مجاز في غيره لما مر من التبادر ويكشف عنه انه لو قال امرتك مع التجرد لو خالف يعد عاصيا فيما كان الامر عاليا ولو عاتبه المولى لم يكن مذموما وكذا لغيره تمام الادعاء الاشتقاق فانه لا يجري الجامع بين الاستحباب الموجودة فيه لكنه مجاز كالمادة لما مر ويدل عليه ايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ كما سيجيء في الصيغة وقد يستدل للاعم بالاولوية الاشتراك المعنوي وصحة الاستفهام وصحة تقسيم الامر الى الايجابي والندبي وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة مامور به فهكذا الندب في الاولى انه اولى فيما كان الجامع القريب موجودا مع الاستعمال فيه مع عدم العلة في الخصوصية بل كان استعماله في الفرد من باب اطلاق الكلي على الفرد والجامع وفي المقام ان كان موجودا مع الاستعمال فيه ايضا لكن الاستعمال في الخصوصية اعني الوجوب باعتبار المركب من الطلب والخصوصية من اللفظ غالب معه فالحقيقة فيه والمجاز في غيره اولى لان الغالب فيما يستعمل فيه اللفظ غالبا الحقيقة فكذا في المقام نعم لو كان الغالب من باب اطلاق الكلي على الفرد مسلم لكنه ليس كذلك ثم انه المشترك او يسلم لكنه فيما لم يكن دليل على نفيه وقد مر وجوده وفي الثاني ان الصحة يجتمع مع اللزوم والحسن وما يكون دليلا هو الاول كالثاني لاجتماعه في الحقيقة والمجاز لسبق ارادة الحقيقة والمقام من الثاني لانه ان يستفهم لا يعد مذموما وبناء العرف ايضا غالبا على عدم الاستفهام وهو يكشف عن عدم الا وكذا كونه عاصيا عرفا ومخالفا مع التجرد يكشف عن ظهوره في الوجوب وفي الرابع منع الصغرى ان اراد كونه طاعة الزامية ومنع الكبرى ان اراد انه طاعة استحبابية لانه لم يكن مامورا به حقيقة وربما يستدل بالحديث ... بانه يحتمل ان يكون من باب انتفاء الاستعلاء لكنه لا يثبت احد الامرين من الاستعلاء والوجوب فما يستفاد

منه هو الوجوب اللغوي والعرفي اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك فاذا كان الامر عاليا كالاوامر الشرعية يثبت الوجوب الشرعي الموجب للمكلف ايجاده كما ان تركه
مستحقا للعقاب والذم عقلا واستدل بعض القائلين بكونه حقيقة في الندب بان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس ليس الا بتفاوت مرتبة الطالب لعلوه وعدمه
فالوجوب شيء زائد على السؤال انما يدل عليه لكن الامر وعن ان الفرق قد مر بانه يكون بالاستعلاء وعدمه ويتوقف صدق الامر على ارادة الطلب مع عدم الرضا بالترك وهو موجود
في السؤال والالتماس ولا يكون الندب مأخوذا فيهما وبقوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ويظهر الجواب عنه في الصيغة مما ذكرنا الظاهر ان في صدق الامر عليه
يشترط كونه مستعليا مع ارادة اللزوم ولعل ما الخ لما كان حقيقة فيما كان الامر مستعليا مع ارادة الوجوب لما ذكرنا فيكون ندبا من افراد الامر المطلق وكذا الصيغة لو ثبت
تصير للوجوب كذا الاشارة المفيدة لو مع كونه من المستعلي واذا ثبت في العرف بالامارات المذكورة ثبت في اللغة باصالة عدم النقل بل القطع بالعدم الرابع ان صدق
الامر حقيقة هل يشترط كونه مسلما وجوبيا او لا يكون بالنحو بالترخيص في الترك ولا يقصد بهما عن ان امرا الا بل استعمالا لكل حقيقة والتحقيق في الاخير كونه مجازا لعدم صحة
استعمال الامر فيهما مع صحة استعمال النهي فيهما وكذا صحة السلب عنهما والتبادر والنقض وبانه لو كان للاثم يلزم عدم الفرق بين الامر والنهي واما الاولان فالظاهر كونهما حقيقة
لعدم صحة سلبه عنهما ولاصالة الاشتراك المعنوي فيكون الامر وما يشتق منه وصيغة افعل وما ضاهاها حقيقة مطلقا على فرض كون الامر مستعليا مع ارادة اللزوم سواء كان
متعلقه عدما او وجوديا منه اصل في صيغة افعل ونحوها ان صدق الامر عليها حقيقة يشترط كون المتكلم به مستعليا وهل تكون موضوعة للطلب الوجوبي او الاستحبابي او الاعم
المشترك بينهما معنا او لفظا كما عن علم الهدى مع القول بالوجوبي في عرف الشارع او الاعم منه ومن الاباحة لفظا او الاعم منها ومن التعجيز والتكوين لفظا اقوال نسب كل الى بعض
ونسب التوقف بين الوجوب والندب الى بعض وبين كونه مشتركا معنويا او لفظيا كما عن بعض والحق انها حقيقة في الوجوب عرفا ومجاز في غيره لما ذكرنا في المادة من التبادر
ويكشف عنه انه مع التجرد يعد التارك مخالفا عاصيا مستحقا للذم فيما كان الامر عاليا او من جهة سلب غيره والنقض والتكرار وعدم صحة التقسيم وعدم لزوم الاستفهام
وتبادر الاستعلاء منه ولا معنى للاستعلاء في غير اللزوم ويثبت في اللغة باصالة عدم النقل بل القطع به ويثبت الوجوب لغة فيما كان الامر عاليا واستدل ايضا
لما ذكرنا بما مر من الاخبار كخبر بريرة والسواك بانه سلب الامر مع كون الامر به ندبا ولولا للوجوب لما صح سلب الامر عنه وعن ما مر بانه يحتمل ان يكون لعدم الاستعلاء
فيه لانه لا يبقى مع الندب لا معنى للاستعلاء وبالآيات منها قوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الاستدلال ان حمل الاستفهام على حقيقته مستلزم للجهل وهو في حق
الله تعالى محال فيحمل على اقرب مجازاته وهو الاستفهام الانكاري على المكلف فيستفاد الذمة على مخالفة الامر في المحكي عنه من الاية اعني قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الحاكي
عن الامر الصادر من الله الى الملائكة ومنهم الابليس في الذم وهي موقوفة على فهم الملائكة الوجوب لا المانع الذم وهو اما ان يكون من القرينة او الوضع والاول منفي بالاصل
بقي الثاني وهو المطلوب المراد بالمنع اما هو المعنى الحقيقي فيكون لا زائدة او يحمل على الداعي بما يناسب فيكون على معناه واورد عليه اولا بان الاستفهام اعم من طلب الفهم بمعنى
ولعل الوجه لعدم صحة سلبه عن الثاني والاول محال فيحمل على الثاني لامكان الحمل على الحقيقة بكون المقصود تقرير ابليس بسبب الترك ليفهم الملائكة استكباره كما قال انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين وهو يدل على توجه الذم وان كان الامر للاستحباب لان ترك المستحب من باب الاعراض والاستكبار يوجب الذمة وعن ولا اصح الاعم وعدم
صحة السلب يثبت تعين لفظ الاستفهام واما ارادته كغيره فلا تكون قابلا لورود السلب عليها وعد لانه لا يصلح ان يبقى بحيث بهمزة الا الا انه لم يكن استفهاما فيتعين
في الامر الوارد بعد الحظر
معنى هذا اللفظ للاعم لانه ورد على الاستفهام لا على الادوات ولا ملازمة بينه وبينها الا ادوات للاخص بل هو كذلك للتبادر وثانيا سلمنا الاعم لكن طلب الفهم لعرض فرد
غير ظاهر والحمد بعد ثالثا ظاهر يكون المناط في المحل هو الظهور ولا ريب ان الظاهر من سوق الاية هو الانكاري وان كان مجازا وثانيا بانه وارد بعد الحظر لان الامر بالسجدة
لغير الله كان ممنوعا عقلا فكان الامر بالسجدة امرا واردا بعد الحظر وهو لا يفيد الا رفع المنع السابق واما افادة الوجوب فانما يكون بالقرينة كما يجيء فيتضح ان الوجوب
هنا كان حاصلا من القرينة ولا كلام فيه وعن ان الممنوع انما هو السجدة لغير الله على وجه جعله معبودا وهو ايضا كان ممنوعا في زمان الامر وقبله وبعده ولكن على وجه
جعله جهة كالكعبة وبيت المقدس لامر الله تعالى وكان المعبود هو الله تعالى لم يكن ممنوعا والامر الوارد عليها بالوجه الثاني فلا يكون واردا بعد الحظر وثالثا بان افادة الوجوب يحتمل
ان يكون ناشيا من القرينة والتمسك بالاصل في اللفظية صحيح واما في الحالية فلا للقطع بحدوث الحالة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم مع الشك في كونها
مؤكدة او معينة او مبهمة او صارفة والشك فيه شك في الحادث ولا يجري الاصل وعن ان الاصل هنا القاعدة المأخوذة من العرف وسيرة العقلاء والعلماء
والعوام من بني آدم الى الان من حمل الالفاظ الشفاهية على حقيقتها حتى يعلم كون الحالة صارفة ورابعا بانه يثبت الوجوب في عرف الملائكة لا في عرفنا والتمسك
باصالة عدم النقل ان كان المراد اصالة عدم الوضع الجديد ففاسد لان الواضع ان كان البشر فحدوثه قطعي والشك في انه وضع للوجوب او لغيره وان كان هو الله
فحدوث التعليم بقوله الى وضعت قطعي مع الشك في انه اخبر عن وضع سابق او انه احدث الوضع الا ان يقال ان الثاني محتاج الى اخباره بخلاف الاول والاصل عدمه وان كان
المقصود الاستصحاب الوجوبي كما اصل الوضع فلا يصح لانه فعل الواضع وقد انقضى واما استصحاب الرجوع الى استمرار بالنسبة الى الملائكة حاصلة ولا كلام فيه واما بالنسبة
الى الادميين فلم يثبت حتى يستصحب وخامسا بان الذمة ان كانت على ترك الامر الصادر من الله وكان ناسيا بأنه الى القرآن حكاية عنه ففيه انه يجوز ان يكون المحكي عنه مادة هو
الامر لا صيغته وقد عرفت ان المعتمد هو التطابق ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال الظاهر ان توعيد
العذاب على مطلق الامر لا يصح الا مع كونه للوجوب بخروج معلوم الاستحباب بقطع قرينة الوجوب في التجرد تحت الاطلاق فانه عرفا والمطلق يصدق على الفرد الامر الواحد ولو
مجردا وهو المطلوب وقد ورد على الاستدلال بها ايرادات منها الدور لان اثبات كون الامر للوجوب موقوف على دلالة الاية عليه ودلالتها عليه موقوفة على افادة صيغة فليحذر
الوجوب وهي موقوفة على كون مطلق الصيغة للوجوب حتى يحمل فليحذر على الوجوب لفقد القرينة في المقام وغيره ولا منع المقدمة الاخيرة لانها غير موقوفة على وضع
مطلق الصيغة للوجوب لجواز استفادته هنا من القرينة وهي من وجهين الاول سوق الاية وما يدل على كونه مرادا من قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة الخ
الثاني القرينة العقلية بان المراد هو الوجوب لعدم تعقل استحباب الحذر كما انه لا يحذر المخالفة ان يكون مخالفة الامر الواجب او المستحب او المجمل والمشتبه كالامر المجرد على فرض
كونه موضوعا لهما معنويا او لفظيا مع فقد القرينة فعلى الاول مقتضى توعيد العذاب موجود لا معنى لاستحباب واما الثاني غير موجود ولا معنى لاستحباب الحذر فيما يجوز

تركه لا استحبابا موقوف على العلم بعدم جواز الترك لا يحتمل فلا معنى لاستحبابه كما لا معنى لوجوبه واما الثالث فبعد الفحص وعدم العلم اما ان يكون المذهب هو البرائة او الاحتياط وعلى الاول يجوز تركه شرعا ولا معنى لاستحباب المامور به الا بمعنى لوجوبه وعلى الثاني فوجوبه ظاهري ومخالفة الامر المثبت للوجوب الظاهري ويستحق العذاب ويصح التوعيد بمخالفته فلا يجدي ومنها ان المخالفة المضاف اما ان يكون عاما او مطلقا وعلى الاول يكون مفاده ترك جميع الاوامر فالتوعيد على ترك جميعها ولا يكفي فيه كون بعضها واجبا ولا يثبت المطلوب وعلى الثاني مطلق ويكفي فيه الواحد فالقدر المتيقن هو مادة الامر لا صيغته وفيه انه مطلق ويصدق على مخالفة الواحد باي فرد كان او الاكثر فيشمل لكل مرتبا او بدلا ويثبت الاستدلال بالاجماع المركب على فرض العموم توزيعي يثبت المطلوب لعدم صدق مصداق ترك جميع الاوامر وهو المطلوب ومنها ان المخالفة مع التعدي بعن كما في المقام ظاهرة في الترك عن الاعراض اعني لا استكبار فهو يوجب الحذر ولان كان مخالفة الامر المستحب وفيه انه وان لم يكن للترك المطلق الا انه قابل للترك عن عمد وقابل للترك على الاعراض وحمله على الثاني محتاج الى تضمين الاعراض في المخالفة بخلاف الاول ولا يصار اليه الا بالقرينة والمفروض انتفائها فيحمل على الاول وهو المطلوب لا يقال انه يتعدى بنفسه فلا معنى لذكر عن الا للتنبيه على الاعراض لانا نقول هو يتعدى بنفسه وبغيره وباحتياط الثاني يكون فيه التنبيه عن العمد ومنها انها لو تمت لدلت على ان المراد بالامر هو الوجوب لا يثبت الوضع للوجوب وفيه انه لو كان المراد بالمخالفة المخالفة عن الاوامر التي يجيء بعد هذه الاية فظاهرها شمولها الماضي والمستقبل مطلقا ومعه لا يتم ما ذكره بل يكون ح دليلا على الوضع ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذمهم سبحانه تعالى على مخالفة الامر واحتمال كون الذم مستندا الى تكذيبهم خلاف الظ وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لانه يدل على ان هؤلاء المكلفين المكذبين مستقلا من حيث كونهم مكذبين لا مخالفين للامر سواء كانوا هم المكذبين او غيرهم واحتمال كون الوجوب مستفادا من القرينة مدفوع بالاصل واحتج من قال بالاشتراك المعنوي بما مر في المادة والجواب عنه يجوز ما مر وايضا استدل من قال بالاشتراك اللفظي بانه استعمل في الوجوب والندب والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ما مر في السابق من انه لا اصل لهذا الاصل بل في المتحد المعنى الدائر بين الحقيقة والمجاز واما كونه للوجوب في عرف الشارع فاحتجاج بعض الفقهاء على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير وباجماع والاصل به
الامامية على ذلك وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على ذم من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وبالاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة ع وان طاعتهم مفترضة وفي الاولين انهما يدلان على كون الامر للوجوب لا يدلان على الوضع المجدد من الشارع وح فاصالة عدم النقل يقتضي كونه بالوضع اللغوي وفي الثالث نقصا وعدم قبول قولهم للجبار وسختطا مع كلمة الكبر لان ترك كل طاعة ولو مستحبا لم يكن عصيانا على انه لا ينافي ما قلنا الجواز كونه بالوضع اللغوي بل هو المتعين بالاصل وفي الباقي ان الظاهر من الاطاعة هو الانقياد بما قالوا به مقتضا واجبا ومستحبا وهكذا مع انها في مقام الاجمال لان ما قالوا بوجوبه يجب اتيانه مع انه لو كان استفادة الوجوب من اللفظ القرينة على انه لا ينافي الوجوب بالوضع اللغوي لما قلنا واحتج من قال بانه للاستحباب بما مر في المادة وبقوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وفيه انه يدل لو كان ما بمعنى الشرطية والاستطاعة بمعنى المشية وكلاهما فاسد اما الاول فلظهوره في الموصول وكونه مجازا في الشرطية وكذا الثاني فلا يصح الاستدلال بل الظاهر بيان حكم اخر وهو ان التكليف لو تعلق بعموم استغراقي كاكرم الفقراء او مركب خارجي كالوضوء او مركب عقلي كنذر صوم يوم الخميس او نذر اضحية خاصة ولو لم يكن المكلف قادرا على الجميع في الاول والمركب في الاخيرين مع قدرته على البعض فهل يجب عليه اتيان المقدور ام لا والحق انه من حيث القاعدة العقلية بل اللفظية يجب في الاول دون الاخيرين اما الاول فلان التكليف قد تعلق بكل فرد مستقلا بدلالة اللفظ من حيث هو سواء اتى بفرد اخر ام لا ولذا كان تكاليفا متعددة بحسب الافراد واسقاط التكليف او عدم تعلقه على بعض بسبب عدم القدرة لا يدل على نفيه عن المقدور بل هو باق فيه بمقتضى ظاهر اللفظ واما الثاني فلان التكليف قد تعلق بالتركيب من حيث هو تركيب فاجزائه مطلوب بشرط الانضمام وهو موقوف على مطلوبية الاصل اعني التركيب لانه مطلوب لاجل حصول المركب بعد عدم تعلق التكليف بالبعض ينتفي التكليف عن المركب لعدم القدرة عليه فح ينتفي التكليف التبعي بالمقدور لانتفاء التكليف بالاصل اعني بشرط الانضمام واثبات التكليف به مستقلا لا من حيث ايجاد المركب موقوف على الدليل ولم يثبت من الدليل الاول والاصل عدم غيره حتى يثبت ويتفرع عليه القضاء بالامر الجديد وكون نفي الخاص موجبا لنفي العام الموجود في ضمن هذا الخاص لو مع ارادة الخاص وكذا نسخ الوجوب موجب لانتفاء الجواز في ضمنه واما الجواز المستقل او العام من حيث هو فلم يثبت بالدليل من هذا الدليل ويحتاج الى دليل اخر وحيث كان مشكوكا فالاصل عدمه من حيث هو عدم الثبوت لعدم المقتضي ولا ينافي ثبوته في بعض الموارد في مقام الشك في دليل اخر من حيث قاعدة اخرى فلذلك كما لو كان التكليف المتعلق بالمركب مقدمة مع بقاء التكليف الاصلي كما في الوضوء بعد تعذر بعض اجزائه فان التكليف بالصلوة يقيني وكذا تقييدها بالتيمم او غسل باقي الاعضاء ويحصل الشك في ان صحتها يتوقف على غسل باقي الاعضاء اولا والاشتغال اليقيني يقتضي الحكم بغسل باقي الاعضاء فيما يكون مضرا به والجمع فيما كان له بدل مع الشك في التعيين كالوضوء في المقام مع التيمم فقاعدة الاشتغال يقتضي الجمع وكذا استصحاب التكليف في المقدمة لو لم يكن الدليل الدال على نفي المقدمة لفظا مطلقا والا فيقدم الاطلاق او التقييد بالبعض ويقدم على القاعدة في صورة الشك ولم صورو وتوضيحه ربما يأتي ان شاء الله في مقدمة الواجب هذا من حيث القاعدة العقلية واما من حيث القاعدة الشرعية فهل يكون دليل يقتضيها اولا والحق الاول فهو هذه الاحاديث منها ما روي ومنها قوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور ومنها قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله وشمولها للعمومات الاستغراقية ودلالتها على بقاء التكليف في المقدور قطعية ومؤكدة للقاعدة الاولى وكذا المركبات الخارجية لان الوضوء شيء تعلق الامر به فيجب اتيان المقدور منه كذا لميسور ولا يسقط تكليفه بمعسورية الكل نعم اشكال في الاجزاء لان الظاهر من الكل فيه هو الافرادي لا المجموعي حتى يشمل المركب وح تكون هذه القاعدة مقتضية لكونه مكلفا بباقي الاعضاء ويرتفع القاعدة الاولى لانه يجري فيما يشك في الدليل والمفروض وجود الدليل فهي متبعة لو ثبت صحة الاحاديث ولكنها مشهورة الا انها تكون الشهرة جابرة للسند لا للمضمون وفي بعض الموارد يكون المشهور متمسكا بها في معاقد ولا تشمل المركبات العقلية كما في الاضحية والقضاء ونفي الخاص ونسخ الوجوب لعدم انصرافها الى المركب العقلي فيبقى بان المركب من الجنس والفصل تعلق الامر به وايجاد جنسه مقدور وميسور في فصل اخر فيجب لعدم انصرافه اليه عرفا فبطلانه يبقى فيها القاعدة الاولى سليمة عن المعارض مضيقة لعدم التكليف وبما ذكرنا ظهر ضعف باقي الاقوال واحتج الموقف بان الطريق منحصر بالنقل والتواتر ليس لان العادة تقتضي بالاطلاع

لمن يحيث ويجتهد في الحمل بالتبع لا حاجة لا يكون حجة وحينئذ لا فرق بينها بقا من منع الحصر لان منشأ الامارات وحصل الاثبات ومن منع عدم حجية الآحاد دون من منع حصول الهداية لكل المجتهد

تذنيبات الاول قال صاحب المعالم يستفاد من تتبع الاحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم عليهم السلام وتبعه بعض من تأخر وتوضيح تحقيقه بيان معناه ثم بيان حكمه ثم بيان ان الامر هل يكون منهم كذلك ام لا اما الاول فاعلم ان للالفاظ مثل الوضع نسبة الى المعاني بالسوية لبطلان المناسبات كما مر وبعد الوضع للواحد منها الى آخر لها النسبة البارزة بحيث يترجح عند الناظر بعد الاطلاع عليه حين التكلم ويسبق عند الذهن ويعلو بالنسبة الى غيره ويكون غيره بالنسبة اليه مستلزما الاخر مسبوق على السواء لا يخطر بالبال ثم انه استعمل في غيره مجازا فيحصل له بالنسبة اليه انس ثم مع تكثر الاستعمال فيه يصير الانس شديدا ويتنزل الانس بالنسبة الى الحقيقة لانه كلما علا هذا الانس تنزل الانس الحقيقي بحيث لو استعمل يخطر بالبال احتمال المجاز ايضا لكن بملاحظة الوضع يزول الاحتمال ويكون ارادة الحقيقة ظاهرا ثم مع تكثير بحيث يخطر بالبال من دون القرينة الخارجية احتمال ارادة المجاز والحقيقة وبملاحظة الكثرة يترجح الاول وبملاحظة الوضع يترجح الثاني ويتساويان ثم مع تكثير الاستعمال بحيث لم يخطر بالبال الحقيقة والمجاز بملاحظة اللفظ مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال فيتساويان ثم قد يكثر الاستعمال فينعكس الامر بان يعلو ويسبق المجاز الى الذهن بحيث يخطر بالبال من حاق اللفظ المجاز ويصير اللفظ ظاهرا فيه من حيث هو مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال فيعتبر له الحقيقة ويصيرها مثل الاول فيكون حقيقة بل المجاز لانه فرع الاستعمال والمفروض عدم الاستعمال فيه والثاني والثالث يسمى بالمجاز المرجوح والرابع بالمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة والخامس بالاشتراك التعيني والسادس بالنقل التعيني وظهر مما ذكرنا امكان المجاز المشهور ووقوعه لان المنقول لاسيما التعيني كثير يقينا وهو موقوف عليه لانه لا يهجر الحقيقة ويتعين الانس بالمجاز في التعيني كما عرفت تدريجي ويستلزم علو الانس الى المجاز تنزله من الحقيقة ويستلزم ايضا انتهاء الانسين في زمان ثم علو المجاز وتنزل الحقيقة الى ان يصير المجاز متعينا والحقيقة مهجورة كيف ولو لم يتساويا في زمان يلزم الطفرة واما الثاني فذهب بعض الى الحمل الى المجاز المشهور وكون الكثرة قرينة كالقرينة الخارجية وذهب بعض الى الحمل على الحقيقة المرجوحة لانتفاء الحكم كون الكثرة قرينة وذهب المشهور الى التوقف للشك في كونها قرينة وانتفاء الظهور في البين والحمل انما يكون من باب الظن وظهور عدم القرينة لا من باب السبب في التعبد مطلقا او في المنفصل مما يحتمل القرينية مع كونه موجبا لانتفاء الظهور كما في المقام ومسألة الامر الوارد بعد الحظر والاستثناء والقيد المتعقب للمتعدد بالنسبة الى غير الاخير وهذا انواع اربعة والعام المخصص لا ينحصر ولذا لا يجدي الاصوليون وهذا الانواع لما امكن حده وعنوانه ضبطوه وكيف كان فلا اقل من الغلبة بان الغالب كان في استعمالات هذا اللفظ ارادة المجاز فكذا هنا وفيه ان العام في استعمال هذا اللفظ مع القرينة الخارجية سابقا على الكثرة كان في المجاز وبدون القرينة الخارجية كان في الحقيقة وهنا كان بلا قرينة خارجية مع حصول الكثرة الشك في انها قامت مقام القرينة الخارجية حتى يلحق بالغلبة الاولى او لا حتى يلحق بالغلبة الثانية ولما كانت مشكوكة فيتساوى الغلبتين ولا يحصل الظن من احدهما فيحمل وللثاني وجوه منها ما مر من غلبة الاستعمال في المجاز مع التجرد وعدمه ما مر من الشك في التجرد والعدم ومنها اصالة الحقيقة وفيه ان المراد بالاصل اما ان يكون هو الظاهر او الاصل الاعتباري اعني اصالة عدم القرينة او القاعدة والاول فاسد لعدم ظهور في المقام وكذا الثاني للقطع بحصول الكثرة مع الشك في قابليتها للقرينية او لا فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل وكذا الثالث لان القاعدة لا بد ان تكون ماخوذة من دليل اما من الاجماع او العقل او العرف او الكتاب او السنة وكلها مفقودة اما الاول فلان المجمعين في حمل اللفظ على الحقيقة اختلفوا فقال بعض بانه من باب الظن وظهور عدم القرينة وقال بعض بانه من باب التعبد المقيد بعدم ظهور القرينة وقال آخر انه من باب التعبد المطلق ما لم يكن ارادة المجاز والقرينة معلومة وقال بعض بالتفصيل كما هو الحق بان في المتصلات سواء كانت معلومة كالقرينة المعلومة او مجملة ومشكوكة كالكثرة وورود الامر بعد الحظر يكون من باب الظن وفي المنفصلات ان كانت معتبرة معلومة كالمعارض فيكون ايضا من باب الظن وان كانت معتبرة مجملة فيكون من باب التعبد المقيد وان كانت غير معتبرة بالاصل فيكون ايضا من باب التعبد المقيد ان كانت غير معتبرة بالدليل كالقياس فيكون من باب التعبد المطلق وذلك لبناء العرف والاصل في بعض المقامات والمظلم منا لا يحكم مع عدم الظن بارادة الحقيقة ومع هذا الاختلاف سيما مع كون المشهور على التوقف فكيف يكون اجماعا واما الثاني فلان العقل يحكم بالحمل عليها من باب انه لو اراد غيرها يكون من باب ذكر اللفظ وارادة غيره وهو اغراء بالجهل واضلال وتدليس قبيح وهو فرع الظهور في الحقيقة والمفروض انتفاؤه واما الثالث فلان العرف يتوقفون في المقام واما الرابع والخامس فلعدم خبر او آية يدل على حمل اللفظ على الحقيقة مع حصول الكثرة في المجاز وانتفاء الظهور في البين ومنها استصحاب وجوب حمل اللفظ على الحقيقة بانه قبل الكثرة كان حمله عليها واجبا وبعدها يحصل الشك والاصل بقاؤها وفيه انه قبلها كان الواجب حمل اللفظ المجرد عليها ومع القرينة عليه لا مطلقا وبعدها مشكوك انه مجرد او لا مع انا نوجب حمل اللفظ في الاستعمالات وح ان كان المراد بها الاستعمالات التي قبل الكثرة فالحمل محقق وانقضى وان كان المراد بها الاستعمالات التي بعدها او الاعم فممنوع ولو ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب ومنها استصحاب الظهور الصنفي لانه قبل الكثرة كان ظاهرا في المعنى الحقيقي وبعدها مشكوك والاصل بقاء الظهور وفيه ان الظهور امر وجداني يحكم بانتفائه لانه مع هذه الكثرة لا يحصل الظن بها ومنها استصحاب الظهور الشخصي بانه بملاحظة اللفظ يظهر الحقيقة والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس الامر فبملاحظة الكثرة او لا يظهر المجاز والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس كما مر مع ان الشك فيه ساير والاستصحاب لا يكون حجة فيه واما الثالث فالحق ان الامر للارادة وصيغته لا يكون من هذا القبيل لان المستعمل في الشريعة لو سلمنا كونها اكثر من الوجوب الا ان بعضها بل الغالب منها لم يرد بها ما اريد بلفظ الامر للارادة او صيغته بل بعد بلباس الارشاد كعمل الصلاة جزء وممنوع في مقام استقبل ومن شاء استكثر والصوحين من النار ومن نادر فلم يكن لو من حقق حاجة مسلم فله كذا وامثالها سلمنا كونها بلباس الامر الا ان كثرة الاستعمال لا يصير سببا لكونه مجازا مشهورا والا لكان العموم في الخصوص مجازا مشهورا لكثرة استعمالها في الخصوص وكذا المطلقات في المقيدات حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد مع انه لم يكن كذلك لظهورهما بدون القرينة الخارجية في العموم ظهورا تاما كقوله اكرم هؤلاء العلماء ولا ريب في كون بناء العرف على العموم وعدم الاجمال ولا خلاف في لزوم الحمل على العموم وعدم الاجمال سلمنا كون الكثرة موجبة للمجاز المشهور لكنها انما كان اللفظ واحدا والمستعمل واحدا والمخاطب واحدا والمقام ليس كذلك لكون المستعمل فيه تارة بالمادة وبالصيغ المختلفة بحسب الحاضر والغائب بحسب اختلاف المادة مع كون المستعمل مختلفا متعددا لان بعضها ورد من بعض الرواة عن النبي صلى الله عليه وآله او علي عليه السلام وبعضها من بعضهم من حسن ع وهكذا

والمخاطب

والمخاطب به مختلف لان الاول الحاصل الاول غير الحاصل الثاني وهكذا الكثرة لا يكون في لفظ الصيغة بالنسبة الى مستعمل ومخاطب واحد **التذنيب الثاني** انما
الافعال انما كان معناها مادة او صيغة يكون كالامر في افادة الوجوب بعينه يكون بمعناه وذلك كالجمل الخبرية الواردة في الاخبار كقوله المؤمن اذا وعد يفي والمؤمنون
عند شروطهم وهكذا ولا ريب ان معناها الحقيقي لا يكون انشاء لكن الحمل على معناه الخبري اعني مطلق الاعلام كذب مخالف للعقل لان بعضهم يعد ولا يفي والبعض
الاخر اذا لم يوف بشرطه او بعهده لم يكن مؤمنا مخالف للشرع للاجماع على عدم خروجه عن الايمان فلا بد من حمله على المجاز وهو الانشاء وقال بعضهم ان الاقرب هو الوجوب
لان الجملة الخبرية الاسمية مفيدة الثبوت غالبا وهو اقرب بالوجوب للمتيقن منه بخلاف الاستحباب فانه جائز الترك ولا يقتضي الثبوت عينه وفيه انه اقربية اعتبارية فلا
تكون معتبرة بل المناط هو الاقربية العرفية والمجاز المحتمل هنا موضوعا الوجوب والاستحباب والكراهة والظاهر بحسب العرف بعد تعذر الحقيقة هو انسب الاول الى الذهن وان
لم يكن مثل مادة الامر والصيغة فتدبر **التذنيب الثالث** الامر الوارد عقيب الحظر اختلفوا فيه فمنهم من جعل كونه على ما كان عليه قبله وعدم كون هذه قرينة صارفة
فنسب الى الذريعة والعدة والغنية ومنهم من جعل كونه حقيقة شرعية في الاباحة كالحاجبي ومنهم من جعله مجازا فيها وكونه قرينة الصرف وهم بين من اطلق وبين من فصل بانه
ومنهم من جعله مجازا في الندب ومنهم من جعله تابعا لما قبل الحظر وهم بين من اطلق وبين من قيده بما اذا علق الامر بزوال علة النهي كقوله واذا حللتم فاصطادوا لان الاحلال
هو رفع الاحرام الذي كان علة للنهي وكذا قوله واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لان الانسلاخ هو انقضاء الاشهر الحرم التي كانت علة للنهي فكان الاول يحكم بالاباحة
لكون الصيد حلالا قبل الاحرام والثاني يحكم بالوجوب لكون قتل المشركين واجبا قبل الاشهر الحرم وقال بعض بان الحظر اعم من كونه مقطوعا او مظنونا او موهوما والحق
انه في الحظر الثابت بالدليل المعتبر مطلقا لا ما قاله بعض مطلقا والاشكال انما هو في الحظر الثابت بالعقل مع ورود امر ثابت بغير حكم العقل فيظهر من بعض عدم كونه محلا
للنزاع حيث قال في الاستدلال على افادته الوجوب بان الامر بعد الحظر اللفظي ليس باكثر من الامر بعد الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ونحو الجهاد ونحو ذلك من الشرعيات قبح
فعلها ومع ذلك لما ورد الامر بها حمل على الوجوب والندب على الخلاف في الامر ولعل مراده ان في الحظر العقلي حكم العقل معلق على عدم ورود الشرع وبعد وروده ينكشف
خطائه فلا يكون الحظر ثابتا فيبقى الامر على وجوبه بلا مانع ولكن لا بد من كون متعلق الحظر والامر شيئا واحدا اما مطلقين فيهما كقوله لا تخرج ولا تخرج او مقيدين كقوله لا تخرج
الى المكتب ولتخرج اليه ومثله كون الحظر مطلقا كقوله لا تخرج واخرج الى المكتب لكون النهي مستلزما للنهي عن جميع الافراد لا العكس حجة من قال بافادته الوجوب هو ان الاقل
ان المقتضي اعني وضع الامر للوجوب ودلالته عليه موجود والمانع مفقود بالاصل اورد بمنع وجود المقتضي لجواز كون عدم القرينة جزءا للمقتضي او شرطا له والشك فيها
شك في المقتضي وفي الايراد ان المقتضي لفظ والقرينة من الموانع كما مر مع انه لا ثمرة بين جعلها من الموانع وعدمها شرطا او جزءا كما مر في الاستدلال لمنع فقد المانع بالاصل
لعدم جريانه لان ورود الامر بعد الحظر حادث والشك انما هو في كونه صارفا ام لا وهو شك في الحادث ولا يجري الاصل لما مر اورد بعض بان المانع هو
الاباحة على ما ادعى الخصم لا يصلح الا مانعية لعدم افادتها للوجوب ثم رده بعض بضعف بان المانع وهو منفية الحظر للوجوب فلا ينتقل اليه على ما ادعى الخصم مفقود لان الاباحة
ايضا ضد الحظر لكنها فاسد لان تقريره في الثاني في الاول فلان المدعي يقول بظهوره في رفع المنع ويلزمه الجواز والاباحة الثابتة بظهور اللفظ فيها منافية للاباحة التي هي في
ضمن الوجوب لان الاول اما هي الخاصة او العامة القابلة للوجوب والاستحباب والاباحة والثاني غيرها بل الجزء الوجوبي الجنسي واما الثاني في الثاني فلان القائل بالحظر يقول بان
مفاد الامر رفع الحرمة السابقة ويلزمه ثبوت جوازه ولا يلزم منه الوجوب واما الاول فيهما فلان الكلام يرجع الى ان الامر الوارد هل اللازم منه الوجوب او الاستحباب او الاباحة ويلزمه رفع
المنع او العكس فالمانع يقول ان ورود الامر بعد الحظر قرينة لارادة رفع المنع او الاباحة ويلزمه رفع المنع والمثبت يقول بعدم كونه قرينة للاصل كما ذكرنا الثاني ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة ومنها ما مر في المجاز المشهور الثالث قوله تعالى فاقتلوا المشركين وامر الحائض والنفساء بعد رفع المانع بالصلوة والصوم وفيهما انهما استعمال وهو اعم بل انما
هو من الخارج لا من حاق اللفظ ولا يمنع المانع مع انه معارض بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واجبة القائل بالندب انه اقرب المجازات ومنه موقوف على تعذر الحقيقة
وهو موقوف على دلالة اللفظ عليه فيكون حمله عليه مخالفا للاجماع او العقل وامثالهما والنقل هنا ممنوع لامكانه كالاستحباب ولكن عدم الحمل عليه انما هو من باب عدم الدليل
لا من باب الدليل على العدم فان قلت مندفعة الحرمة والوجوب لانتفاء ظهوره فيه فيصير مستند انقلبت بالنسبة الى الاستحباب كذلك ليظهر من قال بالتفصيل وكونه المعلق على
زوال علة النهي محكوما بالحكم السابق الاستصحاب وغيره ان الحكم في زمان الحرمة ارتفع قطعا وعوده بالخصوص يحتاج الى دليل خاص لجواز كونه غيره لا بقاء علته الا ارتفاع هي علة النهي
وقد ارتفع فيعود ولانا نقول سلمنا كونه ارتفاعها لعلة لكن عوده يحتاج الى دليل والاستعمال في اية فاقتلوا المشركين واذا حللتم الخ وغيرهما من الخارج ففيهما ثبت الدليل على
حدوثه وان هو ببقاء السابق مع انه معارض بما استعمل واريد منه المخالف للحكم السابق حجة القول بالحقيقة الشرعية في الاباحة الغلبة في الاستعمال فيها في البادي
والاول ممنوع وعلى فرض التسليم لا يثبت الوضع وعلى فرض التسليم لا وجه للاختصاص لكونه في العرف ايضا كذلك والثاني ايضا كالاول والحق انه لا يستفاد منه الا الرخصة
ورفع المنع وهو قابل للوجوب والاستحباب والاباحة ولا يكون ظاهرا في خصوص شيء منها فيجب التوقف والرجوع الى الاصول في تشخيص الحكم حتى يقوم الدليل على خصوصيته **التذنيب**
الرابع في ان الامر بالامر امر ام لا كقوله زيد لعمرو مر فلانا ان يفعل كذا هل يكون امرا بالثالث فكان الثالث مأمورا من جانب الثاني على فرض لزوم قولان والثمرة
كثيرة منها عبادات الصبيان فعلى الاول شرعية لكونهم مأمورين من الاولياء المأمورين من جانب الله تعالى بامرهم بالعبادة فيكونون متعلقين لامر الله تعالى والوجوب منتف
بالاجماع والانتفاء شرطه اعني البلوغ فيحمل على الاستحباب فتكون شرعية وعلى الثاني تكون مأمورين من جانب الاولياء ولا يكون هذا الامر شرعيا فلا تكون
اعمالهم مستحبة كما لا تكون واجبة ويكون البلوغ شرطا لمطلق التكليف ويتفرع عليه لو نذر ان يعطي درهما لمن فعل مستحبا فعلى الاول يجوز اعطائه بالصبي
الذي صدر منه صلوة او صوم ونحوهما وهكذا لو نذر فعل مستحبا وعلى الثاني لا يجوز ولا تبرء ذمته لانه لم يكن مستحبا بل يكون تمرينية ومنها لو توضأ الصبي
قبل البلوغ ثم بلغ فعلى الثاني لا يجوز الاكتفاء بهذا الوضوء للعبادات لانه كان غير شرعي وبعد البلوغ تعلق به الشرعيات ويلزمه الامتثال وعلى الاول يرجع
الى ان الوضوء المستحب يكفي ويسقط عن الوجوب ام لا ومثلها الوصل الطهر بعد الزوال ثم بلغ ومنها جواز تصرف الثالث قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني
ومنها صحة المعاملة قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني ومنها ترتب الضمان من الاتلاف والعيب في ماله الى الاول على الاول والى الثاني على فرض الثاني

لو كان بعد امر الثاني بطل الامتثال الاول الاول لو كان الى الثاني الى غير ذلك واما الاصل العملي وعلى فرض الثاني فلا اصل في البين لعدم الامر فيعلم مع الشك في تعيين الامر وعلى فرض عدمه فالاصل مع الثاني لاصالة البراءة واما اللفظ فعدم الدلالة لا وضعا ولا اشتراكا معنويا والحق مع الاول للوجوه الاول استحقاق الثالث المدح على الترك على فرض سماعه من دون امر الثاني عقلا وعرفا الثاني ترتب الغرامة والضمان على الاول او على الثالث ويترتب على ظاهر الغرامة والضمان كما لو تلف ما اشتراه والعيب امتثالها وجواز رجوع الثالث الى الاول لو كان الثاني لينه لو رجع الثالث الى الثاني بعد امره كما لو قال لو مر لا لان يشتري متاعا فامر الثاني بالثالث واشترى ودفع الى الثاني فيجري دفع الثاني الى الاول عرفا ولو لم يقبل يكون مذموما الثالث عدم صحة سلب المامورية من الاول عن الثالث بعد سماعه امره لا يجوز ان يتوانى لخبر عليه مولوي من الاول الرابع الرجوع عرفا لو قال الثالث لا لان يجيء او يشتري شيئا فلا تجيء ولا تشتري ومن الخامس التبادر فان المتبادر منه عرفا كونه مامورا من الاول واستدل المانع بانه لو كان امرا بالثالث يلزم ان يكون قوله زيد لعمرو مر عبدك لان يفعل كذا تعديا عرفا لكونه متصرفا في مال الغير باذنه والتالي باطل لعدم كونه تعديا في العرف ومنه وكلا مع بطلان التالي لعدم الفرق بينه وبين قوله عبدك لان يفعل كذا مني وثانيا بان الكلام انما هو فيما كان مجردا عن القرينة والقرينة العقلية والشرعية موجودة على كونه من باب التفويض والنيابة لا الامر وبانه لو كان امرا يلزم ان يكون قول عمرو لزيد مر فلانا لان يجيء فقال له لا تجيء تعارضا والتالي باطل وفيه وكلا مع عدم التعارض بل هو موجود عرفا لان السلب يقتضي جعلها من جميع الجهات وعدم المصلحة فيها مع ان الامر يقتضي كونها مع المصلحة ولو في الجملة فلا بد من تقييد احدهما بغير الاخر مبينا او من غيره

اصل اختلفوا في افادة الامر المرة او التكرار على اقوال فقول بانه لا يفيد الا طلب نفس الطبيعة من حيث هي وقول بافادته المرة وقول بافادته التكرار وقول بالاشتراك اللفظي وبالتوقف بعض وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات الاولى في معنى المرة والتكرار والاول قد يطلق على اتحاد الفرد وقد يطلق على اتحاد الدفعة والاول اخص لجواز كون الثاني مع الافراد الكثيرة كقول المولى لعبده انت حر لوجه الله وعلى الثاني منهما فقد يراد بها المرة لا بشرط سواء كان مع غيره او لا وقد يراد بها المرة بشرط لا بمعنى عدم الغير ولو فعل ثانيا معه عليه فقد يكون تقييديا بان يكون لعدم الغير مدخلية في صحة المامور به وقد يكون تعددا مطلوبيا بان يكون لعدم الغير مطلوبا عنه فلو اتى به يكون معاقبا مع كونه المامور به صحيحا والتكرار ايضا قد يطلق ويراد به التقييد بان يكون لفعله ثانيا وثالثا وهكذا مدخلية في صحة المامور به وكان المامور به مركبا من الكل وقد يراد به تعدد المطلوب بان يكون فعله ثانيا وثالثا وهكذا مطلوبا مستقلا ولا يكون تركه موجبا لبطلان المامور به بل الترك في كل زمان ممكن عقلا وشرعا موجب للعقاب المستقل الى ان حصل الحد من العقل او الشرع في الثمرة فبين الطبيعة والمرة لا بشرط لا اثر الى الثمرة فلو فعل مرة او مرة ولو اتى به بعده يكون امتثالا مع عدم العقاب عليها وعلى المرة بشرط لا مطلقا وغير ممتثل على التكرار التقييدي ومعاقب على الثاني على التكرار التعدد المطلوبي بحسب الترك ولو اتى به بعده فعليهما لو اتى بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال فلا تشريع كما لا ثواب وان فعل بقصد انه واجب او مستحب فعليهما تشريع لانه موقوف على دليل ولم يكن الا الامر المتعلق بالطبيعة او المرة لا بشرط ويكفي في ايجادها مرة وبعد حصولها يسقط الامر ولا دلالة له بعد ذلك وجوبا كان او استحبابا فيكون اسنادا من غير دليل وهو تشريع بل يرجع الى الاصل فمن قوله لزمه انه يكون محرما واهل الكافر يكون واجبا وكل التطوع يكون مباحا وهكذا الامر يكشف عن حسن الطبيعة وهو يكفي للاستحباب وصدق الامتثال لانا نقول الامر يكشف عن حسن الطبيعة بعد الامر وبعد سقوطه لا يكشف ابدا من ذلك مع ان الحسن ان كان من الامر الوجوبي فهو قول بالتكرار ومن الامر الاستحبابي مستلزم لعموم المجاز وبلا امر لا يعد امتثالا لا يبقى احتمال الحسن موجود وهو يكفي للاستحباب للتسامح لانا نقول بحرمة الاحتمال الناشئ من الامكان من غير امارة عليه لا يكفي للتسامح كما يجيء فيما قال صاحب المعالم في جواب من قال بالمرة بانه لو كان كذلك لما صدق الامتثال بفعله ثانيا والصدق موجود فقد ظهر فساده وضعف ما اورده السلطان رده عليه بان الامتثال موقوف على الامر والقول بالوجوب يقول بالتكرار وبالاستحباب مستلزم لحمل الامر على مطلق الطلب وهو عموم مجاز ونعم ما قال بعض بان الامر يكشف عن حسن الطبيعة فيكون الاتيان ثانيا موافقا للمحبوب وهو يكفي لصدق الامتثال فقد ظهر فساده ايضا وعلى المرة بشرط لا التقييدي لا يكون امتثالا في المطلوبي يكون امتثالا في الاول ومعاقبا على الثاني والثالث وهكذا وعلى التكرار التعدد المطلوبي يكون امتثالا واحدا ان حصل الفعل بعده بقصد التكرار وعلى التعدد المطلوبي يكون امتثالا للاول والثاني وهكذا ومما ذكرنا ظهر الثالث والرابع وهكذا تركا وفعلا امتثالا وعقابا او ثوابا وعدمهما وان اتى بالفردين دفعة واحدة فعلى الطبيعة والمرة لا بشرط يرجع الى التخيير بين الزائد والناقص والحق عدمه في المقام لان الحكم بلزوم الغرابة انما هو من باب المقدمة بحكم العقل من الابتداء وهو يحصل بالفرد ولا يحكم العقل بانه بين ذلك لعدم لابدية وحتى لو تعلق قصد الوجوب بالمجموع فتشريع الا اذا كان قصده حصول المطلوب به في ضمنه لا وجوب المجموع كما في مسح الراس والرجلين وعلى المرة بمعنى اتحاد الفرد مع كونه بشرط لا تقييديا لا يكون امتثالا اصلا الامر ولا ينافي من جهة ذلك الجزء لو كان كما في العتق لعدم كون النهي في المعاملات موجبا للفساد شرعا كما لم حقيقيا وعدم امتثال الامر من حيث التعدد لا يوجب عدم حصول العتق مطلقا وعلى التعدد المطلوبي يكون بالنسبة الى الزيادة اثما وهل يكون امتثالا بالنسبة الى الفرد يرجع الى مسئلة اجتماع الامر والنهي لانه بفعل واحد جمع بين المامور به والمنهي عنه فعلى عدم الجواز لا يكون امتثالا الا لو فرض فوائية النهي وعلى جوازه يكون صحيحا ان تعين المامور به او لم يكن بالتعيين شرطا وعلى فرض عدم التعيين وعدم اشتراطه يعين المامور به بالقرعة لو احتيج اليه كما لو وجب على المكلف عتق عبد بنذر وغيره ثم قال انتم احرار لوجه الله من غير تعيين المامور به ونذر وتشخص غير باعطاء درهم للمعتق التبرعي والمعتق بالنذر يكون من باب امتثال الامر الواجب هو معاقب وغيره تبرعي مع عدم التعيين بين الاول من الثاني بالقرعة ويحكم بحط الناذر في التبرعي وبترع ذمته من النذر ومع عدمها لا تبرأ ذمته وكالوثاق المعتق علم لكن لم يرث الا المعتق والمعتق الذي يورث هو المعتق التبرعي لا الصابي فح يعين بالقرعة وعلى فرض التكرار التقييدي فان قلنا بالتكرار في العمر على النحو الذي يتكرر الفرد في زمان واحد كالامتثال الحاصل في ... فلنا بتكرره في ازمنة متعاقبة فعلى كل النحو ان يكون هو الطبيعة والمرة لا بشرط او بشرط لا الا الاتيان بالمأتي اما ان يكون بلا قصد او بقصد انه فعل او مطلوب يحصل به تمام او ما يتم منها انه يتوقف صحتها على حصوله في ازمان متعاقبة وعلى التعدد المطلوبي مع القول بتكرر العمر ولو في ان واحد فيحصل الامتثال الحاصل بحسب الفعل مع القول به وفي الازمان المتعاقبة لا ان الواحد فيكون امتثالا يتوقف عليه امر من كون المطلوب في ان واحد هو الطبيعة والمرة لا بشرط الخ وعلى المرة بمعنى اتحاد الدفعة ولو كان ذو افراد كثيرة فيرجع الى انها تحصل بعدة ويحصل بافراده فهل يمكن التخيير بين الزائد والناقص وقد مر ما فيه في الجملة الثالث الشرف في الاصل اما اللفظي فالطبيعة من حيث هي لا ولوية لا اشتراك معنوي على تفسيمه لا اصالة

عدم الالتفات كما قال بها بعض بان الالتفات الى الطبيعة يقيني والى المرة والتكرار مشكوك والاصل عدمهما لفساده كما مر غير مرة لان الالتفات الى الطبيعة من حيث هو
لا يكون يقينيا لكونه محل الخلاف والقدر الجامع المتيقن بين كل الاقوال والاحتمالات هو الطبيعة المهملة القابلة لكونها لا بشرط شيء او بشرط لا مع القطع باحد الخصوصيات او بشرط عدم
والشك غير مشكوك في الحادث ولا يجري فيه الاصل وعلى فرض التنزل فلا دليل على اعتبار هذا الاصل واما العملي فلا اصل بين الطبيعة والمرة لا بشرط فان لم نشترط النية بالخصوص
فتكفي ايجاد العبادة مرة والا فيجب مرة بقصد الطبيعة ومرة بالمرة بينهما وبين المرة بشرط لا التقييد بالنسبة الى الاثبات فالاصل هو الثاني لاصالة الاشتغال واستصحاب
الامر اذ مع حصول الشك في حصول الامتثال بالفعل ثانيا ومع عدمه يحصل القطع ببرد الاشتغال اليقيني بعد عدم فعله ثانيا دفعات او دفعة فكذلك لو كان اتيان الفعل
بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه المامور به مع جواز اجتماع الامر والنهي وعدم اشتراط التعيين لحصول الامتثال الخ على فرض كون الطبيعة والمرة لا بشرط
دون المرة بشرط لا التقييد واما على فرض اتيانه بقصد المامور به مع عدم جواز الاجتماع او اشتراط التعيين في صورة عدم التعيين فالاصل هو البقاء لعدم حصول
الامتثال على كل تقدير بينهما وبين المرة بشرط لا التعدد المطلوبي بالنسبة الى الاثبات فالاصل هو معها الان مع حصول الفعل ثانيا لا يكون عقاب عليهما بخلاف المرة
بشرط لا التعدد المطلوبي واما الترك فالبراءة معهما وهكذا بينهما وبين التكرار التقييدي والتعدد المطلوبي فعلى الاول فالاصل مع التكرار وعلى الثاني معهما والفرق انما
هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييد والتعدد المطلوبي مع الاول وهو اصالة الاشتغال واصالة البراءة عن الحرمة والنهي المستقل وهكذا بين التكرار
التقييدي والتعدد المطلوبي والفرق انما هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييد والتكرار التعدد المطلوبي مع الاول وهو اصالة الاشتغال واصالة البراءة و
بالعكس وبين التقييدين وتعدد المطلوبيين لا اصل في البين لدوران الامر بين الوجوب والحرمة في الفعل ثانيا وثالثا وهكذا على التالي والاصل فيه التخيير
ودوران الامر بين كون الوجود شرطا او العدم مع عدم امكان الجمع على الاول والاصل فيه ايضا التخيير والاصل بين الكل ايضا هو التقييد لكون بعضها مخالفا لاصالة
الاشتغال كالطبيعة والمرة لا بشرط وبعضها مخالف لها ولاصالة البراءة كالتعدد المطلوبي بخلاف التقييد فانه موافق لهما وح يدور بين التقييد مع عدم امكان الجمع
والاصل فيه التخيير واما بالنسبة الى ان فاحد ففي بعض الصور يختلف ويظهر مما مر اذا عرفت المطالب فالحق ان الامر لا يدل الا على طلب نفس الطبيعة من حيث هي والمرة والتكرار خارجان
عن مدلول الامر كالمكان والزمان والاحوال والاوصاف والدليل على ذلك مضافا الى الاصل الذي مر صحة التقسيم وعدم النقض والتكرار في قوله افعل مرة او مكررا وعدم صحة السلب
عن كل منهما وحصول الامتثال بهما مع عدم الاثم في الترك او الفعل ثانيا وثالثا وهكذا والتبادر فان المتبادر من قوله اركع وطلق ونحوهما ليس الا مطلوبية نفس الطبيعة من غير
الالتفات الى المرة والتكرار وكفاية المرة في الامر وعدمها في النهي انما هو من الخارج بكون الاول موجدا للطبيعة وسقوط الامر به وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا
ولو كان موضوعا للمرة بشرط لا التقييد لما كان يفعل الاول امتثالا الا ان لم يتركه ثانيا ولكان اثما لو كان تعددا مطلوبيا ولو كان للتكرار التقييدي لما كان يفعل الاول ممتثلا
لو ترك في الثاني والثالث وهكذا ولو كان للتكرار التعدد المطلوبي لكان اثما بتركه ثانيا وثالثا والتوالي باسرها باطلة عرفا وللقول بالتكرار لو لم يكن لما تكرر الصوم
والصلوة وامثالهما وانه كالنهي لافادته طلب النهي يفيد التكرار فكذلك الامر وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي يفيده فكذلك الامر وان الغالب في الامر الشرعي
التكرار فيلحق المشكوك بالاغلب في الاول اولا بالنقض بالحج وثانيا بان التكرار فيها ثابت بالاجماع والاستعمال اعم كيف ولو لم يكن الاجماع فكفاية كل صلوة من اليومية
في كل يوم مرة لا دخل له على فرض التكرار وفي الثاني اولا بانه قياس وثانيا بانه مع الفارق لكفاية المرة لايجاد الطبيعة وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا وثالثا بان النهي
لا يدل الا على طلب ترك الطبيعة والملازمة العقلية يثبت التكرار ولا يحكم العقل بالملازمة في الامر لكفاية المرة ورابعا في الثالث اولا بمنع الاقتضاء في الضد الخاص
ثانيا بان النهي فيه تبعي ناش من الامر فتابع له وح لو استلزم يلزم الدور لان افادة الامر التكرار يتوقف على افادة النهي فيه التكرار زيادة يتوقف على افادة النهي فيه التكرار وافادة
النهي فيه التكرار تتوقف على افادة الامر التكرار وفي الرابع بمنع الغلبة وثانيا بالاختلاف في الفضل لان الصوم يجب في كل سنة مرة والصلوة يجب في كل يوم مرة ولا يحصل
الظن بالمشكوك باحدهما وثالثا بمنع حجية الظن الحاصل منه سيما مع معارضته بظهور اللفظ للطبيعة وضعا وللقول بالمرة حصول الامتثال بها لغة مع عدم المدخلية على
الترك ثانيا وثالثا وفيه انه اعم من اثبات الوضع للطبيعة والمرة لا بشرط العام لا دلالة للعام على الخاص ويكون ما ذكرنا لاثبات الاول سليما عن المعارض وللقول بالاشتراك
صحة الاستفهام من المرة والتكرار وهو دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك والاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وفي الاول اولا مع لزومه وحسنه مسلم ولا يكون دليلا للاجمال
لاجتماعه مع الظن لتيقن الارادة سلمنا لكن الاجمال لا يكون دليلا للاشتراك اللفظي لاجتماعه مع المطلق المسكوت والمجاز المشهور وفي الثاني اولا بان الاستعمال والطبيعة ايضا
موجود بل غالب ثانيا بان الاستعمال اعم كما مر في مقامه وللقول بالتوقف تعارض الادلة وعدم الترجيح وفيه اولا منع التعارض وعدم الترجيح لما ظهر من صحة الادلة المثبتة
للطبيعة وبطلان ما تضادها وثانيا بان مع عدم الترجيح يجب الرجوع الى الاصل والاصل مع الطبيعة كما مر تذنيب هل الامر المعلق على الشرط او الصفة كقولك ان
جاءك زيد فاكرمه واكرم العالم يفيد التكرار بتكرر الشرط والصفة او لا يفيد الا ان يشتمل على العموم كقوله كلما جاءك زيد فاكرمه او يستفيد منه العلية كقوله ان شبعت
فاحمد الله والكافر يجب اهانته والاول اقوال ومقتضى مذهب المشهور في مفهوم الشرط والصفة يكون الاول حجة لاستفادة العلية دون الثاني لعدمها وفيه انهم في
العلة المنصوصة صرحوا بكونها مفيدة للعموم الا السيد المرتضى ره ومعناها انها كلما تحقق تحقق الحكم والتفصيل هنا بين مذهب المشهور بان المعلق على الشرط يتكرر لاستفادة العلية
منه مع كون العلة مفيدة للتحقق كلما تحقق العلة بمقتضى مذهبهم في العلة والمعلق على الوصف لا يتكرر لعدم استفادة العلية على مذهبهم في الوصف مع انهم لم يذهب
بل لم يشر الى هذا التفصيل احد منهم واطلاق كلامهم في هذا البحث معارض بقولهم في المفاهيم والعلة المنصوصة ويمكن دفع التعارض بان اطلاق العلة في كلامهم
مشتملة ولا يكون مقصودا على العلة التامة لان قولهم في العلة المنصوصة في قوله الخمر حرام لانه مسكر بانها حجة مقصودهم انه ليس للاضافة مدخلية في تعلق الحكم بل
المستفاد منه ان العلة نفس الاسكار ويكون المقصود كون كل مسكر حرام مسلم المقصود للمتكلم منها هو الاستدلال بترتيب الصغرى والكبرى بانه مسكر ولما كان
كل مسكر حرام مسلما فهذا حرام وقولهم في مفهوم الشرط باستفادة العلية يكون المقصود ان للشرط مدخلية في تحقق الحكم عند المتكلم وارادته بحيث يكون مقصوده ان ارادته
انه لو وجد الشرط وجد ولو انتفى انتفى لا العلة غير مذكورة لان الشرط لا يكون علة لتعلق الحكم ولا يكون هذه العلة هي العلة في العلة المنصوصة لانه لا يستفاد منها

المتكلم انه كما يتحقق يتحقق بل هو تابع لدلالة اللفظ على التعميم ولينبغي البين سيما ان كان ادواتهما الا كاذا واذ والمقصود في المقام ان الامر المعلق على الشرط هل يستفاد
منه ارادة المتكلم التكرار او لا ولذا قال المفصل انه ان كان مشتملا على ما يفيد العموم او استفيد منه العلية والمراد هو العلية في العلة المنصوصة لا في الشرط والحق في المسئلة هو
التفصيل لما عدم التكرار فيما لم يشتمل على العموم مع عدم استفادة العلية فلما مر من عدم دلالته على التكرار مع انتفاء ما يفيد التعميم واما التكرار فيما اشتمل على العموم فلانه
لو لم يكن يلزم عدم كونه عاما او فيما استفيد منه العلية في العلة المنصوصة كقوله ان شبعت فاحمد الله يكون لاشياعه على فرض استفادة العلية وهو يفيد العموم او يلزمه
التكرار والا يلزم القول بعدم استفادة العلية واستدل القائل بافادته التكرار مطلقا بان الغالب فيما علق على شرط او صفة هو ثبوت التكرار كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا او يجب على الحائض ترك الصوم وهكذا وغيره ولا منع الغلبة فيما علق من حيث التعليق والمورد انما هو من باب استفادة العلية سلمنا لكنه في الشرع ولا دخل له
بالوضع مع انه معارض بظهور اللفظ في نفس الطبيعة ومن قال بالعدم مطلقا اما في غيرها اشتمل فواضح واما فيما استفيد العلية فيناسب مذهب السيد من قوله
بعدم حجيتها واما فيما اشتمل على العموم فيناسب مذهب من قال بالعدم لفظا مخصوصا بالعموم او كان مراده مما لا للفظ من حيث هو فهو خارج عما **اصل** اختلفوا في
افادة الامر الفور على اقوال التوضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات **الاولى** في معنى الفور وهو ما يجب فيه التعجيل بان ذلك المامور به في وقته وكان على تاخيره عقاب سواء كان
معينا ام لا وهو على قسمين حقيقي وهو ما يساوي الزمان مع اصل الفعل حقيقة بحيث لو اخر منه يكون معاقبا او عرفي وهو ما لا يساوي حقيقة بل التاخير في الجملة
لما يوجب عرفا صدق التعجيل لكنه لا يوجب العقاب ويختلف باختلاف الموارد ومقتضى الاسباب لا بيان المامور به وكل منهما تقييدي وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة
بالزمان ويلزمه العقاب وعدم الصحة في التاخير وبعده مطلوبي وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة والمطلقة فانه مع عجلة يسقط التكليفين والا يبقى الثاني
ويلزم الاول ويلزمه الصحة في التاخير والعقاب عليه فالفور الحقيقي التقييدي يكون هو المضيق بالمعنى الاخص كالصوم والتعدد المطلوبي هو فائدة الجمع بين المضيق بالمعنى الاعم و
الفور العرفي ايضا كالحقيقي بالنسبة الى جزءه يكون تاخيره عنه موجبا الصحة عدم التعجيل واما بالنسبة الى جزء لا يكون تاخيره موجبا لما ذكر فيكون كالموسع بالمعنى الاخص
سيجئ توضيح معنى الموسع والمضيق والنسبة **الثانية** في الاقوال فذهب بعض الى ان الامر يدل الا على طلب الطبيعة والزمان خارج وانما هو مقدمة لحصوله كالمكان والاحوال
والاوصاف ويلزمه جواز التاخير الى ان يثبت الحد من دليل وذهب بعض الى كونه للفور واما باستفادته منه كما عليه بعض او من خارج شرعي كما ذهب اليه بعض او من خارج عقلي كما ذهب
اليه بعض واما التقييدي او التعدد المطلوبي فمنهي في هذا البحث وذهب بعض الى الاشتراك بين الاول والثاني وتوقف بعض اخر **الثالثة** في الاصل اما اللفظي فهو
الاول لا ولوية الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز واما العملي فبين الطبيعة والفور التقييدي فالاصل هو الجمع بلزوم الاتيان فورا بقاعدة الاشتغال ولو لم يات
به فورا وجب بعده بقاعدة الاستصحاب هذا اذا لم يكن اجماع مركب في البين واما ان كان بان يكون كل من قال بالعقاب على التاخير قال بعدم الصحة في التاخير وكل
من قال بالصحة قال بعدم العقاب فمعه لا استصحاب معتمد وذلك كالخيالات فقال البعض ببقائه بعد عدم الفور بالاستصحاب وهو الحق والقول بكونه من باب الشك
في المقتضي مدفوع بانه حجة والقول بالاستصحاب الحكم موقوف على بقاء موضوعه وهو ان كان هو الطبيعة المقيدة فارتفعت وان كان المطلقة فلم يثبت مدفوع بان الموضوع
كان مرددا بينهما ولم يعلم انتفائه بانتفاء المقيد فيجب الحكم ببقائه ظاهرا هذا لو كان التكليف في زمان الفور متعلقا مع علم تعلقه به لفقد شرط من شروطه ثم
اجتمع الشرائط بعد انقضاء الفور فالاصل التقييدي لاصالة البراءة وبين التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل هو الاول لا اصالة البراءة من تعدد التكليف وبين
العرفي والحقيقي فالاصل هو الجمع كما تريها مر وثمرة تظهر الثمرة بين الاقوال على الاول يكون التاخير صحيحا مع عدم العقاب على الثاني يكون في التاخير اثما و
معاقبا مع عدم الصحة في الفور التقييدي ومع الصحة في التعدد المطلوبي وعلى الثالث مع فقد القرينة يرجع الى الاصل وعند كذا الاخير على التوقف **الرابعة**
في المطلب الحق انه موضوع للطبيعة من حيث هي والزمان خارج عنه كالمكان والدليل على ذلك وجوه الاول اولوية الاشتراك المعنوي على اللفظي الثاني صحة التقسيم
الثالث عدم التناقض والتكرار في قوله افعل الان معجلا او مؤخرا الرابع عدم صحة السلب في غير المعجل الخامس التبادر من المجرد عن القرينة كقوله اضرب زيدا او [illegible]
على استفادة الفور من الصيغة بالتبادر في الاوامر العرفية كاسقني واشتر اللحم والخبز وامثالهما باختلاف الاسباب والمهيات وبانه لو لم يكن مفيدا للفور
لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق اهل اللغة على ان الامر للفور لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه
للفور وبان الامر كالنهي وهو يفيد الفور ولكونه للتكرار وبانه يقتضي النهي عن الضد وهو للفور لافادته التكرار وفيه لا استمراره لان الجملة الخبرية الاسمية كقوله زيد
قائم والانشائية كقوله انت حر وهند طالق يكون مفاده الفور في زمان النطق والاستفهاميات والنواهي كقوله ازيد قائم ولا تضرب تفيد الفور المتصل بزمان النطق
وهذان القسمان مشتركان في افادة الفور المطلق والامر مثلهم مشكوك يلحق بالجنس والاول منتقض [illegible] لان تحصيل الحاصل وتكليف [illegible] لا [illegible] ان يكون مشغولا
به ام لا وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني فينحصر بالثاني وهو المطلوب في الاول انه ناش من القرينة وهو غلبة الاستعمال فيه عرفا بحسب حاجاتهم وهيات اسبابهم
وفي الثاني انا نلتزم انما هو على استكباره وان لم يكن [illegible] فكيف يكون فورا والحكاية اعليه خلقتني من نار وخلقته من طين وقوله فابى واستكبر وكان من الكافرين مع انه
يمكن ان يكون مستفادا من قوله [illegible] وفي الثالث منع الاتفاق لاختلافهم فيه كالمضارع في انه للحال او الاستقبال وثانيا
منع حجية الاتفاق سيما معارضته بما هو اقوى منه وهو الامارات الدالة على كونه للطبيعة سيما مع اختلاف الاصوليين فلا يحصل منه الوصف وفي الرابع انه قياس
سيما مع الفارق لان النهي يفيد طلب ترك الطبيعة ويلزمه عدم ايجادها في جميع الازمنة ومنها زمان المتصل بزمان النطق والامر يفيد طلب ايجاد الطبيعة ويكفي
ايجادها في زمان وهو قابل للتعجيل والتاخير وفي الخامس منع الاقتضاء في الضد الخاص سلمنا لكن النهي عنه وفي الضد العام تبعي تابع للامر وفي الاستدلال به دور
لان افادة النهي للفور موقوف على افادة الامر للفور وهو دور وفي السادس منع الاستقراء لان اتمامه ان يكون في الجنس فممنوع لان الجوامد والمشتقات لا يدلان على
الزمان والفعل الماضي يدل على الماضي والمستقبل والنزاع في الخلاف في افادتهما الحال او الاستقبال والثاني ظهر والنهي لا يدل لفظا على الحال وانما هو
بالملازمة العقلية كما مر وفي الكلام في الامر فلا يكون الغالب تماميتها للفور حتى يلحق الامر الاعم الاغلب اما ان يكون في النوع لعدم الجملة في الكلام فالغلبة ممنوع

لان

سواء الفعلية من الماضي والمضارع الا من الماضي والمضارع والمستقبل بقسميه الاولى والنهي شيء واحد وهو ان الجملة الفعلية واما الخبرية من الاسمية فيما كان المحكوم به غير فعل
ما لا انشائية فمفيد للثبوت ... فانها تنطلق والمقام غير قابل لترجيح الثبوت او الاستمرارية ولا يكون الغالب منها مفيدا للعلوية مسلما لكن الاسمية اما هو من جملة الافعال
فلا يلحق بالجملة الاسمية فان الاستقراء حجة من باب الظن وهو مخيل فيما كان المستقرات متفقة في المجلس والفصل على المقام ليس كذلك لان الجملة بعضها مفيد للثبوت
كالماضي والجحد وبعضها مفيد للعلوية في زمان النطق كالخبرية والانشائية وبعضها مفيد للعلو المتصل بزمان النطق كالاستفهام والنهي وبعضها مفيد للاستقبال او المشترك
بينه وبين الحال او التوقف فيه كالامر والاستقبال والاولان منتفيان عن الامر مع عدم العلم بمعنى الرابع لاحتمال وعدم الاختصاص بالثالث حتى يثبت المطلوب ولا يحصل منه
الظن سلمنا افادته الظن لكنه لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة وعلى فرض التساقط يبقى الاصل سليما عن المعارض واستدلوا على افادة الفور من الخارج الشرعي بقوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم بان المادة تدل على المبادرة والصيغة تدل على الوجوب والمراد بالمغفرة هو اسبابها من العبادات لكونها فعل الله ولا يكون العبد قادرا عليه
فيصرف الى المجاز وما ذكرنا اقرب الى المطلوب وقد ورد على الاستدلال بانه موقوف على القول بحبط الحسنات بالسيئات وفيه ثلثة اقوال احدها القول بكون كل منهما حابطا
للاخر وثانيها حبط الاول بالثاني دون العكس وثالثها عدم حبط كل منهما بالاخر والظاهر كون النزاع في غير التوبة واما هي فكونها حابطة فاجماعي بل ضروري والاخبار فيه متواترة
للاول في حبط الحسنات بالسيئات قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وفي العكس المنقول عن الصادق عليه السلام بانه في طريق مكة كان ام اسمعيل وجارية معها قاربت الجارية
اطلع ام اسمعيل وامرها بحلق راسها وان الجارية اطلع عليه الصادق عليه السلام وفي سفر اخر خرجوا الى مكة حتى بلغوا هذا المنزل فقال الصادق يا ام اسمعيل هل تعرف هذا المكان فقالت
لا قال عليه السلام هذا مكان حبط الله عملك فيه وللثاني الاية الشريفة وضعف الحديث وللثالث ضعف الحديث ومعارضته الاية بقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لان الاقرب بعد تعذر الحقيقة هو رؤية جزاء الخير والشر من حيث هو لا محو الاخر وغير ان المعارضة مسلمة لكن الاول اظهر واقوى سيما مع تأييده
بالاية وسارعوا الخ ومما يقرب ان الحبط اما ان يكون في الاخرة او الدنيا والاول باطل للقطع بالميزان في يوم الحساب مع الحبط لا يحتاج اليه لانه اما ان يكون احدهما حابطا
للاخر مع عدم بقاء شيء في الاخر او بقي وعلى كل منهما لا احتياج الى الميزان وكذا الثاني لما ترد فيه بعض المنافيات على كل منهما اما الاول فلاطلاع على حسناته وسيئاته
وحصول العلم له بها محكما وكذا الثاني بان كان الحبط في الدنيا والميزان في الحسنات لاطلاع على الخ الا ان يقال في رد الاستدلال ان الاحاديث وردت في تفسيرها بكون المراد منها
الصلوة وقد ثبت توسعتها فلا بد من حمل الاية وسارعوا على الاستحباب واما بان المغفرة اما ان يكون هو الاسباب او المسبب كما هو الحق للظهور واصالة عدم التقدير في المجاز
وعلى الاول يلزم تخصيص الاكثر لخروج المستحبات والخيرات وما ثبت توسعتها في الشرع لكون كلها اسباب المغفرة واما المضيقات فلا يطلق عليها المسارعة بعد تعلق
تعلق الوجوب بنفس الطبيعة مع عدم ما يدل على توسعته وتضييقه سوى الامر ولا ريب ان الخارج اكثر منه صنفا وفردا سيما المستحبات وعلى الثاني فطلق بصرف
الى الشايع وهو التوبة ولا كلام فيه مع ان الطبيعة يكفي في ايجادها فرد واحد والمتيقن هو التوبة لتعينه لان الاية مختصة بالمذنبين والحمل على التوبة
تقييد بغير الظاهر وبعبارة يلزم وجوب المبادرة لما تعلق به الامر بالطبيعة للمذنبين دون غيرهم الا ان تابا ولم يصدق منه المعصية كاول البلوغ وغيره الكون الامر
بالطبيعة مقتضيا لعدم وجوب المبادرة في حقهم والاية مخصوصة بالنسبة الى المذنبين فيلزم صرف الاوامر بالنسبة الى المذنبين وابقائها بالنسبة الى غيرهم او يلزم
حمل الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة او ارتكاب عموم المجاز بحمل سارعوا على الطلب لقدر الجامع للوجوب بالنسبة الى التوبة والاستحباب بالنسبة الى غيرها ولا ريب
ان التقييد بالتوبة اولى لكون تعدد الاسباب موجبا لتخصيص الاكثر وحمل الاوامر على الوجوب الفوري بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم مجاز او تبعيض وهو مجاز بعيد
لا يصرف اليه اللفظ ومع ذلك فالتقييد اولى منه وحمل الامر في الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة موجب للمجاز والتخصيص الاخير مجاز بعيد والتقييد اولى منه سيما مع
ورود بعض الروايات على كون المراد بها الصلوة اليومية وقد ثبت عدم وجوب مبادرتها ولا نم حمل الامر على الاستحباب وعلى اي منهما يسقط الاستدلال لما ذكرنا ولو تم الكل لم
يثبت اولوية التبعيض وح يتساقطان ولا يصح الاستدلال على الموجب لخرق الاجماع المركب لانه موجب لوجوب المبادرة بالطبايع في حق المذنبين دون غيرهم ولا يقال ان
بعد حصول الذنب القول بالحبط يجب التخلص منه فوقا للمذنبين وهو انما يتم بالمبادرة الى التوبة او فعل العبادات او انهما يجب المبادرة فمقدمة الواجب بحكم العقل لا ان
يكون المراد من الاوامر الفور بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم لانا نقول فيخرج عن محل الكلام وهو ان فيما تعلق الامر بالطبيعة فقد الدليل من الخارج هل يجب المبادرة
من حيث هو وكان مطلوبا باستقلاله وكان تركه موجبا للذنب او لا من حيث كون المبادرة موجبا لرفع الذنب مع انه لا تعارض بين الاية والاوامر لان الاوامر تدل
على توسعة الطبيعة من حيث هي والاية تدل على وجوب المبادرة من حيث الاستخلاص من الذنب ويبقى الاوامر بحالها وثانيها بالتنافي بين المادة والهيئة لان المسارعة
ظاهرة فيما له سعة والوجوب يأباه فلا بد من التصرف وحمل الامر على الاستحباب اولى لكونه شايعا وغير ان المسارعة قد تكون مستحبة وهي فيما كان المطلوب موسعا وقد تكون
واجبة وهو قد يطلق على ما تأخيره يقتضي ولا يكون صحيحا بعده وقد يطلق على ما يقتضيه التعجيل يكون صحيحا والظاهر من المادة ان الموسعة من حيث الاجزاء والخصوص اذا
تعلق به الوجوب يرفع الثاني ويبقى الاول ويكون مفاده الفور لتعين المطلوب كما في قاليستبقوا الخيرات فانه كان المطلوب موسعا مع استحبابه لا نا نقول يمنع ذلك لكون استعماله
في غيره ايضا كثيرا وثالثها بان الاية لا تثبت الوضع بل تثبت الدلالة الفورية والامر تدل على عدم الفورية والامر يرتب صرف الاوامر كما صرف الاية على الاستحباب وهو
واحد او لحدوثه فيلزم قد يكون ارتكاب المجازات المتعددة او لحدوثها كما لو قال المولى لعبده اشتر اللحم وبع الفرس ثم قال عجل او قال سابقا عليهما عجل فيما امرتك ثم امره ولا ريب
ان العرف على حمل الاوامر على التعجيل ومنها الاستدلال على عدم الوضع لان الاية تدل على الفورية ولو كانت الاوامر موضوعة للفور يلزم التأكيد ولو كانت موضوعة للطبيعة
يلزم التأسيس والثاني اولى وفيه منع الاولوية سلمنا لكن المقصود من الايات الاشارات افادة الفور واستدلوا ايضا بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وجه الاستدلال ظاهر ويرد عليه
ما يرد على الاولى الا الاول والثاني والجواب عن الثالث هو ان الظاهر في الاستحباب من السابق واستدلوا باستفادة الفور من الخارج العقلي بوجوه منها انه اما ان يجب المبادرة الى المأمور
به او لا وعلى الثاني فاما ان يكون الى غاية او لا وعلى الاول فاما ان تكون معلومة عند الله وعند العبد او عند الله دون العبد او العكس والثاني من الثاني وهو جواز
التأخير بلا غاية مستلزم لخروجه عن كونه واجبا لجواز تركه في كل زمان من غير بدل والثاني من الثالث فاسد لاستلزام جواز التأخير الى غاية غير معلومة عند الله وعند

محل الخلاف بل الظاهر منها المستقبل ع

او يكون على الاول لا لطلب الغفران كان يكون متعلقا بغيره

العبد لمو موجب لتحصيل الاله ثم عرض التعلق اكثر اوالاول من الرابع خلاف الغرض لعدم دليل بينهما العقل الثاني من الرابع مستلزم للتكليف بما لا يطاق الثالث من الرابع مستلزم لحمل الصيغة على المفسر بالاولى من الادلة وهو وجوب المبادرة بجزا ولا التعلق بالواجبات الالاثبات وسيهما على الشرع كصلوة الزلزلة وقضاء الواجبات والنذور والكفارات وثانيهما بالحال وهو من وجهين الاول انا نشأ وكون الغايات معلومة عند الله وعند العبد وهو العلم او الظن بعدم القدرة بعد اما للموت وغيره من العجز او الموانع لان مقدمة لا يجاب مع بعض ما اعتقاده في قلك الزمان فيجب الثاني انا نشأ وكون الغاية معلومة عند الله دون العبد ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لجواز تقديمه نعم لولم يجز التقديم ايضا يلزم ما ذكره لا يقوح به يقتدر به عقلا وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المطلوب لانا نقول يجب مقدمة الا ان يكون المكلف الواقعة مجهولا بل هو الطبيعة من حيث هي ومنها قاعدة الاشتغال لان في التقديم يحصل القطع بالامتثال وفي التاخير شك من احتمال العروض الموت فجاة او مانع لو فهو انه من باب تحصيل القطع بالامتثال للقطع بان غلظ فرض تقبله من حج العباد ولا دليل على وجوبه مع انه معارض باستصحاب بقاء الحيوة وهو مقدم ومنها ان القدرة بعده مشكوك للشك في البقاء او عروض مانع اخر فيحصل الشك في اقتضاء القدرة فلا يقدر بعده وعدمه فيجب المبادرة من باب المقدمة لما سيجيء في مبحثها من وجوبها ولو كان موهوما وفيه ان الظن النوعي او مع الشخص بالبقاء موجود وهو معتبر في المقامات اجماعا مع ان استصحاب البقاء واصالة عدم عروض المانع يكون في المقام ومنها قاعدة الضرر لان في التاخير احتمال العقوبة لاحتمال عدم القدرة الموجب لترك المامور به ودفع الضرر لازم وفيه ان احتمال الضرر ان كان ناشيا من محض الامكان من غير امارة عليه فلا يجب دفعه كما سيجيء في اصالة البرائة وكذا لم يكن ظاهرا ولو كان ناشيا من امارة موهومة وكان المقابل له دليل او ظن معتبر وفي المقام الظن بالبقاء موجود ومع ان الاستصحاب يكفي في المقام وحيث علم عرفت عدم تمامية هذه الادلة يحصل الشك في وجوب المبادرة والعقاب على التاخير مع القطع بالصحة واصالة البرائة ينفي العقاب الناشي عن التكليف الزائد المشكوك وهو وجوب المبادرة ومعه يحصل القطع بعدم الضرر في التاخير ومنها انه مستلزم لما فات الغرض وهو حصول القرب بالامتثال والعقاب على تركه في جواز التاخير مع كون المناط الظن بمخالفة الظن بالواقع فيظن البقاء ويبقى كما لو فجاة او يحصل المانع مجنونة عجز او مرض او كون ذمته مشغولة بالكثير من امثاله ولا يسع الزمان ويفوت ولا يكون له عقاب لغرض جواز التاخير ولا يكون له ثواب لعدم العمل فيلزم عدم كونه مكلفا وهو خلاف الضرورة وفيه او لا النقض باكثر الظنون المعتبرة في الاحكام والموضوعات وثانيا بان حصول القرب في الثواب للعبد والعقاب انما هو من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد لا الواقع عرفا وعقلا لا لنفس الواقع وان كان الحكم الوضعي تابعا للواقع ففي المقام التاخير مع الظن بالبقاء والقدرة مع كون الظن معتبرا لا يكون مخالفا فاعيا وان لم يقدر بعده الا انه لم يكن عليه ثواب على نفس العمل وهو في الواقع لم يكن مكلفا حقيقة وانما هو معتقد بالتكليف التوطيني فله ثواب العزم ان فعل بوجوبه واستحباب انما القضاء فلا دليل في صدق المفوت ويكون كما لو فوت بشرط كما انه لو اعتقد عدم القدرة بعده واخر يكون معاقبا ثم ان خالف الظن الواقع وكان باقيا يجب عليه اتيانه انتهى في العقول والادلة وان لم ينهض على اثبات الفورية لكن الاوامر العرفية ظاهرة فيه بحسب اختلاف المقامات وحاجات الناس واشياء المامور به لغلبة الاستعمال فيه ومنها الفرض تسليم الغلبة لا يكون اقوى من مجاز المشهور وقد عرفنا الموقف فيه واما الاوامر الشرعية فباقية على ظهورها في الطبيعة من حيث هي فيجوز التاخير الى ان يثبت الحد من الشارع كاليومية وعدمها وان يحصل له العلم او الظن بعدم القدرة بعده كصلوة الزلزلة فايدة قال صاحب المعالم ان على فرض كون الامر للفور فلو اتى بالمامور به في اول الزمان هل يكون اثما مع عدم الصحة فعليه ويكون التكليف ساقطا او يكون اثما مع كون التكليف باقيا فيجب اتيانه ثانيا او لو فعل يكون اثما مع بقاء التكليف فهكذا ويجب عليه اتيانه بعده فجزائه التقديم والتاخير يرجع الى ان على الفور هل هو تقييد او تعدد مطلوب وعلى الثاني هل المقيد من الطبيعة في الزمان الخصوص هل هو الزمان الاول ومثال الزمان الثاني والثالث وهكذا مرتبا على عدم اتيانه في الاول هكذا ذكره العلامة ولم يبين قال صاحب المعالم ان الادلة الدالة على الفور مختلفة بعضها يدل على كون الصيغة معينة للفور وبعضها يدل على وجوب المبادرة في الاوامر ولو كان من الاول فيكون معناه افعل في اول الوقت الامكان ويكون تقييدا فلو كان من الثاني فيكون الامر معينا للطبيعة ويكون ما يدل على وجوب المبادرة دالا على الطبيعة المقيدة وهو تعدد مطلوب ويلزم انه لو ابات لزم الثواب من ترك المقيد ويجب الاتيان بالتكليف بالطبيعة وهو باطل لانه ممنوع لان الدال على الفورية كان من الوجوه العقلية غير الادلة الاخر فلا يقتضي كون المطلوب مقيدا بل يقتضي وجوب التعجيل لاحتمال عدم القدرة بعده واقتضاء القدرة في الواقع متعددة مع كون المطلوب نفس الطبيعة فيكون التكليف باقيا وهكذا في الثاني المبادرة لاحتمال عدم القدرة بعده ثم لو ترك وكان باقيا وبادر ينكشف خطائه وهكذا في كل ترك معاقب لترك المامور به الطاهر الثابت بالوجوه العقلية لا الواقع لفرض بقائه وكون المطلوب الطبيعة المطلقة لا المقيدة ولا معاقب لانه يدل على كون المراد من الامر الفوري بل يدل على الفور من الطبيعة يحتمل ان لا يقدر بعده فيجب معجلا بحكم العقل واما الاول ولا الاخر فيقتضيان كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويلزم ارتفاع التكليف بانتفاء التعجيل ان كان هو الوجوب الشرعي على الايات نقول بان الامر دال على مطلوبية الطبيعة والاية دالة على وجوب المبادرة فالمطلوب شيئان متكون متعلق الاول الامر بالطبيعة المتحققة في التاخير مع عدم العقاب ولازم الاية العقاب على التاخير فيحصل التعارض فلا بد من حمل الامر وبعد الصدق ينكشف من كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويرتفع بارتفاع التعجيل لا يبقى لان الطبيعة شيئان احدهما عدم العقاب على التاخير والاخر الصحيح في التاخير وبعد المعارضة يرتفع الاثر الاول ويبقى الاثر الثاني لانا نقول ارتفاع الاثر يدل على علم كون المراد هو المؤثر والطبيعة من حيث هي ويلزم من ارتفاع الاثر خروج لا بد من الحمل على ارادة المجاز المقيد والطبيعة بالاثر واحد منهما يثبت بقوة الثاني الا بالاعتبار ولا اعتبار به لان المناط هو الاقربية العرفية وهي ممنوعة لا يقال ارتفاع الاثر لا يدل على ارتفاع المؤثر كما في المنطوق لو دل الدليل على عدم ارادة المفهوم فانه لا ريب في الحكم ببقاء المنطوق لانا نقول بقاء المنطوق لا يكون من حيث كونه ملزوما للمفهوم وهو بخلاف الحقيقي للمعنى وبعد تعدد الحقيقة والمطلقة يرجع باصالة البرائة نعم يمكن ان يبقى لو كان الاستثناء معجلا او مساعا يكون مفاده المقيد الحق معه فان الهيئة ترد على المادة بعد تقييدها بالقيد المذكور ويلزم من تركيب المطلوب ينتفي بانتفاء القيد يمكن ان يكون من قبيل فصل وفصل مجلس وابدال الاطلاق والتبيين ينتفي بانتفائه ويمكن ان يكون

[Side note:] فيكون من باب ...

[Side note:] ثم بعد تركه وبقائه وقلته عليه ينكشف خطائه وكون القدرة في الواقع

قبيل مثل وعجل في الصلوة وهو الاظهر بل المتعين لان الامر دلّ على وجوب التعجيل في الاوامر فلا يكون من باب الاطلاق والتقييد كما في العرف لشتري الجبن والخبز و
اللحم وعجل بها ومع عدم التعجيل خالف الامر الثاني وعصاه وتكليفها معاقب عليه ولا يكون عصيانا من حيث هذا الامر واما من حيث الامر بالطبيعة فباق وصحيح مع عدم
العقاب من حيث هذا الامر وهو فاسد لاستلزامه التناقض في لزوم تحصيله خصوص التعجيل وعدمها والحق انه واما معارض بكون الامر الثاني بالطبيعة وبرفع اثر واحد
منها ويحمل على ارادة الطبيعة باتيان واحد من افرادها والتعجيل في ساعتها ويمكن ان يقال في عجل هذا والظاهر من الشريعة هذا فيكون معا مطلوبا لكن مشكل لعدم كون الظاهر
معتدة لها وح تكون المقيدة قطعية وتنفي الطبيعة المطلقة باصالة البرائة فتدبر ثم على فرض الدلالة على وجوب المسارعة في الزمان الاول لو لم يات به وجب في الزمان
الثاني لانه سبب المغفرة مجيب وهكذا ولو تركه فعاصي والتكليف باق وهكذا وان كان الظاهر الاستفادة من نفس الصيغة فتابع لوضع الواضع وفرعوا على تعدد المطلوب
كون القضاء بالامر الاول وهو احد ادلته وعنهما مر من عدم تمامية الادلة على الفور وعلى انها لا تدل على تعدد المطلوب على التسليم لا يبعد ان قضاء كالحج في السنة الثانية
وهكذا بالنسبة الى الاستطاعة فتدبر ولا يتفرع على الفور والتعجيل كون القضاء بالامر الجديد لذهاب بعض الى نفي التكرار لا يوجب نفي الفور وسيجيء توضيح الكل
في الواجب الموسع **اصل الوجوب المطلق المتعلق بالشيء** من حيث مقدماته لذلك الشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته المقدورة لذلك الشيء مما يتوقف تحقق ذلك
• عليه لا او التفصيل توضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات **الاولى** فالواجب ينقسم الى اقسام عديدة بحيثيات مختلفة ويسمى كل منها باسم عندهم ولا بد من معرفتها
فقد يلاحظ الموجب فينقسم الى شرعي وعقلي وقد يلاحظ الزمان فينقسم الى مضيق وموسع وقد يلاحظ تعين المكلف وعدمه فينقسم الى عيني وكفائي وقد يلاحظ تعين
المامور به وعدمه فينقسم الى عيني وتخييري ولا ربط لما ذكر في هذا البحث وقد يلاحظ جهات اخر بالنسبة الى المامور به كما سيجيء ذكر بعضها والكلام في هذا البحث انما هو بالنسبة
الى المقدمات خارجية كانت او داخلية من الاركان والاجزاء والشرائط والموانع فينقسم الى مطلق ومشروط او مقيد لان الشيء المفروض بالنسبة الى المامور به قد يكون وجود المامور
به موقوفا عليه عقلا او شرعا او عادة دون الوجوب كالبلوغ والاستطاعة الشرعية والوقت وقد يكون وجوبه بالمعنى الاعم من التحقق والصحة والعلم موقوفا عليه دون الوجوب والاول
كالافراد بالنسبة الى الكليات والاقدام على الايجاد بعد تحقق الشرائط والنظر والسعي لتحصيل العلم والثاني كالطهارة وامثالها بناء على مذهب الاعم ويتوقف صحتها عليه دون
وجودها عقلا او شرعا والثالث كالجمع في الوضوء بالانائين المشتبهين فيما كان احدهما مطلقا والاخر مضافا فالتوقف العلم بالوضوء بالماء المطلق بالجمع بينهما والتوقف
اما ان يكون عقليا كالاول وقد يكون شرعيا بان الشارع حكم بكونه شرطا او جزءا او مانعا كالثاني وقد يكون عاديا كالسلم بالنسبة الى الكون على السطح وقد يكون وجوبه
ووجوده معا موقوفا عليه كعدم الحيض وكالتمكن باتيان المامور به على ما قاله بعض وقد لا يكون وجوبه ولا وجوده موقوفا عليه كغسل الميت ونحوها ليد عليه الا بالنسبة
الى الصلوة والاخير خارج عن المقدمية مطلقا والصحيح في تعريفها ان الواجب المشروط ما يتوقف وجوبه بالنسبة الى الشيء المفروض فوجوبه بالنسبة الى الشيء المفروض
موجبه بالنسبة اليه مشروط بعدم وجوبه في صورة عدم وجوده ولذا لا يجب ايجاد هذه المقدمة على المكلف مطلقا سواء توقف وجوده عليه ايضا كالتمكن اولا كالاستطاعة
الشرعية وامثالها وسواء كان ذلك الشيء وجوب شيء آخر كوجوب المشروط بالطهارة كالصلوة فانه يتوقف عليه وجوب مقدماته من الطهارات وغيرها فالواجب المقدمية
واجب مشروط بالنسبة الى ذي المقدمات وهي مطلقة بالنسبة اليها وفي الواجب المطلق ان يكون ما لا يتوقف وجوبه على مقدمات ذلك الشيء فهو بالنسبة اليه وجوبه مطلق اي
سواء كان ذلك الشيء موجودا ام لا وانما يجب على المكلف ايجاده عقلا ان توقف عليه وان لم يتوقف كغسل العين فلا يجب كذا المقدمة الوجوب المشروط والاول يشمل القسم الاول والثالث
دون غيرهما والثاني يشمل القسم الثاني والرابع دون غيرهما الا في التمكن مقدمة للوجود ايضا في هذه الجهة يجب ان يكون داخلا في تعريف الواجب المطلق مع انه خارج لانا نقول
انه وجوبه لا يكون مطلقا لان الواجب المطلق معناه وجوبه سواء كان ذلك الشيء موجودا اولا وهو يصح فيما لم يكن توقف وجوبه مع التوقف كالتمكن يكون وجوبه مشروطا
بوجوده فلا يكون واجبا مطلقا بالنسبة اليه ولا يتم الحجة بما ذكرنا ظهر انه ليس الواجب وهو مطلق بالنسبة الى بعض الجهات كالاقدام على ايجاد الواجب بعد تحقق شرائطه
ومشروط بالنسبة الى بعض الجهات كالبلوغ والعقل **الثانية** قال المحقق الخوانساري بعد كلام مر ان الخلاف في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدماته او لا مع بقائه على
اطلاقه ويمكن الخلاف بوجه آخر ايضا بان يكون الخلاف في انه هل يتحقق اطلاق الوجوب فيما له مقدمة ولا بل كلما له مقدمة فان وجوبه مقيد بها يكون معناه ان الاصل في اللفظ
المطلق هل هو اشتراط الوجوب او الاطلاق او الاشتراك وعلى الاول بل مر كون الاصل في اللفظ الوجوب المشروط حتى يثبت الدليل على خلافه وعلى الثاني يلزم عكس ذلك
وعلى الثالث يكون مجملا واما الاخير فيمكن القول بكون الوجوب بالنسبة الى كل مقدمات الواجب مشروطا وهو مخالف للضرورة لان من المقدمات الارادة والقول بكون الوجوب
مشروطا بالنسبة اليها مستلزم لنفي العقاب للعصيان والذم وامثالها ويؤيد ما ذكرنا ما قال في موضع آخر ان الحال ان الواجب الذي لم يقيد في اللفظ بشيء وجوبه مطلق
مقيد بما يتوقف عليه وجوده اولا ونسب الى الفخر الرازي في المنهاج والسيد المرتضى وهو نزاع آخر في ان الاصل في اللفظ هل الاشتراط او الاطلاق وسيجيء توضيحها في المقدمة
الثانية ولا يكون النزاع هنا في مقدمة المجمل والمشروط اجماعا بل النزاع فيها بعد تعيين الاطلاق وفرض الاطلاق للاجماع والضرورة على عدم وجوب مقدمة المشروط كيف ولا
يلزم عدم كون الوجوب مشروطا ولا يكون النزاع هنا في كون الاصل في اللفظ اشتراط الوجوب ام لا بل النزاع في مقدمة الواجب المطلق وبذكر هذه الامور انما يكون تشخيص
المقدمات المشكوكة من انها مقدمة للمطلق حتى يدخل في النزاع ام لا حتى يخرج ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما قيل في التعريف بان المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده والمطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده لخروج الواجبات المشروطة بما كان توقف وجوبه دون الوجود كالاستطاعة الشرعية والبلوغ
والعقل والوقت من تعريفها الواجب المشروط لانه فيما فرض توقف الوجوب فقط عليه لم يكن واجبا وان لم يكن واجبا فلا يمكن وجود الواجب وصحته من حيث الاتصاف بالوجوب
بعد ترك كونه جزئه ولم يكن صحيحا لان الصحة هي موافقة الامر فيتوقف صحته على الامر به ووجوبه ووجوبه موقوف على الاستطاعة مثلا فالصحة موقوفة عليها فكلما
فرض توقف وجوبه يستلزم التوقف الوجودي بالمعنى الاعم اعني الوجود والصحة لا يقال انتفاء الامر الوجوبي لا يستلزم نفي الصحة المطلقة ولو بالامر الاستحبابي كالحج
فان صحته وترتب الثواب عليه لا يتوقف على الاستطاعة الشرعية لانا نقول الصحة في الامر الاستحبابي غير الصحة في الامر الوجوبي والحق في الجواب ان المراد من التوقف الوجودي
والصحة كونه مقدمة لتحقق ذات الواجب في الوجود من حيث هو لا من حيث توقف عليه تعلق الامر به واتصافه بالوجوب وان كان الوجود موجها ولا بد الظاهر من المطابقة هو

الظاهر وما ذكره انما هو توقف وجود المركب من حيث الوجوب فيه عليه وتعلق الامر به وكذا التصور لان التصور موقوف على تحقق الامر الوجوبي باتيان الاركان و
الاجزاء والشرائط فبالنسبة الى الاول موقوف على تعلق الامر به وهو موقوف على تحقق الاستطاعة لا ايجاد متعلق الامر من الاركان الخ لعدم توقفه على الوجوب بل وجوب
ايجاد هذه الاشياء المقدمية موقوف على وجوب ذيها موقوف على الاستطاعة والبلوغ واشباههما ايضا لا نعني ايجاب المقدمات فلا يلزم من توقف التصور بهذا المعنى
على الاستطاعة كونها مقدمة للوجوب فالتصور بمعنى الاخر وهو توقف ايجاد الماهية باجزائها وشرائطها على الوجود على الاستطاعة وبعبارة الحاصل ان بعد الاستطاعة يتعلق
الامر بايجاد الماهية وهو موجب على المكلف ايجادها بايجاد اجزائها وشرائطها والحاصل ان المراد من توقف الوجود الوجوب ما كان الوجوب بدونه موجودا لا
ما توقف الوجوب عليه لا انه بدونه لم يتحقق فيهما متغايران فالتصور متمايز حتم يستعمل في مقابل الفساد الناشئ من انتفاء الركن او الجزء او الشرط مع بقاء الامر بوجوب
على المكلف ايجادها وقد يستعمل في مقابل الفساد الناشئ من عدم الامر ولا يجب على المكلف شئ مع ان هذا التوسط في الارشاد وهو قوله الحج مثلا موقوف على الامر به
مكرر يلمح قوله كما موقوف على الامر به موقوف على الاستطاعة كقوله الطلاق موقوف على النكاح وهو موقوف على رضاء الطرفين انتهى والخروج ما فيه توقف وجوبي
ووجودي معا وما يكون فيه توقف صلا من تعريف الواجب المطلق لظهور التعريف بما فيه توقف وجودي دون الوجوبي بناء على ظهور رجوع السلب الى الجزء الاول وان
الاعم لكنه قد علم من السابق ان خروج الاول لا يكون مضرا وكذا الثاني لغرض ملاحظة تعريف الواجب المطلق بالنسبة الى المقدمات لا مطلقا وقال البعض بان اشتراط
المقدمية يصح لو فسر المطلق بما لم يتقيد في اللفظ والا فبالحقيقة يكون الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجبا مشروطا لازم عدم وجوبه بها في حال عدم الامكان
وقوله يصح الخ يظهر منه ان المطلق عند المصنف بمعنى اشتراط وجوبه بالمقدمة الغير المقدورة والمطلق من اللفظ ليس كذلك ويصح الشرط وليس كذلك لان التقييد بالمقدورة انما هو الاخراج
غير المقدورة لعدم اقتضائه ايجابها بدون ذلك غير محتاج اليه لان وجوب الواجبات بالنسبة الى المقدمات مشروط بالقدرة ينتفي وجوبه بها عند عدم القدرة بالمقدمة لان
مع عدم القدرة بها التكليف بها تكليف بما لا يطاق اما الخارجية فلتعذر بعدها لا يمكن التوصل الى ذيها والا لم تكن مقدمة واما الداخلية من الشرط والجزء ورفع المانع
فلان ايجاد المركب من الكل مع عدم القدرة بعضها غير ممكن فلم يبق وجوبه بها حتى يتصور كونه ايجابا لها ويحتاج الى الاخراج والتكليف بايجاده بدون المقدور كالصلوة
بدون ازالة النجاسة فيما لم يكن ممكنا ان وجد دليل فهو تكليف بشئ اخر وخارج عن الفرض لعدم كون غير المقدور من مقدماته حتى يتصور اقتضائه ايجابها سيما مع عدم القدرة
بها يحتاج الى الاخراج ثم ان الكلام في الواجب كما ينقسم الى ما مضى باعتبار الجهات كذا ينقسم الى بعض جهات اخرى يسمى باسماء لا بد من ذكرها ومعرفة الاصطلاح فيها منها بالنسبة
الى اشتراط نية التقرب والمباشرة وما باختيار الفعل ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فيقال انه واجب توصلي وتعبدي فالاول هو ما كان المقصود حصوله من دون
اشتراط الامور المذكورة فيه سواء لنفسه كقضاء الدين او لاجل الامر الغير كتطهير الثوب والبدن وستر العورة للصلوة والثاني ما كان المقصود حصوله على وجه الاخلاص بتوقف
ترتب اثره عليه ويستلزم اشتراط ما ذكرنا سواء امر لنفسه كالصلوة او لاجل الامر الغير كالغسل والوضوء والتيمم فانه يشترط فيها الامور المذكورة لكنه يكون امره لاجل
الغير وهذا القسم يسمى بالواجب الغيري ايضا وهو قسم من الواجب المقدمي ومنها بالنسبة الى كون مطلوبيته وامره لنفسه لا لاجل الامر الغير او لاجل الامر الغير فيقال للاول انه واجب
نفسي سواء كان تعبديا كالصلوة او توصليا كقضاء الدين وسواء كان لتحصيل الغير كالصلوة بالنسبة لحصول القرب ولا كما لو كان هو غاية الغايات وللثاني انه
واجب مقدمي توصلي سواء كان تعبديا كالوضوء او كالستر للعورة فالتوصلي له اطلاقان احدهما ما رديف للمقدمي ومقسم للنفسي والاخر قسيم للتعبدي ويشمل النفسي منها
بالنسبة الى دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه وعدمها فيقال للاول انه واجب اصلي لصراحة المتكلم سواء كان نفسيا او لا وسواء كان تعبديا او لا وسواء كانت الدلالة عليه
بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام العرفي الكاشف عن الارادة لا العقلي فقط كمقدمة الواجب على مذهب من قال بعدم دلالة الالتزامي في المقدمة على ارادة المتكلم اياها وللثاني
انه استفادة العقل بعد تعلق الخطاب بشئ ومقصود ويقصد لانه الجزم باللزوم ولا بد منه لم يبق انه واجب تبعي له للزوم العقلي فقط من باب اللابدية من غير دلالة اللفظ
على ارادة المتكلم اياها كما ذكرنا ومنها بالنسبة الى الحاكم بالوجوب فان كان هو العقل مستقلا كقبح الظلم او بعد تعلق الخطاب بشئ كمقدمة الواجب في الاستفادة من الكلام
كاستفادة اقل الحمل من الايتين فعقلي وان كان هو الشرع من النصوص السنة والاجماع وغيرهما وان كان العقل مدركا له فشرعي ومنها انه واجب شرطي كنزح الدلاء و
الطهارة للصلوة المستحب وهو ما يترتب العقاب على تركه شئ عند الاشتغال بالغير او على فعل شئ عند ترك الغير فعلى الاول يكون ترك النزح منهيا عنه وعلى الثاني يكون
استعمال الماء منهيا عنه ولو كان من العبادات كالوضوء يكون فاسدا لكون النهي ملجئا الى وصف كونه وهو الاستعمال فعلى الاول يكون صحيحا ولو قلنا بعدم اقتضاء
الامر بالشئ عدم الامر بضده او النهي عنه او بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد والحق هو التفصيل فمع ترك الطهارة لصلوة المستحب يكون العقاب على الفعل لكون الصلوة
بدونها تشريعا منهيا عنه لعدم الدليل عليه لتقييده لدليل بما دل على اشتراط الطهارة وفي النزح يكون العقاب على ترك النزح لكونه واجبا تعبديا لا يوجب فعله بدون ذلك
على صحة الطهارة بالماء الطاهر فلا يكون الوضوء به تشريعا ومحرما منه وقد يطلق على ما يقابل الركن والجزء وتمام ظاهر المعنى الواجب الغيري وهو ما كان وجوبه امرا
موقوفا على وجوب الغير مع اشتراط التعبد فيه كالوضوء واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على كونه واجبا غيريا منه بعض الى الوجوب النفسي ايضا وذهب المشهور الى العدم وقطع
الثمرة في العلم والظن بالموت قبل دخول الوقت المحدث فعلى الاول يجب بتاتا وعلى الثاني لا يجب وفي العقاب المتعدد على الاول دون الثاني وفي النية قبل دخول الوقت فعلى
الاول يجوز نية الوجوب وعلى الثاني لا يجوز نعم غير نظر الى المجيء واختلف القائلون بالنفسي فقال البعض انه لا يكون مضيقا فلا يجب التعجيل عند حصول السبب قبل دخول
الوقت بل يجوز له التاخير الى دخول الوقت وذهب بعض الى وجوب التعجيل واختلف القائلون بالغيري الصرف فقال البعض باشتراط تقارنه مع زمان ذي المقدمة وان
تاخر عنه لتوقف وجوبه على وجوبها فلا يمكن تقدمه عليه ومبنى ان الوقت ظرف للواجب لا لتعلق الوجوب لضرورة تقدم تعلق الواجبات على زمان المكلفين الواجدين
للشرط وتحقق الطلب قبل الاوقات من العالم بعواقب الامور بايجادهم للمامور به في وقته وعدم تعلقه بالنسبة الى الفاقدين واما المامور به هل يكون واجدا او فاقدا
وبعد دخول الوقت وعلمه بالوجدان ينكشف كونه ممن يتعلق به الطلب قبل ذلك ولا يكون العلم موجبا لحصول الطلب التعلق عند دخول الوقت فلو علم قبل الزوال بكونه باقيا
جامعا للشرائط فالمه يكونه مكلفا الان بايجاد الصلوة بعد الزوال كالمولى لو امر عبده بايجاد الطبخ عند الزوال لان مكلفا بايجاد المامور به في وقته فلو كان مضيقا في

وقته

ومقدمات مقدمات بحكم العقل بلزوم ايجادها قبلها والا لزم خلو الواجب في بعض اجزاء زمانه عما يتوقف صحته عليه كالطهارة للصلوة لان اول الفجر مع اشتراطها بالطهارة لو لم يجز تقديمها
قبل الفجر يلزم كون الاول من الفجر خاليا عن الطهارة فيجب تقديمها قبله ويجب بنية الوجوب اي باعتبار الوجه الاتي بنية الوجوب المقدمي لو كان من الموسعات وكان المقدمات
عقلية او عادية فيحكم العقل بلزوم التخيير في ايجادها قبل الوقت وبعد دخول الوقت وقبل الفعل لان المطلوب الاصلي ايجاد ذي المقدمة عند الزوال من غير تقييد مقدمة منه
بدخول الوقت فالعقل حاكم بالبديهة بايجادها الحاصل للمطلوب في وقته والدليل المجوز لايجادها قبل اول الوقت لقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وهو يستلزم جواز تقديم مقدماتها
ولا يلزم جواز ايجادها في اول الوقت بدون الطهارة او عدم جواز فعلها في اول الوقت بقدر ما يمكن الطهارة وهو خلاف الاجماع وكذا في المقدمات الشرعية ما لم يكن في كلام الشارع
دلالة على تقييد ايجادها في اول دخول الوقت او بعده بل يجب تعيينا او تخييرا الفرد في ايجاده قبله كما لو اعتقد قبل دخول الوقت عدم وجدان الماء او التراب بعد دخول الوقت يجب
عليه تعيينا ايجاد الوضوء قبل دخول الوقت وابقاء الماء او التراب بعد الدخول فالحق جواز التقدم مطلقا لما مر والا لزم في المضيق التكليف بما لا يطاق وعدم اشتراطه
بالطهارة في اول الفجر مثلا مما لا يمكن تحصيل الطهارة من الاقل منه ولزم في الموسع عدم جواز اتيانه اول الوقت لو لم يحصل الطهارة او عدم اشتراطها والحق عدم الفرق
بين النفسي الاصلي ومفهوم الاية مستندا بالشهرة بين الاصحاب عليه ظاهر شرعا التعميم فيجب حتى علم بقائه ينكشف تعلق الوجوب لكونه مكلفا وينكشف ايضا تعلق الوجوب المقدمي
وكذا الشك لاستصحاب بقاء الحيوة فيتحقق العلم بتحقق الوجوبين قبل دخول الوقت وعلى فرض الوجوب النفسي لا يكون مضيقا للاصل والسيرة وظهور الاجماع ومفهوم الاية
بوجه والنسبة بين المطلق والمقيد وبين التوصلي والتعبدي بين النفسي والمقدمي بين الاصلي والتبعي وهكذا تباين بحسب المفهوم واما بحسب المصداق ففي الاول عموم
من وجه مادة الجمع التمكن وكذا الثاني مادة الجمع الوضوء وكذا الثالث مادة الجمع الوضوء على مذهب المشهور وكذا الرابع مادة الجمع مقدمة الواجب على مذهب القائل بدلالة الامر
ذي المقدمة عليها التزاما لفظيا وكذا بين التوصلي والنفسي بينه وبين المقدمي وبينه وبين الاصلي وبينه وبين التبعي مادة الجمع في الاول اعطاء الدين وفي الثاني مطلق
الواجب في ستر العورة وفي الثالث قضاء الدين وفي الرابع مقدمة الواجب وكذا بين التعبدي والنفسي وبينه وبين المقدمي مادة الجمع في الاول الصلوة وفي الثاني الوضوء
واما بين التعبدي والغيري عموم مطلق لان كل غيري تعبدي وكذا بينه وبين الاصلي لان كل تعبدي اصلي وكذا بين الغيري المقدمي والتوصلي لان كل غيري مقدمي
توصلي بالمعنى الاول وكذا بينه وبين الاصلي لان كل غيري اصلي وكذا بين النفسي والاصلي لان كل نفسي اصلي ويعرف ما ذكرنا غيره **المقدمة الثانية** في الاصل في
صورة الشك في الاطلاق والاشتراط اما ان يكون في الوجوب او في الواجب على كل منهما اما ان يكون الكلام في الاصل اللفظي بمعنى ان ظاهر اللفظ ماذا وهو فيما كان الدليل
الدال عليه لفظا مطلقا مع اجتماع شرائط الاطلاق او يكون في الاصل الفقاهتي والعملي وهو فيما كان الدليل الدال لبيا او مجملا **الاول** في الاصل الفقاهتي في الشك في
الوجوب والاشتراط مع كون الدليل عليه لبيا او مجملا الاصل الفقاهتي الاطلاق او الاشتراط والحق فيه التفصيل لانه ان علم كون الوجوب نفسيا مع الشك في انه مطلق او مقيد كوجوب
صلوة الميت مع الشك في انه مشروط بالعلم او مطلق او انه مشروط بالعلم بعدم اقدام من به الكفاية او لا فالاصل عدم الاشتراط لان مع وجود الشرط التكليف ثابت على الفرض
ومع عدمه يحصل الشك في الوجوب والاصل عدمه لا يقال نفرض الكلام في صورة وجود الشرط كالاستطاعة ثم لم يأت بالفعل حتى زال الاستطاعة ويحصل الشك في بقاء التكليف
والعدم والاصل بقاؤه ولو لم يكن الشرط موجودا واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول ان الشرط المشكوك اما ان يكون قبل زمان يمكن الفعل او بعده وعلى
الاول يرجع الشك الى تعلق الوجوب لعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ولا اعتناء بالوجود لاعتناء وجود الشرط لانكشف خلافه عند عدم الشرط فيرجع الشك الى تعلق
الوجوب والاصل برائة الذمة عنه وعلى الثاني قد تعلق به التكليف اطلاقا كان او مشروطا لوجود المشكوك الشرطية للوجوب في زمان التعلق ولم يأت به وحينئذ ان لم يكن شرطا
للواجب وصحته فيجب اتيانه بدون المشكوك لعدم كونه شرطا بل شرطا للوجوب ويكفي تحققه في زمان يمكن ايجاد الحج ومع [illegible] بعده مطلقا سواء بقي الاستطاعة الشرعية
ام لا لانه يأتي بالمأمور به ولا يثبت بالاطلاق الوجوب لاجماع صح مع ذلك معلوم الشرطية كيف بالمشكوك لا يحتاج الى الاستصحاب للقطع ببقاء التكليف ولاطلاق الدليل وان
كانت صحته مشروطة به ولو بات عن المكلف حتى ارتفع فيجب عليه تحصيله ان امكن واتيان الواجب معه من حيث كونه شرطا للصحة للواجب لا من حيث كونه شرطا للوجوب وان لم يمكنه
تحصيله واتيانه معه فيه يرتفع التكليف اصلا وقتا وخارجا لان اتيانه بدون الشرط غير صحيح ومعه غير ممكن والتكليف بهما باطل وان كان انتفائه بسوء اختياره لان الامتناع بالاختيار
ينافيه صدقا كالحج ولا يجري الاستصحاب لان جهة المكلف به كانت مشروطة به وقد ارتفع مع عدم امكان تحصيله فلا يكون مكلفا لعدم امكان موضوعه وان علم كونه معذبا
كالعلم بوجوب تقليد الاعلم مع الشك في انه مشروط بالعلم والاجتهاد الفعلي او مطلق فيجب المحصل وكالعلم بشرطية الوضوء للصلوة مع الشك في ان شرطيته لها مشروط بوجود
الماء او مطلق والحق فيه فيما كان الدليل الدال عليه وعلى ذي المقدمة لبيا كالاجماع او اللفظ المجمل فالاصل عدم الاطلاق المقتضي لوجوب الفحص الموجب لفساد الصلوة لان
الاشتغال بالصلوة ثابت ومع الفحص وتحصيل الماء والوضوء وتقليد الاعلم يحصل القطع بالامتثال بخلاف غيره وكذا فيما كان الدليل الدال عليهما لفظا كقوله يجب تقليد
الاعلم والصلوة لما ذكرنا ولكون الامر حقيقة في الاطلاق لما مر وكذا فيما كان الدليل على كل منهما لفظا كقوله اقيموا الصلوة لان اطلاق الامر بالصلوة يقتضي عدم اشتراطه
بتقليد الاعلم والقدر المتيقن الخروج هو صورة العلم بالاعلم ومع عدم العلم اطلاقه يقتضي عدم اشتراطه واطلاق الوضوء يقتضي كونه قيدا لها مطلقا والثاني مقدم لا حجية
وقلة موارده وعلى المنع يتساقطان ويكون الاصل الاشتغال سليما عن المعارض نعم فيما كان الدليل على ذي المقدمة لفظا وعلى المقدمة لبيا فالاصل عدم الاشتراط لتقدم
ظهور اطلاق الامر بذي المقدمة على اصالة الاشتغال فقد برهان كان مشكوكا في انه نفسي او مقدمي فان كان الدليل عليه وعلى ذي المقدمة لبيا فالاصل الفقاهتي المقدمية لان
الحكم بالنفسية يستلزم تعدد التكاليف والعقاب على تركه وترك ما يحتمل مقدميته هنا له بخلاف الحكم بالغيرية وكذا يستلزم الحكم بصحة ما يحتمل كون هنا مقدميا له على
فرض ترك المشكوك فيه فاصالة البرائة من تعدد العقاب في الاول واصالة الاشتغال في الثاني تقتضيان المقدمية ويجري فيه ما سبق في الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه
في الواجب المقدمي من تمام الاتي بعض الموارد كما لو ترك الفرد [illegible] عن ايجادها يحتمل كونه ذي المقدمة مع المقدمة على ما يحتمل كونه وجوبه مقدميا لاستصحاب بقاء وجوبه فهو
موافق للنفسية ويقدم على الاصلين لان الامر لا يصح ان يقال انه ليس بواجب [illegible] وان صح ان يقال انه ليس نفسا واجبة ولصحة الوجوب المقدمي في سلب العموم كقوله العطاء [illegible] انما
يمنى في الواجب اي واجب كان ولكن لفظ الامر المطلق الغير المقيد كقوله لامر لنا ويجب عليك او افعل هذا حقيقة في النفسي للتبادر ولصحة سلبه عن الوجوب التعلقي

المشكوك بعد

شيء آخر بانه لغيره الحاجة لاجل الغير والمتقدم على الثاني الغير القادر بما يحتمل كون هذا غير ارادة التعارض والتضرر لو قال بعد الرابع بهذا الوجه عليك ان لم تتمكن من اتيانه

فلان بما يحتمل كونه هنا مقدميا او نفسيا لو ذكر الانكون دلالة الامر على النفسية من باب الاطلاق وبطلان القول بالاعم لان على فرض الاعم وان كان لفظا مطلقا فيهما او في

احدهما فقد يصار الى معنى الوجوب المامور به وصفة الامر الاعم الاعم مع قطع النظر من كون الحاكم به اللبيب العقل او الاجماع او اللفظ اعم من الوجوب النفسي والمقدمي لامكان الامر

الاشتراك المعنوي لصحة التقسيم ولعدم صحة سلب الوجوب عن الوجوب المقدمي والامر الاعم تكون دلالته على النفسية من باب الاطلاق والحقيقة واستعمال الاطلاق في

فرد به يكون المستفاد من الامر كونه مطلوبا سواء كان لاجل الامر الغير ومن عدم ذكر الامر الغير ينتقل الى احد فرديه اعني النفسية تقييدا بقرينة عدم ذكر الغير فلا يكون

صرفا او مجازا اطلاقا استعمل في الغيري فاستعمال في احد فرديه تقييد بقرينة ذكر الغير ويظهر الثمرة فيما تعدد النفسي وتردد بين الاستحباب النفسي والواجب الغيري فعلى الثاني الحمل على

الواجب الغيري اولى لكونه تقييدا والاستحباب مجاز بخلافه على الاول لانه مجاز لان في الاستحباب يلزم صرف المنع من النقيض وفي الواجب الغيري يلزم صرفه عن المطلوبية لذاته

والمقول بان في الواجب الغيري يتصرف بصرفه عدم توقف الوجوب المفهوم على الامر الغير في الاستحباب اولى مدفوع بانه يتصرف فيه وانما هو صرفه على المطلوبية لذاته وهو واحد وان

ترتب عليه شيئان مع انه اعتباري في المناط هو الاثر بحسب العرف وهو الواجب الغيري ومما ذكرنا ظهر انه مع عدم ذكر الغير والقرينة يجب حمله على النفسية اما على فرض المجاز في

المستعمل في واضح واما على فرض كونه فرد المطلق فلان تبادر النفسي عدم ذكر الغير قرينة معينة للارادة فيراد منه اعني النفسية وتحققها وهو مقدم على الاصلين اعني الاشتغال اللفظي

البراءة لكونه اجتهاديا وكذا فيما كان الدليل عليه على ما يحتمل كون هذا غير الرالفظ التوافق للفظين في اقتضاء النفسية وكذا فيما كان هذا لبا والاخر لفظا **الثاني** في الاصل

اللفظي في الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه مع كون الدليل عليه لفظا ويقع الكلام فيه في مقامات **الاول** في ان لفظ الامر اعني الهيئة حقيقة في الاطلاق

ومجاز في الاشتراط كما ذهب اليه المشهور او مشترك بين الاطلاق والاشتراط معنى او لفظا والاخير هو لازم بعض منهم مقال العلم الهدى حيث قال الوجوب يتخير بالتكاليف

المطلقة ولا عقاب فيما لم يكن المقدمة موجودة ولا يجب السعي الى تحصيلها لاحتمال الاشتراط ولا يدل على تعيينه كما زعم بعض في نسبة كون الامر عنده حقيقة في الاشتراط فقط

خطاء لان الاصل اللفظي عند الاشتراك الاشتراك المعنوي لا ينافيه ما ذكره لان مع عدم القرينة يحتمل الاشتراط وحيث شك فاصل البراءة يقتضي عدم وجوبه وعدم وجوب

السعي في تحصيل مقدمته والحق انه حقيقة في الاطلاق للتبادر فان المتبادر من قوله اشتر اللحم والخبز وامثالهما هو وجوبه من غير توقفه على شيء آخر ولذم العقلاء من

استفهم بانه مشروط او مطلق ومن تركه معتذرا بان كان مجملا بين الاشتراط والاطلاق ولصحة سلبه عن الوجوب المعلق على شيء يحتمل تحققه وعدمه في زمان علمه

الشرط بانه ليس بمشروط وعدم صحة السلب مع وجود الشرط انما هو لتنجز الوجوب حينئذ وخروجه عن الشرطية ومساواته للمطلق في التنجز وصحة استعماله بعد ذكر الشرط مع انه في

معنى الوجوب في الامر والكلام في لفظ الامر الغير المعين اما معنى الوجوب الامر والكلام في لفظ الامر الغير المعين واما معنى الوجوب فهو قائم بكل طلب مع عدم الرضا بالترك

على الاشتراك اللفظي هو الاصل في الاستعمال وعدم تعدد الوضع بغير قرينة واما الاشتراك المعنوي فيمكن استدلاله بالاصل وصحة التقسيم عدم صحة سلب الوجوب عنه بانه

لا يجب الحج مثلا وصحة استعمال الواجب فيه بانه من الواجبات ودخوله في الشرع كما عرفت لكنه فاسد لان ما ذكره يصح بالنسبة الى معنى الوجوب مدلول كلام لفظ الامر

الغير المقيد وكلامنا فيه وفيه لا يصح ما ذكره لعدم صحة تقسيم الامر الغير المقيد الى المطلق والمشروط وصحة سلب المشروط عنه بانه ليس مشروطا وسلب الوجوب عن الامر المعلق

على شيء يحتمل تحققه وعدمه في حال عدمه وعدم دخوله في الكلي في حال عدم الشرط وفيما شك في تحققه واستعمال الواجب عليه انما هو في مقام الاجمال مع انه لا يثبت به

كون اللفظ المطلق حقيقة فيه على ان الاشتراك المعنوي موقوف على الاستعمال في الجامع تبادر الجامع لان الاجمال والتوقف ولزوم الاستفهام وعدم صحة السلب وقد

عرفت خلافه **الثاني** فيما يتفرع على ذلك من استدلال المتكلمين على وجوب نصب الامام على الرعية ورد السيد عنه والجواب عن الاستدلال والرد معا اما الاول فاستدل المعتزلة

عليه بمقدمات اربعة الاولى ان الشارع قد امر باقامة الحدود بقوله تعالى فاجلدوا واقطعوا ايديهما والسارق والسارقة والزانية والزاني الخ ومن يتعد حدود الله الخ الثانية ان

الاقامة موقوفة على الامام ونشاخص وان الاختلال النظم لان اقامته من الغير ومن اي شخص اما ان يكون موقوفا على ثبوته عند البينة او بعلم والاول وظيفة الامام ونائبه

والثاني يلزم كل من ادعى علمه بموجب الحد جواز اقامته مع عدم جواز سعيه فاغلب الاشخاص يقيم على غيره الحد عداوة بقضيتها مدعيا علمه مع ان صحته من غيره محل الشك واصل

الاشتغال ينفيه فيكون الامام والشاخص مقدمة الاقامة **الثالث** انه لا يكون مقدمة للوجوب لكون الامر حقيقة في الاطلاق ومجازا في الاشتراط فيختص بذلك

كون الامام من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط **الرابع** ان بعد ثبوت كون الامام والشاخص مقدمة للواجب لا الوجوب فيجب تحصيله لو لم يكن موجودا وح فان كان

موجودا فيتم الحد وان لم يكن موجودا يجب نصبه على الرعية لاقامة الحد الامتثال بالواجب اما الثاني فخطاب السيد بان الامر يرد في الشرع على ضربين ضرب منه مطلق

يجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء وضرب منه مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ولا يجب فيه تحصيل المقدمات ومع عدم القرينة كيف يجعله من الاول

بل يجعله قابلا لكل منهما وعند ذلك يبطل الاستدلال لان المقام يجوز ان يكون وجوب اقامة الحد مشروطا بوجود الامام فمع عدمه لا يجب واما الثالث فهو الجواب عن جواب السيد

فيما مر من كون الامر حقيقة في الاطلاق ومجازا في المشروط كما هو مذهب المشهور واما عن الاستدلال فبان الامر كما هو حقيقة في الاطلاق بالنسبة الى الوجوب فكذا حقيقة

في الاطلاق بالنسبة الى الواجب كما سيجيء بيانه مع كون الخطاب ظاهرا في وجوب مباشرة من له الخطاب لا في صحته من اي مكلف كان من دون تقييده بالامام وغيره حتى يثبت

التقييد فح فالعمل بالاطلاقين لو لم يكن مخالفا للدليل عقليا او شرعيا يجب العمل به ولو كان مخالفا الدليل اقوى موجبا للفساد يجب صرف احد الاطلاقين فكما يمكن تقييد

الواجب حتى يتم الاستدلال يمكن تقييد الوجوب حتى يتفرع الوجوب ح فلا وجه لكون مجملا فلا يصح الاستدلال مسلما كون الصارف معينا للصرف في اطلاق الواجب وتوقف

صحته على الامام دون الوجوب لكنه لم يتعين بالشاخص المنصوب منا بل يتوقف على شاخص هو محل مع وجود المتيقن ومعه يجب الاقتصار على المتيقن من باب لزوم تحصيل

القطع بالامتثال والقدر المتيقن هو العالم بالاحكام الالهية والجامع للصفات القدسية وهو الامام والنائب الخاص او العام بقوله ع من عرف شيئا من احكامنا فاجعلوه

بينكم حاكما وغيره وهو في حد ذاته منصوص بالادلة ولا يحتاج الى نصبنا اياه ولو اختلف في العالم الجامع فهو اختلاف في الصغرى **الثالث** في ان ما نسب الى علم الهدى

ثالثها وكالاجل به

الغير المعتمد ح

وكلام العلماء في تعيين مراتب تحصيل الحاكم والقضاة والفتوى والتكليف بهم من ضرورة

محامد

من انه فصل في المقدمة بين السبب وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني فخطاء توضيحه انه في جواب استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الله تعالى وغيره بان الامام
مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجب قال والحق في ذلك التفصيل بانه ان كان سببا فيجب والا فلا يجب لان الامر لا يعقل من مجرد الامر به وجوب مقدمته وانما
اراده منفصل وليس كذلك لانه لما كان قايلا بان الامر مشترك بين الاطلاق والاشتراط فمع فقد القرينة يحتاج الى القرينة ولو كانت المقدمة سببا فتكون قرينة على كون
الامر مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان كونه مشروطا لانه لو كان مشروطا فالامر بالمسبب يكون بعد وجود السبب والا لم يكن مشروطا وهو امر بتحصيل الحاصل لان
السبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب والا لم يكن سببا وبعد وجود المسبب والا لم يكن سببا وبعد وجوده فطلبه طلب لتحصيل الحاصل وهو محال فيتعين كون
الامر بالنسبة اليه مطلقا فيتعلق الامر بالمسبب عند عدم السبب فيجب على المكلف تحصيل مقدمة لوجوب المسبب بخلاف ما لو كانت المقدمة غير سبب كالامام بالنسبة الى
اقامة الحدود لانه لا يلزم من وجودها وجود ذي المقدمة فيجوز الامر به بعد وجوده كما يجوز عند عدمه فلا يكون الامر به على فرض كونه مشروطا بعد وجود الشرط طلبا لتحصيل الحاصل
فيجتمع مع الاطلاق والاشتراط معا ويكون مجملا ولا يثبت وجوبه لعدم العلم بكونه مقدمة للواجب المطلق فالنزاع انما هو في الصغرى بانه على فرض كونه سببا يتعين
الاطلاق ويجب مقدمته وعلى فرض غيره لا يتعين الاطلاق حتى يثبت وجوب مقدمته ولا يكون نزاعه في الكبرى بانه سلم الاطلاق وكون المقدمة مقدمة للواجب المطلق
ومنع وجوبها والدليل على ذلك انه قال بعد ذلك بان الامر في عرف الشرع على ضربين ضرب منه مطلق فيجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء
ولم يفصل فيه بين السبب وغيره وضرب منه مقيد لا يجب فيه تحصيل مقدمته كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ومع كونه كذلك كيف يجعله قسما واحدا اي الاطلاق فيه
يجب مقدمته على انه لو كان النزاع في الكبرى اعني تسليم الاطلاق ومنع وجوب المقدمة الغير السببية فانما يمكنه نفي الوجوب الشرعي او الدلالة اللفظية لا العقلية
اعني اللابدية لعدم الانفكاك عقلا ومعه لا يكون جوابا عن المعتزلة لان استدلالهم لا يكون موقوفا على الوجوب الشرعي اللفظي بل يكفي العقلي اعني اللابدية
العقلية وهي مما لا يمكن انكارها مطلقا سببا كانت او غيره **الرابع** في الشك في اطلاق الواجب واشتراطه مع كون الدليل لبيا وذلك كالاجماع في وجوب الصلوة مع الشك
في ان صحتها مشروطة بالستر ام لا والحق فيه الاشتراط مطلقا سواء كان الواجب معينا او غيره او مشكوكا لما في اصالة البرائة من وجوب الاحتياط في ماهيات العبادات في الشك به
والاقل والاكثر الارتباطيين واجمال البرائة مع الستر يحصل القطع بالامتثال بخلافه بدونه مشكوك واصالة الاشتغال يقتضي الاول بخلاف القول بالبرائة فان مقتضاه كون
الاصل فيه الاطلاق وصحته بدون المشكوك فيه **الخامس** الصواب مع كون الدليل لفظيا والحق فيه الاطلاق مطلقا لان الاطلاق يقتضي صحة اتيان ما تعلق
به من حيث هو اعني موضوعه من الخبز والماء وامثالهما وقوله ايتني خبزا يقتضي ايجاده من حيث هو من دون تقييد بحال وزمان وهكذا حتى يثبت الدليل على التقييد
حيث شك فالاصل عدمه ومنه الصلوة على مذهب الاعمى لان اقيموا الصلوة يقتضي صحتها مطلقا من غير تقييدها بالستر مثلا سواء كان مع الستر ام لا وتمام الكلام
من كون تركه هنا وافعل هذا ويجب عليك حقيقة في اطلاق الوجوب مجاز في استعمالها في الوجوب المشروط يظهر مجازيته في الواجب الكفائي لكون وجوبه مشروطا
بعدم اتيان غير هذا المكلف وكذا مجازيته في الواجب التخييري لكون وجوبه مشروطا بعدم اتيان غير هذا المكلف به وكذا مجازيته في الواجب المقدمي باقسامه لكن وجوبه
مشروطا بوجوب ذيها والمقدمة علة لايجاد ذيها وكذا في مجازيته في اشتراط الواجب بمعنى استعماله في الواجب بمعنى استعماله في المقيد لكن في الاخير مجاز تقييدي وفي غيره مجاز
غير تقييدي **المقدمة الثالثة** المقدمة قد يعلم كونها تعبدية محضة كالصلوة وقد يعلم كونها توصلية صرفة كغسل الثوب وقد يعلم كونها تعبدية وتوصلية اما
ارتباطية بمعنى توقف جهة توصليتها على جهة تعبديتها كالوضوء والغسل والتيمم او غير ارتباطية بمعنى عدم التوقف على ما ترك كالنكاح وسائر المعاملات بقصد القربة
والمستحب وقد تكون مشكوكة والاصل فيها هنا التعبد لان مع مباشرة من له الخطاب وقصد التقرب في الاتيان على وجه المباح يوجب القطع بالامتثال بعد
واصالة الاشتغال تقتضي الاول والاصل اللفظي ظاهر في المباشرة ونفي اشتراط التقرب في الاباحة فعلى الاول موافق للتعبد وفي الاخير موافق للتوصل ومع عدم تمكن
اجماع مركب في البين فيعمل بمقتضى اللفظ والا فيصرف دلالته على نفي الاشتراط من التقرب في الاباحة لانه يقتضي صرف الامر من المباشرة الى الاعم مجازا والاول اولى
ويكون موافقا للاصل العقلي فهو ح ولو سلم عدم الترجيح فهما متساويان ويرجع الى الاصل ومقتضاه التعبد كما يجيء واما القاعدة الشرعية فالحق انها موجودة
وتقتضي التعبدية وهي مستفادة من بعض الايات كقوله تعالى وما امروا الخ وبعض الاخبار كقولهم لا عمل الا بالنية على وجه سيجيء توضيح دلالة الاية ونفي الايجاب الوارد
عليها في بحث النهي في العبادات **المقدمة الرابعة** الكلام هنا في مقدمة الواجب المطلق بالمعنى الاعم الشامل للحرمة اعني ما يتوقف الواجب او ترك الحرام عليهما او
صحتهما عليها لا وجوبه فلا ربط بمقدمة الجنس ومقدمة الكتابة وغيرها كما لا اشكال في عدم وجوب مقدمة الوجوب والا لم تكن مقدمة للوجوب هو خلف ثم انها تنقسم
المشتهرين وعلى اي من التحقق والصحة والعلم اما ان يكون التوقف عقليا او شرعيا كما مر او عاديا كنصب السلم وطي المسافة كالحج وعلى اي منها قد تكون غايتها سببا كالانفراد
بالنسبة الى الكليات او مقتضيا او شرطا او مانعا كنصب السلم للصعود والنظر لتحصيل العلم وقد تكون داخلية من الجزء وكذا وغيرها الشرط كالعلم والمانع والسبب عند
الحكماء مرادف للعلة التامة وهو ما يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه لذا تردد القيد في الاول لئلا يخرج السبب الذي قرن به وجود المانع كوجود الحائل
وفي الثاني لئلا يخرج به السبب الذي اذا انعدم قام مقامه سبب آخر كالغسل والتيمم والجزء ما يتقوم به الشيء والشرط ما لوجوده مدخلية له مع كون القيد خارجا والمانع
ما لعدمه مدخلية داخليا كان كالتكلم بحرفين فصاعدا او خارجيا كالظالم الذي يمنع اتيان الصلوة وفي اصطلاح الفقهاء يطلقون السبب على المقتضي اعني العلة الناقصة
من الجزء والركن والشرط والمانع والمركب من بعضها وقد يطلق على العلامة كدلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة وقيل انه سبب لجواز الدخول في الصلوة وعند
الاصوليين حقيقة في القدر الجامع بين السبب المقتضي والعلامة للاصل ولعدم صحة سلبه عن العلامة والمقتضي القدر الجامع ما يكشف عن شيء آخر وجودا او عدما والجزء
عندهم هو ما يتقوم به الشيء ركنا كان او غير ركن والشرط بالمعنى الاخص عندنا ما يكون لوجوده مدخلية للشيء والمانع ما يكون لعدمه مدخلية للشيء والشرط بالمعنى الاعم
الشامل للمانع ما يكون له مدخلية للشيء وجودا او عدما وعلى اي منها قد تكون مما تعلق به امر الشارع كالوضوء ام لا كالارادة بالنسبة الى الكليات وعلى اي منها
قد تكون مقدورة اعني في زمان يمكن ايجادها وايجاد ذيها في ظرفهما سواء كان ظرفها بوقت متصل تعلق الخطاب او بعده كالامر في الزوال بايجاد الصبح في الليل

تكون غير مقدورة والثاني قد تكون مع بقاء الاختيار كالكفار فانهم غير قادرين في حال الكفر على اتيان العبادات الصحيحة لاشتراط صحتها بالايمان لكن الاختيار لم يزل لتمكنهم من تبديل الكفر بالايمان وقد تكون مع سلب الاختيار وهو اما ان تكون عدم القدرة منه ناشيا عن الخارج كدخوله في ملك الغير جهلا وادخال الذكر في فرج المراة شبهة بزوجية واما ان تكون ناشية من سوء اختياره كالدخول المذكور عمدا وعلى الثاني منها اما ان تكون مقدمة في نفس الامر مع عدم علم المكلف بمقدميته واما ان تكون مع العلم بكونه مقدمة او تكون معتقدا بمقدميته مع عدم كونه مقدمة في الواقع كالمعتقد بضيق الوقت ثم بان خلافه ولا اشكال في عدم وجوب المقدمة الغير المقدورة فيما سلب عنه الاختيار مع كون سلبه غير ناش من سوء اختياره لبطلان التكليف بما لا يطاق وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الامر بذي المقدمة كالاطفال قبل البلوغ وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة المغفول عنها مع جهل المكلف بها او اعتقاده بعدم مقدميتها او عدم الالتفات بها لبطلان التكليف بما لا يطاق لان النزاع في وجوبها انما هو في العقاب على العدم او ترتبه في زمان ترك المقدمة لا في جهة التقصير والقصور واما المعتقد دونها الواقعية او مع الواقعية بجميع اقسامها من التحقق والتقصير والعلم الى اخر ما ذكرنا دون ما اخرجناه فداخل في النزاع لاشتراك الادلة نفيا واثباتا وكذا لا اشكال في دخول المقدمات المقدورة حال عدمها سواء كان باختياره العدم مع بقاء الاختيار او القدرة على التبديل كالكفار المكلف بالايمان او لا يكون باختياره بل كان حال عدمها مع القدرة على الايجاد والاشكال انما هو في المقدمة الغير المقدورة مع سلب قدرته عنه ناشيا عن سوء اختياره من انه داخل في النزاع ام لا وهو موقوف على تحقيق مسئلة اخرى وهي ان الامتناع بالاختيار والايجاب بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا وبعض الكلام ان المكلف في حد ذاته قادر على ايجاد المامور به وتركه وكذا المنهي عنه لكنه قد يختار فعل المقدمات حتى ينتهي الى الجزء الاخير للعلة التامة ويتعين في حقه الوجود ومنه وجود الحرام ولا قدرة له على تركه كالدخول في ملك الغير عدوانا فانه ما دام غاصب كذا ... كذلك بقاء غير قادر على ترك المنهي عنه وقد يتعين العدم باختياره بتفويت المقدمة فصاعدا ومنه ترك الواجب كتارك طي المسافة في وقت لا يمكنه ... ولا يكون قادرا على ايجاده كالواجد للماء بعد الوقت مع قطعه بعدم ... والاول يسمى بالايجاب بالاختيار والثاني بالامتناع بالاختيار وقد يسمى الاول بالثاني وبالعكس مسامحة ولا مشاحة فيه بعد تحقيقه ويقع البحث في مقامات **الاول** في الاول واختلفوا فيه فقال بعض بانه لا ينافي الاختيار بمعنى انه وان كان غير قادر لكن حكمه حكم المختار فكما ان القادر مكلف بترك الغصب فكذا ذلك ونسب ذلك الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء في مسئلة الدخول في ملك الغير غصبا بانه مامور بالخروج ومنهي عنه وهو الظاهر من المحقق الخوانساري والمحقق القمي في رسالته الا ان المشهور في وجوب المقدمة نقضا ثم حله باعتبارهما بقاء التكليف بما ترك المقدمة وسلب القدرة عنه بانه لا قبح فيه لكون عدم القدرة مسببا عن سوء اختياره وقال البعض بانه ينافي الاختيار بمعنى انه حكمه حكم المضطر فكما ان المضطر الغير المسبب سوء اختياره لا يكون مكلفا بما لا قدرة له فيه لبطلان التكليف بما لا يطاق فكذا ذلك منهم الحاجبي يحكم في مسئلة الدخول في الغصب عليه بانه مامور بالخروج ولا يكون منهيا عنه وهو لا ينافي صدوره ... ونسب للتالي الامام فخر الرازي في مسئلة الدخول فحكم بانه مامور بالخروج وعاص لكونه يتعلق به النهي وهو مذهب القائلين بترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة وهو المتبين من العلامة كما استدلوا بانه لو لم يجب الخ كما تقدم في ... ثم **الثاني** في الثمرة وهي كثيرة من اول الفقه الى اخره فنذكر بعضها منها المرتد الفطري فاجمعوا على كونه مامورا بالتوبة والايمان واختلفوا في قبولها منه فمن قال بانه لا ينافي الاختيار قال بعدم قبول توبته واستحقاقه العقاب سواء تاب او لم يتب فهو مكلف بالتوبة مع عدم قبولها منه لو تاب ومن قال بانه ينافي الاختيار قال بقبول توبته والا يلزم كونه مكلفا بغير المقدور وهو باطل ومنها الدخول في ملك الغير عدوانا فامور بالخروج اجماعا وعقلا لكونه اقل المحذورات في التخلص من الغصب فمن قال بانه لا ينافي قال منهي ايضا عن الخروج ومن قال بانه ينافي الاختيار قال بانه غير منهي ومنها الدخول في الصلوة في ملك الغصب في سعة الوقت مامورا بالخروج لكونه حق الناس فهل هو مامور بالاتمام ايضا مع الخروج ومنهي عنه ايضا او لا فعلى القول بعدم المنافات يلزم الثاني ومنها مقطوع اليد بسوء اختياره فعلى القول بالمنافات يكون مامورا بغسل باقي اعضائه لو بدله وصحت الصلوة منه وعلى القول بعدم المنافات يكون مامورا بالوضوء الشرطي ويلزم منه فساد الصلوة معه ما دام العمر لعدم امكان غسل جميع اعضائه ويلزمه ايضا ترتب العقوبات على حسب تركه صلوته ... ومنها وجوب المقدمة على ما اشرنا ... استحقاق العقوبة على ترك المامور به وحصول الفسق في زمان ترك المقدمة على فرض القول بانه ينافي لانه بعد تركها كالترك لطي المسافة للحج وخروجه عن القدرة يقول باعتلاء الطلب وعدم التكليف ولو لم يقل بالعقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب في تاخر الاستحقاق وترتبه في زمان الحج على القول بانه لا ينافي لانه يقول ببقاء التكليف في زمان الحج ومع الفسق فيه حقيقة استحق العقاب فلو قدم يستلزم تقدم المعلول على العلة او كون ترك الواجب الواحد موجبا لاستحقاق العقوبتين وسيجي توضيحه والنزاع بينهم معنوي لان القائل بوجوب المقدمة استدل بانها لو لم تكن واجبة فبعد اختيار تركها وسلب القدرة عنه فاما ان يكون مكلفا باتيان الحج في ايام الحج او لا والاول تكليف بما لا يطاق لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار والثاني خروج للواجب عن كونه واجبا فالمقدم مثله فتكون واجبة وكان تركها موجبة للعقاب والمجيب اختار الشق الاول ويقول بانه مكلف لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو قائل بترتب العقوبة والاستحقاق في ايام الحج وعدم القدرة وهو موقوف على تكليفه فان كان هو التكليف في زمان القدرة يلزم تخلف المعلول عن العلة كما سيجي في الاستدلال فلا بد من قوله بكونه مكلفا في زمان عدم القدرة كما هو صريح كلامه بخلاف القول المقابل فانه يسلب التكليف وترتب الاستحقاق في ايام الحج ويثبته في زمان سلب القدرة والترك الاختياري ومنها انهم اجمعوا على كون المرتد الفطري مكلفا بالتوبة والايمان مع انهم اختلفوا وقال بعضهم بعدم قبول توبته وان كان مسئلة للتكليف بغير المقدور لان الامتناع بالاختيار وقال بعضهم بقبولها منه والا لزم التكليف بما لا يطاق وان كان ناشيا من سوء اختياره لانه ينافي الاختيار فلا وجه للقول بكون النزاع لفظيا بكون مراد القائل بالمنافات المنافات من حيث الصدور ومراد القائل بعدم المنافات من حيث الاستحقاق والاثم وبذلك يندفع عليه اشكال وهو انهم اجمعوا على كون الكفار مكلفين بالفروع ايضا وقد اجمعوا على ان الاسلام يجب ما قبله وبانه الاجماع على كونهم مكلفين بغير المقدور لان القضاء غير مقدور في حقهم لانهم في حال الكفر غير قادرين لاتيانه صحيحا وكذا في حال الاسلام لكونه جابا وواضعا الوجوب وامره في حقهم وحيث لا امر فالقدرة على اتيانه لانها صحيحة موقوفة على الامر والاختلاف في المسئلة موجب للاختلاف هنا بكون القائلين بالمنافات قائلين هنا بعدم كونهم مكلفين بالقضاء او القول بكون الاسلام غير جاب ودافع لتكليف القضاء بل رافع للاثم المترتب عليه في زمان الاداء والكفر لا وجوب القضاء بل هو لازم مقالتهم بالمنافات الشامل له لعدم منافاته لتوقفه على صدق الفوت

الاول وعلى القول بالمنافات بانه مع

كالاثم

للاثم وهو خلاف اجماعهم ظاهرا لان عدم وجوب القضاء في حقهم بعد الاسلام اجماعي ظاهرا وما قيل انه انما يناسب القول بعدم المنافات انما هو على القول بان الاثم لا بد
من بقاء التكليف وهو غير معتقد كما مر لان غاية القدرة على سلب الكفر والاسلام وهو خطاب له نعم يمكن توجيه القول بالمنافات ورفع الاشكال بان القدرة على
التبديل كاف للتكليف بالعبادات ومنه القضاء والمقصود منه ترتب العقوبة على تركه لو استمر الكفر فهو نظير [illegible] من احتياط الاسلام [illegible] بحيث الخطاب
لو اختار الاسلام والقدرة اعم من ان تكون بالذات او بالواسطة [illegible] فلا يكون التكليف بالقضاء لغوا **الثالث** في اشكال وحله وهو انه على القول
بالمنافات يلزم القول بنفي التكليف في زمان الحج مثلا بعد ترك المقدمة واستناد القدرة ويلزم القول بوجوب المقدمة بتقدم استحقاق العقاب في زمان ترك
المقدمة لاجل ترك ذيها كما يستدلون على وجوب المقدمة [illegible] فجاز تركه مع عدم العقاب في بعد الترك [illegible] سلب القدرة اما ان يكون التكليف باقيا
او لا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب لانه لم يقل بالعقاب في زمان ترك المقدمة لقوله بعدم وجوبها لان زمان ذي المقدمة
لانه لا بد من بقاء التكليف في تكليفها في زمان الحج والمفروض انه لا يقول به لانه القائل بالمنافات او في زمان ترك المقدمة فيلزم تأخر المعلول عن العلة الا ان [illegible] التكليف
والتكليف فكان في زمان القدرة اعني المقدمة والاستحقاق انما يحصل في زمان الحج وكذا العكس لان القائل بوجوب المقدمة بهذا المعنى يلزم القول بنفي التكليف بعد تركها
والقول بالمنافات وعدم الاستحقاق بعده لانه لو قال بعد سلب القدرة ببقاء التكليف اما ان يكون لاجل الثواب او العقاب [illegible] والاول [illegible] لعدم امكان اتيانه
بعد الترك وكذا الثاني والا يلزم ان يكون [illegible] المامور به الواحد موجبا لاستحقاقين والعلة الواحدة موجبة لمعلولين وكذا الثالث لبطلان [illegible] وكذا القول بعدم
وجوب المقدمة يلزم القول بعدم المنافاة وبقاء التكليف وتحقق الاستحقاق في زمان ترك المامور به والا يلزم القول بخروج الواجب عن الوجوب [illegible] الا ان المشهور
باختيار [illegible] التكليف [illegible] ان الامتناع بالاختيار لا ينافيه وكذا العكس لان القائل ببقاء التكليف وعدم المنافاة يلزم القول بعدم الاستحقاق في زمان ترك المقدمة الا
يلزم تقدم المعلول على العلة [illegible] ظهر ان اثبات وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على اثبات المنافات لانه لو قلنا بعدم المنافات في التكليف [illegible] العقاب يترتب في
زمان الحج فلا يثبت به وجوب المقدمة واثبات المنافات ايضا موقوف على وجوب المقدمة لانه لو لم يكن واجبا [illegible] بعدم المنافاة وبقاء التكليف لئلا يلزم خروج الواجب
عن الوجوب وهو دور وكذا اثبات عدم وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على عدم المنافات لانه لو كان منافيا والتكليف مرتفعا فلم يكن له عقاب بعد ترك المقدمة
ولو لم تكن المقدمة واجبة فلا يكون له عقاب في زمان ترك المقدمة ويلزم خروج الواجب عن الوجوب كذا اصل المنافات موقوف على عدم وجوب المقدمة لانه لو كان
واجبا فيلزم ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة ولا فائدة لبقاء التكليف بعده لعدم الثواب لعدم امكانه وكذا العقاب لبطلان كون المخالفة الواحدة موجبا للعقابين
والحل انهما معلولان لعلتين لان زمان الملزوم واحد هو بناء العقلاء والعرف بان بعد تعلق الخطاب لو ترك المكلف المقدمة وسلب القدرة عنه [illegible]
على استحقاق العقاب في المدة ونسبته [illegible] في زمان ترك المقدمة وسلب القدرة عنه او في زمان عدم امكان اتيان المامور به فعلى الاول تثبت وجوب
المقدمة ورفع التكليف بعده وعلى الثاني يثبت عدم وجوبها وبقاء التكليف فحقيقة النزاع بين القول بالمنافات والقول بعدمها هو في تقدم الاستحقاق و
تأخره لا في شيء آخر **الرابع** في الاصل وهو مع القول بعدم المنافاة لان القائل بالمنافاة يلزم القول بدفع التكليف الثابت في السابق والاصل بقاؤه وكذا يلزم القول
وعدمه [illegible]
بتقدم الاستحقاق والفسق والاصل تأخره وبقائه على الحالة السابقة من العدالة لو فرضناه وكذا القول بالمنافات يلزم القول بتقييد الاطلاقات وتخصيص العمومات
الدالة على ثبوت التكاليف كقوله فاغسلوا وجوهكم لانه شامل للقادر وغيره الناشئ [illegible] من عدم خروج غير القادر الناشي من سوء اختياره والاصل عدم خروج
غيره ويمكن الاستدلال للقول بعدم المنافات ايضا مضافا الى الاصول بما ذكره المحقق الخوانساري في النقض على استدلال المشهور على وجوب المقدمة [illegible] لو لم
يجز التكليف في هذا القسم بعد سلب القدرة بسوء اختياره يلزم ان لا يصح العقاب على فعل الحرام ايضا [illegible] الشرايع [illegible] في موضعه
كلا من طرفي الممكن ما لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع فالترك ما لم يمتنع الفعل لم يتحقق والفعل ما لم يمتنع الترك لم [illegible] على الاصلين من بناء الترجيح بلا
مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد [illegible] الشيء ما لم يكن تركه ممتنعا لم يوجد وبعد صيرورة تركه ممتنعا وخارجا عن الامكان معناه يجب الفعل وكذا ما لم يمتنع الفعل لم
[illegible] فما دام امكان الفعل ببقاء الوقت وامكان اتيانه لم يكن تركه [illegible] وبعد خروجه عن امكان الاتيان يكون معناه امتناعه فما لم يمتنع الفعل لم يكن تركه [illegible] التكليف
[illegible] استحقاق العقاب اما ان يكون على الترك في زمان الامكان او في زمان الامتناع والاول باطل لعدم كونه [illegible] اما ان يكون [illegible] الامر و
او لا والثاني باطل لبطلان [illegible] المعلول عن العلة والاول اما ان يكون بالامر والتكليف في زمان الامكان قبل ترك المقدمة او يكون [illegible] في زمان الامتناع والاول باطل
للزوم تأخر المعلول عن العلة والثاني هو المطلوب فثبت الامر والتكليف الموجب لاستحقاق العقاب في زمان الامتناع فثبت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والتكليف
وح يكون مامورا ومكلفا الى زمان المامور به حقيقة لما ذكرنا من الاصول وفي تحصيل الترك الحقيقي ويثبت العقاب ح فالقائل بالمنافات يلزم القول بعدم العقاب
والتكليف والامر بعد ترك المقدمة للامتناع ويلزم [illegible] القول [illegible] في زمان الحج [illegible] فما لم يمتنع لم يترك لما ذكره من ان ما لم
يمتنع لم يترك وح لم يكن امر وعقاب في الامتناعين ولا يكون له عقاب [illegible] في زمان القدرة لعدم [illegible] الترك والمخالفة [illegible] والفرق بين
كالحج في زمانه
الامتناع الحاصل بسبب ترك المقدمة اعني طي المسافة وبين الامتناع الحاصل بسبب استمرار عدم اتيان المامور به حتى خرج عن القدرة مع كونه موجودا في المكة يجوز التكليف
والعقاب في الامتناع الثاني [illegible] وجوب المقدمة [illegible] لان القائل بالمنافاة مع انه منع الاصل [illegible] ما لم يجب لم يوجد ومنع عدم الفرق
بين الامتناعين لكون الترك في زمان الحج حقيقيا وفي زمان المقدمة حكميا [illegible] الامتناع بعد ترك طي المسافة وجدانا عرفا وعقلا والامتناع
في زمان ترك الحج لعدم الميل عقلا حتى لا [illegible] لكن نسلم الامتناعين وعدم الفرق [illegible] بعد سلب القدرة عنه واستمرار عدم الارادة
حتى خرج من القدرة بعدم بقاء التكليف وعدم استحقاق العقاب بعده ايضا لكن نقول بتحقق الاستحقاق في زمان تبديل القدرة بالامتناع بترك مقدمة
كل من الامتناعين ففي احدهما بترك طي المسافة قبل زمان الحج وفي الاخر استمرار عدم الارادة حتى خرج عن القدرة في زمان تبديل القدرة بالامتناع فيهما [illegible] الترك
المامور

الماتي به وخالف لمولاه وعصى وبذلك لا يبطل الشرائع ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان الكل متفقون على التكليف والاستحقاق لترك المامور به والخلاف
انما هو في انه بعض ترك المقدمة يترتب او يتوقف على انقضاء زمان المامور به والناقض مقتضى اثبات الثاني ولا بد له من ابطال الاول فاستدل على ابطاله بما ذكره و
قد عرفت فساده وبان العقاب لو كان في زمان ترك المقدمة كتارك طي المسافة فاما ان يكون العقاب على تركه بعض الاقل من طي المسافة او الاخر ويلزم الجزم
الذي لا يجترى عليه وسيجيء توضيح فساده ايضا نقضا بانه يحصل مقالته من العقاب في زمان ترك الحج ايضا وحلا بان البناء على الترك وصدق المخالفة عرفا وزمان
متبدل القدرة وانقضاء زمان المامور به انما هو بحسب العرف لا بالتدقيقات العقلية والفلسفية فقد بان اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق انه يثاب فيه لوجوه الاول انه
بعد ترك المقدمة عمدا دخل في مشتمل العمومات على عدم التكليف ورفع التكليف المتعلق بايجاد المامور به في زمان لعجز القادر بحيث عدم القدرة وان لم يكن زمان
المامور به لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لانها اعم من كونه مسبوقا بالقدرة ام لا ومعارضتها بالادلة المثبتة للتكليف كقوله تعالى اغسلوا وجوهكم
وقوله فتيمموا واقيموا الصلوة وهكذا لا وجه له لانصرافها الى الحالة الثابتة باعتبار اعتبار القدرة وعدم شمولها لحال عدم القدرة سلمنا الشمول لكن النسبة بين المتعارضين
عموم من وجه لافتراقهما الاول في عجز القادر الناشئ من سوء اختياره والثاني في حال القدرة واجتماعهما في عجز القادر الناشئ من سوء اختياره والترجيح مع الثانية
لكونها عامة ومعارضتها مطلقا مع شبهة الانصراف فيها الى حالة القدرة دون الثانية مع اعتضادها بالوجوه التي سيجيء الثاني بمرة بقاء التكليف اما ان يكون هو طلب
على الفعل او استحقاق العقاب على الترك والاول مقطوع العدم لفرض انتفاء القدرة والثاني قد تحقق في زمان ترك المقدمة كما سيجيء فوجوب المقدمة بانه تركها
خالف مولاه وعصى واستحق المذمة عرفا وعقلا ولذا يصح مذمته وعقابه عرفا وعقلا في زمان تركها وكذا يصح استناد صدور القبح منه في زمان ترك المقدمة دون زمان
ترك ذي المقدمة بل لو قال الامر انه يمهل معك مخالفة الامر والقبيح من الان ويعده لان زمان ترك المقدمة ينسب اليه السفاهة وركاكة العقل مع ان التكليف لا بد
له من حسن او قبح الفعل الاضطراري لم يتصف بالحسن او القبح لما عرفت من انه في زمان سلب القدرة منه يكون القبيح صادرا منه وان لم يحضر زمان المامور به ثم بعد حضوره
لا يصح استناد صدور القبيح منه عليه انه لو كان التكليف مراعيا لكان طلبا في المقدمات المقدورة باشتراط الحكم في المثال المذكور بعقبه بالنار والقدرة ويلزم
كون فاعلها كفاعل المقدمة قبل انتفاء القدرة في المدح والذم وكذا تاركها مع ان فاعلها مذموم بعد انتفاء القدرة عن ايجاد ذي المقدمة وممدوح قبله وتاركها بالعكس
وغيره من الوجوه كما سيجيء الثالث لو جاز بقاء التكليف لصح للامر بالامر في زمان عدم القدرة بان يقول افعل الترك سابقا ولا ريب انه مذموم عرفا وعقلا لكن
جاز ان يقال بانه اراد المخالفة لسوء ترك المقدمة مع علمه بكون تركها تركا للمحتوم ولا ينافي القول بتقدم الاستحقاق لانه لم يكن علة للعقاب بل يجاز العفو
الذي في ذي المقدمة ويتكد على انه يلزم على القول بعدم المنافاة ان سلب عنه القدرة على ايجاد الوضوء بسوء اختياره كمقطوع اليد كونه مكلفا بالوضوء الشرط للصلوة
بعدها او كون صلوته فاسدة الى الجزء العمر لعدم ايجاده الشرط اعني الوضوء لعدم امكانه ويلزم القول بعدم صحتها مع التيمم لعدم تحقق الوضوء الشرط ومع ذلك اما ان
يكون مامورا بالصلوة مع غسل باقي الاعضاء او التيمم ام لا وعلى الاول يلزم القول بصحتها لكونها مامورا بها وفساده الاتيان بالوضوء او كونه مامورا بصلوته
وعلى الثاني يلزم القول بعدم الفرق بين تاركه الصلوة وعدمه لعدم كونه مامورا بها مع التيمم ولا مع الوضوء عقلا عكسه والكل بديهي الفساد ومما ذكر اظهر بطلان القول
الثالث بانه بناء على صدق المامور به الا ان الاثم هو الاستحقاق وقد حصل في زمان ترك المقدمة من ان استحقاق الاثم لو كان بانه القول بتبعية التكليف لا
يلزم وجوبا لتكليف بدون الفعل وما لعفو ان التكليف لو كان باقيا لا يكون حقيقيا لعدم وقوعه ولا ابتلائيا لعدم قدرة المكلف ولا توطينيا لعلم المامور بعدم قدرته
ومنه ابتلائي ويكون مع قدرته في زمان تعلق الخطاب **المقدمة الخامسة** في الدلالة اللفظية وقسمها العلماء مرة بالصريح والاقتضائي والتنبيهي والايمائي والاشاري
لان صحة الكلام عقلا او شرعا ان لم تكن محتاجا الى تقدير واضمار كجاء زيد فيسمى بالصريح وان كانت محتاجة الى تقدير واضمار كقوله تعالى ... تسعة اشياء
واسئل القرية فيسمى بالاقتضائي وان كان لازم الكلام عقلا من دون ارادة المتكلم اياه اما الاول فكدلالة الولد ... الثاني فكدلالة الايتين على اقل الحمل
الله تعالى لم يرد من الايتين كون اقل الحمل ستة لكن لازم الكلامين عقلا كون اقل الحمل ستة وكاستفادة علية الايقاع من قوله عم كفر بعد سؤال الاعرابي هلكت واهلكت
واقعت اهلي في نهار رمضان لانه لو لا العلية لبعد اقتران كفر بهذا السؤال لكن لم يرد المعصوم علية الايقاع لكن لازم الكلامين عقلا العلية ويسمى بالتنبيه
والايماء والاشارة والكلام هنا لا يكون من حيث التصريح الاقتضائي والتنبيه والايماء ومرة بالمطابقة والتضمن والالتزام وعرفوا الاول بانها دلالة اللفظ على
تمام ما وضع له من حيث هو كذلك والتضمن هو دلالته على جزئه من حيث هو كذلك والالتزام هو دلالته على خارجه اللازم منه من حيث هو كذلك وقيد الحيثية انما هو لاخراج
ما هو جزء بحسب وضع وتمام او خارج بحسب وضع اخر وبالعكس ويخرج منه الدلالات المجازية فان دلالة اللفظ عليها وان كان من باب الالتزام كاسد في رجل شجاع فانه
بالقرينة ينتقل الى الرجل الشجاع لكنه مراد مستقلا لا على وجه اللزوم لعدم ارادة الموضوع له مستقلا او على وجه كونه ملزوما له بخلاف مفهوم الشرط مثلا في
الشرط الاصولي الى المراد وان كان الدالة عليه مجازا ويتفرع ثمرة الاعتبار فلو استعمل لفظ دال مجازا على بعض الدار تحقق غير المطابقة والتضمن وهو جزئه ولا
ولا يعد التزاما فلذا اصيب غير العادل عن تعريفها للقوم كما سيجيء في التعريف فدلالة اسد يرمي على الرجل الشجاع مطابقة لكونه تمام المراد وان لم يكن تمام ما وضع له اللفظ
وكذا جزئه فان المعنى المجازي قد يكون له جزء واللفظ يدل عليه ولا يكون جزء الموضوع له وكذا الاخر فان المعنى المجازي له لازم ولا يكون لازما للموضوع له ولا يصح
سلب الدلالة اللفظية منها مطابقة في الاول وتضمنا في الثاني والتزاما في الثالث فالحق في التعريفان يقال المطابقة هي دلالة اللفظ او ما قام مقامه على تمام المراد من حيث
هو كذلك شخصيا كان او نوعيا كالمشتق ذاتيا او عرضيا والتضمن هو دلالته على جزئه الخ والالتزام هو دلالته على خارج المراد من حيث كونه لازما الخ ولا يخفى انه
لا ملازمة بين المعنى واللفظ لان اللفظ قد يكون جزءا للتركيب مع كون معناه جزء المراد كقولك زيد قائم بناء على القول بالوضع المركبات فان زيد من حيث هو دلالته
هذه الهيئة على مبتدائيته المسمى جزء للتركيب المسمى من حيث المبتدائية ايضا جزء المراد وهكذا قائم وكذا الاسناد ان كان من حيث دلالته منفردا على المسمى الخاص
من حيث هو تمام اللفظ ومعناه تمام المراد ففيه جهتان وقد يكون اللفظ مستقلا والمعنى جزء المراد كقولك رايت انسانا طويلا بناء على عدم الوضع فيهما فان انسانا

تمام المعنى والمسمّى اعني الحيوان الناطق جزء المراد فانما المراد لم يكن هو من حيث هو بل من حيث كونه مربوطاً بالاخر وهو جزء له فتدبر ولا يخفى ان دلالة اللفظ على تمام المراد مطابقة وينحصر الدلالة اللفظية واما التضمن فقسمان فتارة يكون المركب خارجياً او جزء خارجياً له بحيث يدل اللفظ على ارادة المتكلم اياه في ضمن التركيب من حيث الجزئية كالدار فان مسمّاه مركب خارجي لاحظه الواضع بجعل التركيب اللفظي يدل على ارادة الاجزاء في ضمنه ولذا لو قال بعت الدار ويكون بعضها لغيره ثم انكر جزء منه يكون انكاراً بعد الاقرار فلا يسمع وقد يكون المركب مركباً عقلياً او بسيطاً خارجياً بحسب العرف والمتكلم ولحاظ الواضع وكان الجزء عقلياً الا ان اللفظ على ارادة المتكلم اياه في ضمنه كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد فان معناه الوجوب وهو الحتم لكن العقل يدرك له اجزاء اعني الجواز المطلق والرجحان والمنع من النقيض لكن اللفظ لا يدل على ارادة المتكلم هذه الاجزاء فلا يكون تضمناً لفظياً ولذا عد المحقق دلالة الامر على النهي عن الضد العام من الالتزامية البين بالاعم واما الالتزام فقسمان لفظي وهو ما يفهم العرف من اللفظ ارادة المتكلم اياه منه بنحو اللزوم بارادة معناه لا من حيث هو بل من حيث كونه ملزوماً والمدلول اللازم سواء كان لزوماً بحسب العقل ايضاً او لا بحيث يجوز الانفكاك بينهما سواء كان بالوضع كالمفاهيم وبعلية الاستعمال او القرينة وعقلي بمعنى ان بعد ملاحظة هذا الشيء من الملحوظ هذا الشيء يحصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك بينهما سواء كان لزوماً لفظياً بان استفيد من اللفظ ارادة المتكلم اياه لزوماً كدلالة الامر على النهي عن الضد العام او لا كمقدمة الواجب فالنسبة بينهما عموم من وجه لمادة الافتراق من الاول هو الاول اعني ما يفهم من اللفظ مع جواز الانفكاك عقلاً كالمفاهيم وفيما البين بالمعنى الاخص ومادة الافتراق من الثاني ما حصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك بعد ملاحظتهما وملاحظة النسبة بينهما مع عدم دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه بنحو اللزوم كمقدمة الواجب ومادة الجمع هو ما حصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك لكن بعد ملاحظتهما والنسبة بينهما يحصل القطع بارادة المتكلم اياه من اللفظ بنحو اللزوم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام ويسمى باللفظي البين بالمعنى الاعم والاول والاخير داخلان في الدلالة اللفظية واما الثاني فلا يكون داخلاً في الدلالة اللفظية بل عقلي صرف سواء كانت الاستفادة والمستفاد معاً تبعياً كمقدمة الواجب فان المستفاد اعني وجوبها تبع لوجوب ذيها وكذا استفادة هذا الوجوب منه لحكم بالملازمة مستفاد عقلاً منه لا لدلالة اللفظ على ذي المقدمة او كانت الاستفادة تبعية والمستفاد مستقلاً كدلالة الايتين الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وحمله وفصاله ثلثون شهراً على اقل الحمل فانه يستفاد منهما بحكم العقل كون اقل الحمل ستة اشهر لعدم انفكاكه عن الايتين فان مدة الرضاع المستفادة من الاية الاولى كونها اربعة وعشرين شهراً ويبقى للحمل ستة اشهر ولكن لا يدل الايتان على ارادة الله تعالى اياه من الايتين بل الاستفادة عقلية صرفة تبعية ولانه لم يدل الايتان على معناهما ولكن المستفاد اعني اقل الحمل مستقل ولا يكون تبعاً ولانهما الارضاع الوالدة فانها قد توضع الاقل منها وقد تضع الاكثر منها من حيث هو ويجوز الانفكاك بخلاف الاول ثم الفرق بين اللفظية والعقلية انه لو كان في كلام العرف فلو كان من الاول فيكون معتبراً فيحكم بدخوله في ارادة المتكلم ويترتب ثمرات ارادته من نفوذ الاقرار وعدم قبول الانكار بعده والكفر والاسلام والفسق والعدالة والانتقال وغيره من الوضعيات والتكليفيات ولو كان من العقليات فيؤاخذ الملزوم فقط من دون نص فلم ينحو بترك الا بما خفي فلا يحكم بدخوله في ارادته ولا يكون معتبراً فلا يترتب عليه الثمرات فلو كان ارادته موجباً للكفر فلا يحكم بكفره ولا يحكم باقراره بعد سماع انكاره بعده وهكذا ولو كان في كلام الشارع فيكون معتبراً سواء كان من الاول او الثاني وان لم يحكم في العقليات بدخوله في ارادته في الايتين فنحكم بان اقل الحمل ستة اشهر لانه لازم الايتين وان لم نحكم بارادة الله تعالى اياه من الايتين لانه لو كان هو الحق فهو المطلوب ولو كان فاسداً يلزم اما جعل الواجب فساداً وجعله على ترتبه على كلامه وكلاهما مما يحيل الفساد لكونه منزهاً عن كلام يكون لازمه شيئاً فاسداً وان كان اللازم خفياً لكونه عالماً بالسرائر من حيث هو بحكم حقيقته عند الله فلم يعارضه قوي بعد العفاد مقتصر على عاقبتها للاتعاد له لترجيح التاويل والصرف واما لو كان لتعارض بين الايات الا ان هنا كلام من انه هل يحكم ببقاء الملزوم او يتعين طرح اللازم اولا بل لابد من التصرف في الملزوم من حمله على المجاز او التقييد واشباههما ان امكن والا فالطرح وسيجيء تحقيقه في المفاهيم بخلاف ما لو فرض كون الايتين من اهل العرف فانه لم نحكم بحقيقة كون اقل الحمل ستة اشهر لجواز خفائه عنهم وعدم علمهم بترتبه على كلامهم لجواز حكمهم بعضاً لو اطلعوا عليه واما في كلام الائمة عليهم السلام فيعتبر ايضاً اما على فرض كون علمهم فعلياً فظاهر واما على فرض كونه ارادياً فلانه من لوازم ارادتهم لعلمهم بلوازم كلامهم حتى لا يتفوهوا بكلام يكون لازمه شيئاً فاسداً لكونهم معصومين عن الخطاء

المقدمة السادسة في تحرير محل النزاع في وجوب المقدمة لا يكون النزاع في وجوبها عقلاً تبعاً بمعنى لابدية الايجاد في المقدمة ولا لكن معقد النزاع في المقدمة الداخلية من الجزء والشرط لو لم يتصور في التضمن اللفظية مطلقاً او في المركبات الخارجية كالدار كما هو الحق واما في التضمن الخارجية فلا يكون النزاع في الدلالة اللفظية المطابقية او التضمنية لضرورة عدم كونها تمام المراد او تمام ما وضع له اللفظ او جزء احدهما والنزاع فيها يحتمل في امور الاول في كونه واجباً اصلياً وشرعياً اعني كونه مدلولاً للخطاب المتعلق بذي المقدمة بالدلالة اللفظية الالتزامية ويكون المراد منه شيئين احدهما طلب ايجاد ذي المقدمة والاخر ايجاد مقدمتها اما لكونها واجبة ذاتية كذيها او زائدة على الوجوب للمقدمية وبلزوم العقاب المستقل على من تركها واحداً من الجزء الاخير للعلة التامة الموجب لسلب القدرة عن اتيان المامور به او بسبب ترك المقدمات فمن ترك الصلوة وشرائطها واجزائها كان مستحقاً للعقوبات المتعددة ويلزم مراعاة عدم الاجتماع مع الحرام وفساده اذا لو كان من العبادات والحصر المتوصل الى ايجاد ذي المقدمة واشتماله تركها على مفسدة وهو ترك ذي المقدمة وكان محبوباً عرضياً من هذه الجهة فيلزم ما ذكر بمعنى ترتب العقاب في ترك ذي المقدمة كما يجيء الثاني كونه ملزوماً للعقاب المستقل واحداً او متعدداً بحكم العقل من غير كونه كاشفاً عن ارادتها من اللفظ الثالث كونه ملزوماً لترتب استحقاق العقوبة والمذمة في زمان تركها بحكم العقل لا لاجل تركها بل لاجل افضائها الى ترك ذيها اعتقاداً او واقعاً او اعتقاداً فقط وان لم يطابق الواقع كما لو قطع المستطيع بانه لو لم يذهب مع الرفقة لم يمكنه بعد ذلك فعدم ذهابها يعد ذلك ثم وجد رفقة اخرى وهكذا ويلزم تعدد الاستحقاق على حسب ترك المقدمة الاعتقادية لا مطلقاً وسمي بالترك الحكمي مع عدم دلالة اللفظ على ارادتها منه ومع دلالة اللفظ ايضاً ولا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب المطلق كالطهارة للصلوة او مقدمة لغيره كالماء للوضوء وكذا لا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب اليقيني ثبت وجوبه باللفظ او باللبي من الاجماع والضرورة والسيرة والعقل لاشتراك الادلة

المقدمة السابعة في الاقوال القول بوجوبها مطلقاً كما عن الاكثر بل نسب الى الامامية وادعاء الاجماع عليه وقيل انه خطاء لانه ادعى اتفاق اصحابنا المعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليين وعن بعض آخر انه نسب الخلاف الى الواقفية

ممهم حوا يكون مرادهم من الوجوب هل هو مدلول للفظ كما هو المناسب لعنوانها في مباحث الالفاظ مع ظهور بعض العنوانات فيه كالامر بالشيء هل هو امر
بما لا يتم الا به ام لا او ملزوم العقاب المستقل عقلا او ملزوم ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة عقلا كما هو المناسب لاستدلالهم بالوجوه العقلية كما يجيء وعلى الاول
يحتمل القول باستلزامه الوجوب الذاتي المستلزم للعقاب المستقل زايدا على الوجوب المتوصل اليه او ترتب العقوبة في زمان ترك المقدمة او التوصلي فقط ويظهر من بعض
الناظرين منهم المحقق القمي ره كون النزاع في الوجوب الشرعي اعني مدلول اللفظ بتعلق الخطاب الاصلي واستلزامه العقاب المستقل مطلقا او الوجوب الذاتي الموجب للعقاب
والثواب المستقل على حسب ترك المقدمات واتيانها لا الوجوب التوصلي وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام الذاتي لانه قال الوجوب المتنازع فيه
هو الوجوب الشرعي والمراد منه هو الاصلي الذي حصل من اللفظ قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون هل هو خطاب واحد او تكليفات وخطابات بامور حسب
المقدمات وتظهر الثمرة في النذر والايمان ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات واتيانه باستدلالهم في ان الامر بالشيء النهي عن الضد لان ترك
مقدمة فواجب ففعله حرام ويترتب احكامه من الفساد فان قابل لشيء مع [illegible] طلب ترك التبعي في الخطاب الاصلي وقال وجه الاستدلال ان النهي المستلزم للفساد هو لا
ما كان فاعله معاقبا في موضع اخر واما القائل بوجوب المقدمة لا بد ان يقول بوجوب اخص من الوجوب التوصلي ويقول باستفادته من الخطاب الاصلي والا فلا
معنى للثمرات التي اخذ فيها محل النزاع [illegible] القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب
الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتها فظهر من ان الخطاب الاصلي والشرعي [illegible] قصد وجوب المقدمات [illegible] بذي المقدمة واستلزامه للوجوب في العقاب والثواب
المستقل على كل واحد من المقدمات وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام ولذا استدل المشهور [illegible] كما يجيء وهو كما ترى وسيجيء لان كون
الوجوب الشرعي هو الاصلي اعني ما قصد الشارع من الامر بذي المقدمة مسلم لكن [illegible] مستقلا وارادة ايجاده لازمه ومقدمته من نصب السلم [illegible] التوصل
اليه فبالضرورة تكون حيثية ارادة ايجاد نصبه لسلم لاجل التوصل الى الكون لا ذاتا ومن حيث هو ولما كان العقل حاكما بها فارادة الشارع اياه مطابقة للعقل
ومؤكدة له وعدمها يكفي ارادة العقل فارادة الشارع لو دل اللفظ عليها من حيث المقدمية لا يوجب حسنا زايدا في المقدمة من الوجوب الذاتي والمحبوبية الذاتية
حتى يوجب عقابا وثوابا مستقلا وفساد الضد لو كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام بل مطابق لحكم العقل كما عرفت وهو واضح لانه لو امر بالطبخ فارادة ايجاد
[illegible] انما هو لايجاد الطبخ لا ذاتا ومن حيث هو لا يقال على فرض ارادة الشارع ايجاد المقدمة يكون معناه لا يجوز تركها فتركها مخالفة وعصيان لامر مولاه لانا نقول
معناه لا يجوز تركها مقدمة لانه لا يترك الطبخ لا عدم جواز تركها من حيث هو والعقاب المترتب في زمان ترك المقدمة اللازم من استدلال المشهور واحد في زمان ترك
المقدمة المعتقدة المطابقة للواقع الموجب لترك ذي المقدمة اعتقادا ومواضعا على ترك ذي المقدمة لانه لو لم تكن مقدمة في الواقع وترك فيضا الحجة بعد بقاء التكاليف
ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانكشاف عدم مقدميتها [illegible] المحقق المدقق الاستاد الاعظم شريف العلماء اعلى الله مقامه ورفع [illegible] مرتبة الاستحقاق
في زمان ترك المقدمة المعتقدة لاجل ترك ذيها اعتقادا وان لم يطابق الواقع [illegible] بحكم العقل من غير كونه مدلول اللفظ وهو الحق الحقيق
بالاتباع وسيجيء في الاستدلال وقول بالعدم مطلقا واختاره المحقق القمي ره وبعض من سبقه وكلام المنهاج يدل على القول به ويحتمله كلام المختصر وقول بوجوبها ان
كان سببا دون غيره نسب الى الواقفية وبعض المتأخرين وعلم الهدى وقد عرفت ان النسبة الى علم الهدى [illegible] فاسدة والقائلين بهذا القول
بعضهم قالوا بان الامر بالمسبب متعلق بالسبب حقيقة ولا يكون المسبب مامورا به وبعضهم قالوا بان الامر بالمسبب امر بسببه وهو ظاهر في [illegible] كصاحب المعالم وقول بوجوبها
ان كان شرطا شرعيا دون غيره نسب الى ابن الحاجب وامام الحرمين وقول بالتفصيل بين المقدمات التي تقدر بها المرء وغيرها بالوجوب في الاول اتفاقا وكون النزاع في الثاني مط
وقول بالتفصيل بين المقدمات الخارجية والداخلية من الشرط والجزء والركن بالوجوب في الثاني دون الاول كما نسب الى الملا ميرزا جان وقول بالتفصيل بين المقدمات
العلمية والوجودية [illegible] بالوجوب في الثاني دون الاول وهو القايل بالبراءة في الشبهة المحصورة ولزوم الاجتناب عن احدهما [illegible] الحرام وقول بالوجوب مطلقا الا في
مقدمة العلم لو كانت من التروك كالشبهة المحصورة **المقدمة الثامنة** في الثمرة يظهر من بعضهم ان من الثمرات الثواب والعقاب المستقل وعدم الاجتماع مع
الحرام وفساد الضد لو كان من العبادات كما مر من المحقق القمي ره وقد ظهر فساده من ان وجوبه لم يكن ذاتيا ولو على فرض الوجوب الشرعي اعني الاصلي حتى يترتب عليه
هذه الثمرات وكذا النهي الناشي من هذا الوجوب التبعي تبعي لا ذاتي فلا ينافي الامر المتعلق بالضد ذاتا كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة عن المسجد حتى يقيده
او يخصصه حتى يستلزم الفساد وكذا على فرض عدم الوجوب الشرعي واختصاصه بالعقل لانه لا يحكم بالوجوب الذاتي فلا يترتب عليه هذه الثمرات وانما حكم بالوجوب بمعنى
استحقاق العقاب في زمان تركها لاجل ترك ذيها كما سيجيء لانه لا يخرج عن الوجوب التبعي ولا يستفاد من هذا الخطاب جهة التعبدية واشتراط نية القربة في المقدمة
لكون ظاهر ايجادها من حيث كونها موصلة الى المطلوب من حيث هو سواء قصد بها التقرب ام لا مع ان على فرض اشتراط القربة فيها لا يوجب المحبوبية الذاتية والوجوب
الذاتي حتى يوجب العقاب المستقل بل اشتراط النية فيها ايضا من حيث المقدمية لاصل المطلوب بمعنى كون جهة التوصل فيها موقوفة على قصد التقرب فيها والا لم
يكن موصلة كالوضوء بناء على وجوبه الغيري لا النفسي كما هو الحق ويظهر من المحقق البهبهاني ره في ان الثمرة هو عدم جواز اجتماع الامر والنهي على فرض القول بالوجوب لان
الامر بالصلوة مع امره بمقدماته وهو الاكوان [illegible] اما ان يكون امرا بالاكوان المحرمة او المباحة او الاعم عينا او تخييرا او كلها فاسدة الا الثاني فيكون الامر بالصلوة امرا بايجادها
في الاكوان المباحة تخييرا فلو اوجدها في الكون المحرم فيكون بلا امر فيكون فاسدا لعدم الامر فيكون الصلوة في الدار الغصبية مخصصا بالنهي وهو معنى عدم جواز اجتماعهما
وجه الفساد ان الامر المتعلق بالكون الخاص تبعي من حيث كونه موصلا ومحصلا للكون المطلق والنهي متعلق بذات الكون الخاص في الغصب لاجل عدم الاذن ولا منافاة
بينهما لقول الشارع وكل عاقل انت مامور بالصلوة وايجاد مقدماتها من حيث المقدمية مخيرا من هذه الجهة اعني لو اتيت بها باي فرد يحصل الصلوة ويتحقق الكون
للصلوة وان كان من جهة ذاتها منهيا تستحق العقاب لمنافاة الغصب امر المقدمة بالمباح ولكن لا يوجب [illegible] الوضعية عن الحرام وعدم كون الفرد محصلا للطبيعة لان حصولها
بالفرد قهري بل بالاذن جهته كما لو قال اشتر اللحم ولا تذهب من هذا الطريق فلا ريب انه لو عصى واشترى يحصل المطلوب في تقييد الامر المقدمي لا يوجب تقييد الامر

بل لا يمكن التعلق به الفعل مرة

المتعلق بذي المقدمة باق على اطلاقه لانه يكون الامر حينئذ امرين احدهما طلب ايجاد ذي المقدمة والاخر ايجاد مقدمة من حيث المقدمية فلو انحصر الثالث وقيد بثبوت
مانع لا يوجب تقييد الامر المتعلق بالطبيعة ولم يكن بلحاظ انها الطبيعة جزءا ولا شرطا ولا مانعا بل مقدمة خارجية لاصل الحصول ولا يرجع الى قول من اوجب الصلوة في
الكون المباح او مشروطا بالكون المباح فتدبر مع انه على فرض عدم الوجوب الشرعي فالعقل حاكم بايجاد ذي المقدمة ويرجع نفول العقل في المقدمة من باب اللابدية اما
حاكم بالاكوان المحرمة او المباحة الخ وبانه مع عدم الجواز يتعين ما ترى على فرض الوجوب الشرعي مما ذكرنا ظهر ايضا منافاة ما نسب الى الغزالي ونسب انه راجع الى بعض المحققين بان
ثمرة المدح والثواب لا من حيثية المقدمية لا يوجب حبا بها يكون منشأ للثواب المستقل بعم الموجه للمقدمة اذا كان قصد الاطاعة لايجادها فيها اعد في العرف مطيعا
ما لم يترك ذي المقدمة اختيارا ولم يتوهم انما الاعمال بالنيات معناه ان العمل المحبوب مع النية موجب للثواب او العقوبة او الكمال على ما جعل الشارع على فعل او ترك
وهو ذي المقدمة ولا يكون معناه ان كل عمل نوى له القربة يفيد ثوابا كذا لا حادثة الله الى اعطاء العبد اذا ذهب الى الحج وعبا لنيه بعدم او خطو ونظيره فالحق كذا
الخ لان القرب الذهاب لنيل الحج الا الاقدام على اتيان مرضيا ترا واتيان مقدماتها بقصد المطلوب يوجب ان يكون مطيعا حتى يتحقق ذي المقدمة وكذا انما استحقوا الجزاء
وسارعوا الى مغفرة لان الفاء من الاعمال هو في المقدمات لا مقدماتها لا يوجب ان تركها يوجب صدق العصيان بل مع كون فعلها مع النية موجبا لصدق الطاعة لا انه يقول ان
كل من المقدمات متعلقة بامر لزوم المأمور به بدون فعلها فحينئذ يصدق العصيان في الاول ويصدق الاطاعة في الثاني مع ان كلا منهما لا يكون لاجل المقدمة بل من حيث قصد
اتيان المأمور به وتركه على فرض قيامه فذلك لا يكون مختصا بالوجوب اللفظي بل يترتب على الوجوب العقلي ايضا ولا يكون هذا لاجل المقدمة من حيث هي فتدبر وانهما
منه ما قال بعض المحققين من انه يقول بالاستحباب وعليه اشكال الا ان يقال بانه مندرج تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل ففعله الخ لانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى
الفقيه وحينئذ فالحق ان الكلام ليس في اقسام البلوغ بل الكلام في ترتب المدح على اتيان المقدمات والاستحباب موقوف على حسن الذاتي في المقدمة وليس كل مقدمة كذا
مع ان اتيانها فليس المدح مستقلا لاتيان ذيها يوجب المدح لا انه حيث عدّه من المطيعين بما او من نوى ترك ذيها والثمرة تظهر في مواضع منها تقدم استحقاق العقاب فكذا العفو
اذا كان من الكبائر والاصرار في زمان ترك لاجل ترك ذي المقدمة اعتقادا وحكما وان كان مقدما على زمان المأمور به وحصول الترك الحقيقي بعد ترك المقدمة على
اشتراطها والا كان اوقاتها وجميعها قبل زمان المأمور به وهو مشترك بين الوجوب العقلي واللفظي ومنها تعدد العقاب بحسب تعدد ترك المقدمة الاعتقادية على فرض
الوجوب بهذا المعنى استحقاق العقوبة في زمان ترك المقدمة كالوصلة انه لو ذهب مع هذه الرفقاء يمكنه بعده وتركه ثم وجد بعدها اخرى يمكنه وتركه وهكذا العفو
كلما تعدد تعدد العقاب موجب الفسق وان كان من الصغائر لحصول الاصرار بخلاف القائل بعدم الوجوب فالقول باستحقاق العقوبة في زمان ترك المأمور به حقيقة لانه
واحد وعقاب واحد والحق انه لا يتعدد العقاب حسب ترك المقدمات المتعددة من المأمور به الواحد الا ان تدل دليل كحديث التثليث في الشبهة المحصورة وكذا الاحتياط ومفاهيم
بعض الاخبار في صورة العلم الاجمالي ومنها مسألة الامتناع بالاختيار لانه على فرض عدم الوجوب بهذا المعنى من ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة على ترك
ذي المقدمة يوجب القول بسقوط التكليف فان الامتناع بالاختيار لا ينافيه الا ان يلزم خروج الواجب عن الوجوب وتحقق العقاب بدون التكليف ويمكن القول بثمرة
اخرى بينهما وهي في ترك المقدمات الاعتقادية بعد الواقعية لان الخطاب اللفظي دال على المقدمات العقلية والعلم بالمقدمة العقلية والعلم بالمقدمية
الامرية مقدمة عليها الا العقلية ولا يكون الخطاب لا على ارادة مقدمة المقدمة ومع وجوب مقدمة المقدمة انما هو بالعقل لا اللفظ خلافا للقائل بالوجوب
العقلي لا اللفظي الذي بانه نذر اعطاء درهم لمن امتثل الامر اللفظي مطلقا **المقدمة التاسعة** في الاصل وهو مع القول بعدم الوجوب مطلقا لان
القول بالملازمة اللفظية مخالف للاصل التوقيفي والقول بها مع القول بكونه ملزوما للعقاب المستقل مخالف للاصلين احدهما ما مر من الاحراء اصالة البراءة والقول
بكونه ملزوما للعقاب المستقل من جهة لا لتر اللفظ مخالف لاصالة البراءة واحدا ان كان قائلا بالعقاب الواحد معناه ان كان قائلا بالمستقل على حسب ترك المقدمات
والقول بتقدم العقاب والفسق مخالف لاصالة التأخر واصالة بقاء الحالة السابقة والقول بوجوب القول بكونه مدلولا للخطاب مخالف للاصلين احدهما ما مر والآخر
مخالفته للاصل التوقيفي وهذه هي المقدمات الموعودة بقي الكلام فيه في مطالب يقع الكلام منه في اربعة مطالب **الاول** في المقدمة العلمية والواقعية معا كالقطع
المستطيع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه اتيان الحج في زمانه وتركه مطابق الواقع بانه لا يمكنه بعده **الثاني** في المقدمة القطعية مع عدم كونه في الواقع
كذلك مثل ما مر الا انه بعد وجدت رفقاء اخر يمكنه اتيانه معهم **الثالث** في المقدمة الغير القطعية من الظنية الغير المعتبرة والشكية والوهمية ما لم يكن الظن معتبرا على خلافه
مع كونها في الواقع مقدمة كالوقطع بانه لو سافر مع هذه الرفقاء ادرك الحج فتركه ومع الشك بالمعنى الاعم فانه لو ترك هل يوجد الرفقاء بعده ويمكنه ادراك الحج الذي امر
به في زمانه اولا وتركه ثم في الواقع لم يوجد الرفقاء ولم يمكنه ادراكه بعده **الرابع** هو الثالث لكن مع عدم كونه في الواقع مقدمة كالو وجد الرفقاء بعده وامكنه
ادراك الحج في زمانه اما الاول فالحق وجوبها بمعنى ترتب استحقاق العقوبة على تركها في زمان تركها الا لاجلها بل لاجل كون تركها تركا للمأمور به ومخالفة للامر اعتقادا
وواقعا من دون دلالة الامر على ارادة الشارع اياها بل بادراك العقل اياها وحكمه بمؤاخذة المشهور لامر لا يتمشى من استدلاله بانه الا ما ذكرنا وهنا امور الاول
ترتب استحقاق العقاب لترك ذي المقدمة اعتقادا في زمان ترك المقدمة وتبدل القدرة بالامتناع الثاني عدم استحقاق العقاب على ترك المقدمة من حيث هي الثالث كونه
حكم العقل لا بدلالة الخطاب بذي المقدمة على ارادة ايجادها الصلاة والدليل على ما ذكرنا وجوه الاول الدليل العقلي وبيانه من وجوه
الاول انه استدل للمشهور بتوضيح انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها بلا عقاب ح فبعد الترك اما ان يكون قادرا على اتيان ذي المقدمة اولا وعلى الاول يلزم عدم كون ما ترك
مقدمة لان المقدمة ما ينتفي بانتفائها ذي المقدمة وهو خلاف الفرض وعلى الثاني يلزم عدم القدرة لان الواجب لا يستحق تاركه العقاب لا عقاب على هذا الترك
لا في زمان المقدمة لجواز تركها ولا في زمان ذي المقدمة لعدم التكليف فيه واستحقاق العقاب من لوازم مخالفة الامر حيث لا تكليف فلا مخالفة فلا استحقاق
والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وان قيل بالاستحقاق في زمان الحج مع كون المخالفة حاصلة في زمان ترك المقدمة للامر المتعلق بايجاد ذي المقدمة في زمانه يلزم
تأخر المعلول عن العلة لان المخالفة علة تامة للاستحقاق ولا معنى لحصولها سابقا مع كون معلولها متحققا في زمان الحج لا يقال الاستحقاق انما يكون لترك الحج المأمور به

فيستحق الثواب عليه مع

مستحقا للعقاب على الفعل ... لكن ان كان لا الفعل ...

الجواب

المصحوب في زمانه بالامر المتعلق في زمان القدرة على ايجاد المقدمة لان زمان متعلقه بعد ان كان زمان المقدمة الا انه تعلق بايجاد المامور به في زمانه وامتثال المامور به بهذا الفعل موقوف على تحقق زمان الحج وبعد التحقق والترك الحقيقي يحصل مخالفة الامر ويستحق العقاب لا قبله فلا يلزم خروج الواجب عن الوجوب ان قلنا بارتفاع التكليف بعد
ترك المقدمة لكفاية صدور الامر في زمان المقدمة لانا نقول انه بترك المقدمة وسلب القدرة عنه خالف الامر المتعلق به في زمان المقدمة بايجاد الحج في زمانه ولذا يقال انه
سلب القدرة عن نفسه خالف وعصى ويذم عرفا وعقلا الا بقصد المعصية لا يكون معصية لانا نقول بعد قطع ارتكاب مقدمات المعصية وهو ترك المقدمة هنا توضيحه
ان تعلق الخطاب قبل زمان ذي المقدمة انما هو لاجل ان يلتفت المخاطب الى المقدمات ويوجدها حتى يكون باقيا على القدرة على ايجاده فيها فاذا تركها وسلب القدرة
عنه فقد ترك المامور به بسوء اختياره ولذا يقال انه تركه ومخالفة المولى والعصيان حقيقي يقينا واذا ظهر بطلان التالي بشقيه ثبت بطلان المقدم اعني جواز الترك
بيثبت نقيضه وهو عدم جواز الترك فعلى هذا الاستحقاق في زمان سلب المقدمة وح اما ان يكون موجبا لاستحقاق عقاب واحد او اثنين اعم من استحقاق العقوبة لاجل
تركها من حيث هي او لاجل كون تركها تركا لذيها ومخالفة للامر بها والاستحقاق على تركها والاول بديهي الفساد لاستلزامه خروج الواجب عن الوجوب في وجوب ما لم يجب
الثاني متيقن بل هو الظاهر من الاستدلال لان قوله لو لم يجب يلزم خروج الواجب عن الوجوب يكون المراد من الواجب هو المامور به كالحج فيلزم في المفهوم ان المقدمة لو كانت
واجبة لا يلزم خروج الحج عن الوجوب فهو صحيح فان استحقاق العقاب على فرض الوجوب يكون على ترك الحج المامور به وهو القدر المتيقن واما الزائد على ذلك اعني استحقاق
العقاب على ترك المقدمة ايضا فلا يستفاد من الاستدلال بل خلافه الظاهر منه لان ظاهر مفهومه انه لو كان واجبا لا يخرج عن الوجوب في الوجوب يلزم على فرض تركها استحقاق
واحد لا المتعدد واما الثالث فمدفوع بالامثلة العرفية والعقلاء على استحقاق واحد لعدم كونها محبوبا بذاتها بل انما هو لحصول التوصل الى ذيها الا بقي اذا ثبت عدم جواز
الترك بثبت وجوب الفعل وكونه متعلقا للطلب الحتمي فيتأتى ان قلنا بدلالة الخطاب في ذي المقدمة على ارادة الشارع بها سلمنا عدم كونها محبوبا ذاتيا بل لاجل كون
تركها مستلزما للعصية فتركها مخالفة الطلب الشارع وموجب الاستحقاق لانا نقول كونها متعلقة للطلب مستلزم او جدها الفعل لان يوجد مطلوبا او يتقدم على
ايجاد الحج الذاتي ومطلوبيته تكون من جهة ايجاد المطلوب فبهذا لا يوجب حسنا زايدا حتى يصير موجبا لاستحقاق العقاب على تركها لانه يعلم عرفا ضرورة لان تارك
الحج بترك القدرة لا يستحق في العرف الا عقابا واحدا على ترك الحج لا على ترك الحج وترك القدرة لا العقابين وكذا عند العقلاء كيف ولو كان موجبا للعقاب مستقلا
بالحسن العرضي او بالحسن الذاتي الزايد على حسن المامور به فيلزم القول بتعدده بحسب ترك المقدمات فلو كان له الف مقدمة فصاعدا او اقل كالصلوة والحج وتركها
كلها يستحق الف عقاب بل الاف على تركه على المسافة بالنسبة الى كل جزء منها وغيرها من الشرايط وواحد لذي المقدمة لعدم التفاوت بين المقدمات من حيث
كون ترك كل واحد منها موجبا لترك ذيها وتعلق الطلب بكل واحد منها من حيث المقدمية وهو بديهي الفساد لا يقول به الخصم ولا عاقل بانه بترك الحج الواحد استحق
الف عقاب فصاعدا واما القول بوحدة الاستحقاق على ترك المقدمة واحدة كانت او متعددة وواحد على ترك المامور به بحكم محض ان نجعله على المقدمة المعينة وان جعله
على بعض الغير المعين فلدليل لا يكون تركه تركا لذيها وهو مشتركة او يتعدد بينها فايها او المجموع حصل بحصول ترك الحج او المطلوب فهو يوجب القول بكون
الاستحقاق على ترك ذي المقدمة وعدم خصوصيته ومحبوبيته في خصوص المقدمات يوجب العقاب المستقل لا يقال الذم انما هو على القبيح ولا ريب ان تارك
المقدمة صدر عنه القبيح فيستحق الذم لانا نقول ترك المقدمة قبيح لذاته او لكونه تركا للمامور به وترك المامور به قبيح والاول ممنوع الفساد والثاني مسلم ولا يوجب الذم
بواسطة مستقلا فيه بل لا يتأتى الذم انما يكون على ترك المقدمة الذي يسلب عنه القدرة سواء كان بترك كل المقدمات او المقدمة الواحدة وهو واحد ولا يلزم التحكم لانا نقول بترك
كل من المقدمات على نسبة مستلزمة لترك ذيها كترك الكل والا لم يكن مقدمة والعقاب على ترك المقدمة التي يسلب عنه الاختيار ان كان لحسن زايد على حسن ذي المقدمة يوجب تعدده
العقاب على حسب تعدده تركها وان لم يكن لحسن زايد بل لكون تركها موجبا لترك المحبوب فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك المقدمة اصلا الا بقي القبيح بالذات وان كان
هو ترك الحج الا انه يجر نسبة الى ترك المقدمة لانا نقول المراد بالشرط ان كان انه يصير به قبيحا فممنوع وان كان المراد به القبح العرضي من حيث انه يوجب ترك المحبوب
وهو قبيح فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا المدعى وما ذكره المحقق لتصحيح من الايراد على استدلال المشهور قايلا ان نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ويجب اولا بالنقض
بما لو ترك المقدمة عصيانا ما على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو
المكلف لكن دخل بار فوقه عصيانا او رفع بامره فهو مكلف بالخروج وعدمه واجاج مرجحين فرجها او عدمه فمقول فيما نحن فيه ايضا كذلك لا مرضاة للمكلف سببا للتكليف
بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور ثانيا بالحال وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة فنظيره تكليف
الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في الحراونا الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فلازم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه
تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدمة ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك فهو بمعزل عن التحقيق وفيه مقصود القوم في الاستدلال لتعلقها الا انه بالايراد
على اعتقادي ان مقصود المشهور في الاستدلال الاثبات عدم جواز تركها او ترتب الاستحقاق على تركها من حيث هي وكونه واجبا ملزوما للعقاب المستقل بالعقل او بالخطاب
الاصلي معتقدا بانه على فرض دلالة الامر على ارادته يكون شرعيا ومعنا الشرعي كون تركه موجبا للعقاب وقد عرفت ان مقصود القوم اثبات استحقاق العقاب في زمان
ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة ومخالفة الامر ولو اعتقاد الحصول العصيان به وان قلنا بالخطاب الاصلي لانه لا يستلزم العقاب المستقل كما مر وح يرد على نفسه بانه غير
وارد لان مبنى القول بوجوبها وعدم جواز تركها يلزم استحقاق العقاب على تركها لاجل ترك ذي المقدمة وح يختار في التالي عدم بقاء التكليف ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب
لان الواجب ما يستحق تاركه العقاب العقاب هنا موجود في زمان ترك المقدمة كما عرفت ويرد في قوله اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة بان مراد المستدل مدخلية الوجوب
في عدم خروج الواجب عن الوجوب لا في بقاء التكليف وعدمه وعدم مدخلية المقدمة او جواز التكليف بالمحال لان كلامهم يرجع الى ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلو لم يترتب
العقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان بعد الترك يصير عاجزا ولا يصح التكليف به بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا للاختيار ولا
تكليف فلا عقاب بعده ولو لم يكن له عقاب في زمان ترك المقدمة ويكون متروكا بدون العقاب فهو خروج الواجب عن الوجوب فهو باطل فلا بد من القول بترتب العقاب

في زمان

في زمان تبدل القدرة بالامتناع فيرد في قوله فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال لان قوله قلنا بما نحن فيه كذلك لانه يستحيل ذلك قبل ما
المستدل لا يقول بكون العصيان موجبا لجواز التكليف بالمحال كما عرفت بل يقول بكونه سببا لعدم خروج الواجب عن الوجوب والقائل بجواز التكليف بالمحال
بما شيء عن نفس المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار يقول بجوازه لمن كان قادرا عليه والايجاد بالمقدمات المقدورة فيما سواء كان
جائزا او واجبا لان عدم القدرة تحصل من ترك المقدمة لا من جوازها او وجوبها فلا يكون العصيان في شيء منهما موجبا للتكليف بالمحال لان الكلام في جواز النائب
استلزم شرائط الوجوب فيما سبق باختياره الفعل بترك المقدمة بين ما كان الترك مستندا لا ما يبقى في قوله في الحل بان المقدمة لا يصير ممتنعا فان المنع من تكليف بشرط
عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع وان فرضت الحق بان التكليف حال عدم المقدمة لا بترك عدم المقدمة مسلم لكن حال العدم المقدمة قسمان
قسم يمكنه ايجادها فيه وقسم لا يمكنه والتنازع هو الاول والمقام من الثاني لانه بعد فرض تمام القدرة ولا لم يكن مقدمة … زمان المقدمة حال العدم فيها لا يمكنه ايجادها
كما يدل عليه فيما ذكره في النظير من تكليف الكفار فبينه انه خارج عن محل النزاع لانه مع بقاء الاختيار لامكان تبدل الكفر بالايمان والكلام فيما سلب عنه الاختيار
بترك المقدمة وفيما ذكره لم يكن ترك مقدمة فيه غايته حال العدم فيها مع امكان ايجادها في التوصل المطلوب في مثل ذلك … بلا اشكال ولا كلام فيه ولا لكان تكليف
الكفار والعصاة والمستطاعين عدم الارادة منه فيه ومثل ذلك لا يكون تاركا للمقدمة ويرد في قوله بعده وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان فلا يلزم منها
باقيا يلزم التكليف
التكليف بان المفروض هو لكن بقاء التكليف فيه فاسد لما مر في التحقيق هو كلام المستدل لانه قال لو كان التكليف باقيا … وهو قبيح … الا انه
بالاختيار ومنافي لحصول العقاب … عقلا او شرعا والعقل لا يستقل الا باستحقاق الذم والعقاب في زمان ترك المقدمة كما مر والنقض الذي ذكره لا يحتاج الاختيار
بسبب كونها الجيد … مقصود توقف المنت…
احد شقي الترديد فما قال الا انا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ويجيب اولا بالنقض عليه فهو فاسد لما عرفت من كون المقدمة موجبا لانتفاء القدرة حال
كانت من حيث هي او فاجتنبه فالاستدلال لا ينقض بفرض الوجوب بل هو سواء اخترنا الشق الاول او الثاني او مرددا وان كان مقصوده بيان مذهبه فما ذكره في اخر كلامه
فلزم بقاء التكليف والعلم به لا يحتاج الى ذكره اولا بل لعوضه بتره وما ذكر المحقق الخوانساري من الايراد على استدلال المشهور والنقض والحل اما
النقض فانه لو لم يصح التكليف في بقائه فيما امتنع بسوء اختياره لزم ان لا يصح العقاب على فعل او ترك اصلا ويلزم من ذلك نفي العقاب والثواب والفسق والعصيان
وهو ابطال الشرائع كافة وهي بديهي البطلان اما الملازمة فبيانه قد ثبت في موضعه ان الممكن لم يتحقق فعله ما لم يصل الى حد الوجوب ولم يتحقق تركه ما لم يصل الى حد الامتناع ع
لان في صورة امكان اتيان المأمور به في ذلك الوقت لم يكن تركا فعلا فانحصر في صورة الامتناع وعدم الامكان فيه فلو لم يصح التكليف فيه فلم يكن فيه …
العقاب لانه من لوازم التكليف ويلزم منه عدم استحقاق العقاب مطلقا سواء كان الامتناع بترك المقدمة كالمثال او ترك ذي المقدمة بايجاده المقدمة …
ولم يطف حتى خرج الوقت لانه ما لم يمتنع فيه حصول الترك والحاصل توضيحه انا نقول ان تعلق التكليف بفعل في زمان فاذا ترك المكلف الفعل في الزمان فبناء ذلك مع
على مقدمته لا يحصل الترك الا ان يكون وجوده ممتنعا في ذلك الزمان فيلزم ان لا يصح التكليف بعد الامتناع سواء كان بترك المقدمة قبل زمان المأمور به كترك
المسافر او في زمان المأمور به باستمرار عدم الارادة في زمان الحج حتى خرج عن القدرة لانتفاء شرطها الذي هو المقدرة وانتفاء شرط تحقق الامور التي ذكرها
في الاستدلال من القبح والسفه العقلي وعدم امكان تعلق الارادة بالمحال النفساني بالممتنع سواء كان بسوء اختياره او لا فلا يصح العقاب على تركه في ترك الحج في زمانه والفرق
بين حصول الامتناع في ذلك الزمان الذي تعلق التكليف بايجاد الفعل فيه وبين حصوله في الزمان السابق تحكم محض فان الامكان الذي هو شرط التكليف انما
يعتبر في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لانه في زمان الحج وانتفائه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا فرق على ان ما يترك في زمانه فيلزم امتناعه حاصل في
الاول بناء على الاصليين المعروفين بين محققي العلماء من امتناع الترجيح بلا مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد والا لزم الدور او التسلسل او المقدم و لبس
لنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصور كمن ترك الحج في زمانه بعدم الارادة ونطلع عليه في بعض الصور كالصورة المفروضة في الاستدلال كمن ترك طي المسافة
وحصول علمنا بالامتناع وعدمه مما لا مدخل له في هذا المقام … اطلاع الامر … وتوقف عليه الحال فان تعلق التكليف بترك فعل … فعل المكلف
واما الحل فباختيار استحقاق العقاب في زمان ترك الحج … لكونه ناشئا من سوء اختياره وسبب الامتناع ان ترك المقدمة لعدم الفرق بين الامتناع
الحاصل باختياره ترك المقدمة في طي المسافة والامتناع الحاصل باختياره احد طرفي المقدمة اعني الترك لانه يكون متعينا وطرف الاخر ممتنعا بناء على
الاصليين المذكورين وتوضيح الاصليين ان كل ممكن قابل للفعل والترك من حيث هو … فتحقق احدهما دون الاخر يحتاج الى مرجح والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
عدم كونهما متساويين بالنسبة الى الممكن من حيث هو ويلزم عدم كونه ممكنا والمرجح اما هو اختيار العبد احدهما والا يلزم كونه مضطرا به او انه في … فلا بد
اختياره احدهما الى مرجح والا يلزم كون اختياره لاحدهما … او ترجيحا من غير مرجح وعند المرجح اما ان يتعين احدهما مع عدم امكان الاخر او لا يتعين بل يكون
فالاول هو المطلوب من قولهم ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وعلى الثاني فكما يجوز الترك والفعل قبل المرجح فاختصاص احدهما بزمان دون الاخر وفي زمان الاخر عكس
ذلك اما ان يتوقف على مرجح اخر او لا وعلى الثاني يلزم كونه اتفاقيا وعلى الاول يلزم عدم كون المرجح الاول تاما مع انا فرضنا الكلام فيه فنقول … وجودها
ان يجب والا يحتاج الى مرجح اخر وعلى الثاني يلزم الدور والتسلسل في المرجحات فالاول هو المطلوب ومراده من الامتناع امتناع احدهما امتناع ايجاد الحج في
في زمان ترك المقدمة كطي المسافة والاخر امتناعه في زمان الحج بعد ايجاد المقدمات … السكون وعدم الاتيان باعمال الحج حتى خرج عن القدرة فيقول لنا
تكليف في الثاني فيقتضي بقبول الخصم لئلا يلزم ابطال الشرائع مع انه ما لم يمتنع الترك لم … الترك لم يترك بناء على الاصليين وهو معنى الامتناع فيلزم القول
بجواز التكليف في الاول لاشتراكهما في الامتناع ونفي التكليف عن الاول مستلزم لنفيه عن الثاني لاشتراكهما في الامتناع فيكون القول بعدمه في الاول مستلزما
ابطال الشرائع لان العقاب اما ان يكون في زمان القدرة على الفعل وعدم تعين الترك فهو فاسد لعكسه الحال المقدرة والترك في صورة امكان الفعل او في زمان
امتناع الفعل وتعين الترك فهو المتعين فاسد بقول الخصم من عدم جواز التكليف في زمان الامتناع بالاختيار وبناء فيه ويلزم من ذلك نفي العقاب بالمرة
لان الامتناع

وهو ابطال الشرايع والوجه الثاني بان قوله بترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة كما في السائر اما ان يقول بترتبه على النصف الاول مع انه يلزم عليه تاخره على النصف الاول
اما الاول فيلتصف الى نصفين وهكذا حتى ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لان كل شيء فرض وجوده لوجد ولا لم يكن موجودا واذا كان له حد يتميز من غيره وهو قابل
للقسمة الخارج عن جادة التحقيق اما الوجه الاول فعلى النقض والحل اما النقض فبانه لو سلمنا الاصلين وقلنا بان كل فعل لم يمتنع الترك لم يوجد وكل ترك لم يمتنع
الفعل لم يترك لكن يمكن ان نقول بالفرق بين الامتناعين لكون الترك في ترك المقدمة قبل زمان المامور به حكميا وفي زمان المامور به حقيقيا مع ان الامتناع في الاول حكمي
يعينه العرف والعقل وفي الثاني عقلي حقيقي لا ينكره العرف لان العرف يعتقدون كون الترك في زمان القدرة ويحتمل ان يكون كل منهما فارقا وعلى التسليم اثبات عدم الفرق
ستمنا عدم الفرق لكن نقول لكل من الامتناعين انما هو بترك المقدمة في احدهما عدم الارادة فيترتب على السائر قبل زمان المامور به وفي الاخر ايضا عدم الارادة او استمرارها
السكون وعدم الحركة الى الطواف في يوم الحج والعقاب عليها لا يكون في زمان مكان الفعل لعدم الفعل فيه الا في زمان الامتناع لان الامتناع بالاختيار لا ينافيه بل في ان
تبديل القدرة بالامتناع فلا يلزم ابطال الشرايع وبما ذكرنا ظهر الحل على اختياره العقاب في زمان الامتناع واما رد الوجه الثاني على القول بترتب الاستحقاق في زمان
ترك المقدمة مستلزما لوجود الجزء الذي لا يتجزى فبالنقض على قوله ببقاء التكليف في زمان امتناع المامور به وترتب الاستحقاق فيه لانه يلزمه ان يقول بالجزء الاول
من الامتناع او بعده وكل منهما ينتصف الى نصفين حتى ينتهي الى القول بوجود الجزء الذي لا يتجزى وما قيل في الجواب فهو جوابه وبالحل بان المناط فيه هو الزمان الصادق
عند العرف انه امتنع ويخالف وعصى ولا يكون المناط على التدقيقات العقلية والفلسفية الثاني من الوجوه العقلية بناء العقلاء بيانه ان المقدمة لو كانت واجبة
فاتية زائدة على الوجوب التوصلي يلزم بترك المامور به الواحد بترك مقدماته مستحقا للعقوبات المتعددة على حسب ترك المقدمات لعدم التفاوت من حيث المقدمية
وبايجاد مقدماته من الشرايط والاجزاء وغيرها كترك الاضداد لفعل المامور به مستحقا للثوابات المتعددة على حسب تعددها وهو بديهي الفساد اجماعا وعقلا وعرفا
وعرفا لان بناءهم لا يكون الا على ترتب الاستحقاق الواحد في زمان ترك المقدمة الموجبة لسلب القدرة عن اتيان المامور به لاجل ترك ذيها اعتقادا مطابقا للواقع ام لا ولا فرق
بين ما كان الترك حقيقيا كاحساء المعقود في بيت الله وترك الحج او حكميا كترك على المسافر وذلك لان لو امر المولى عبده بفعل معين في زمان معين في البلد البعيد مع كون العبد
عالما بتوقفه على مشيه يكون تركه كما حالف لامر مولاه وترك المشي مع ذلك يكون مستحقا للذم الواحد في زمان سلب القدرة ويصدق عند العرف والعقلاء انه صدر منه
امر قبيح ولو راجع الى عقله يكون نادما عن الترك وان صرح المولى في هذا الزمان بانك لما خالفت امري لم يكن مذموما ولو منعه بعد حضور وقت العمل قائلا بانه لم يصدر
منه الى الان فعل قبيح يستحق به التعذيب لكن لما خالفت وعصيت والقبيح صدر منك في هذه الساعة لنسبه العقلاء الى سخافة الراي وركاكة العقل بل لا يصح الضرب الا على
الاستحقاق السابق ولا يكون بناؤهم على الاستحقاقين والعقابين وهو ظاهر فما قال المحقق الخوانساري في الحل بعد اختياره بقاء التكليف شاهد عليه عرفا وعقلا
الا ترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده المستطيع لاتيان الحج ويقولون لم لم تبرح ولك في هذا الوقت بدل الجلوس في بيتك الطواف بالبيت مردود
بان مراده ان كان اثبات صحة ترتب العقاب المستقل على ترك المقدمة فهو حق وان كان مقصوده اثبات ترتب الاستحقاق في زمان الحج وفيه ان المذمة والعقاب في زمان الحج
لا يستلزم ان يكون الاستحقاق ايضا في زمان الحج لما عرفت من ان الاستحقاق لا يكون ملازما له فجاز كون الاستحقاق متحققا في زمان ترك المقدمة بل هو المتعين كما عرفت لانهم
يذمونه على تركها لسنا نعلم من انك لم تركت المواقعة مع الرفقاء في الذهاب حتى تكون الان من جملة الطائفين **الثالث** ما ذكره بعض من انه لو امر المولى عبدين من عبيده بفعل
معين على نحو واحد وهو كالمشي الى ذلك البلد حتى صار الايجاد غير ممكن واتفق موت احدهما قبل زمان المامور به دون الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا او
يستحق الميت دون الحي او العكس لا سبيل الى الثاني للزوم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكذا الثالث لبداهة فساده وكذا الرابع لاستوائهما في التقصيرات الاختيارية
وليس بينهما تفاوت الا موت احدهما دون الاخر وهو بمعزل عن التاثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل فتعين الاول كما هو واضح ظاهر وهو المطلوب فلا بد الا في زمان ترك
المقدمة الاعتقادية لعدم جوازه في زمان الحج لصيرورة احدهما ميتا ولا تكليف له بعد موته حتى يحصل المخالفة فيه ويستحق وما اورد المحقق الخوانساري بان عند موت
احدهما يظهر عدم توجه التكليف بالفعل المذكور اليه واذا لم يكن مكلفا فلم يكن مكلفا بمقدماته فلا يكون على تركه عقاب فلا بد من كون العقاب على عدم العزم فيه ان العقاب
على ترك المقدمة لا يكون على ترك المقدمة الواقعية بل انما هو على ترك المقدمة الاعتقادية كما يجيء توضيحه في الجملة والقول بالعقاب على ترك العزم موقوف على القول في
العزم المقيصلي مع ان العرف لا يذمونه لاجل عدم العزم بل يذمونه بانه عصى وخالف امر مولاه في ايجاد الفعل في البلد المعين لا ريب ان العقاب لا يكون على تركهما لاجلهما
بل يكون لاجل ترك ذيها المامور به لا يقال يجوز ان يكون الامر بالنسبة الى الميت توطينيا وكان العقاب على الميت من باب مخالفته للامر التوطيني لانا نقول الامر التوطيني فيما
كان الامر عالما بانتفاء الشرط وكان المطلوب ايجاد المقدمات وفي المقام فرض كون الامر جاهلا بانتفائه وهو واضح **الرابع** ما حققناه في التخطئة والتصويب بترتب
الاحكام الوضعية على الواقع وكون الاعتقادات طرقا الى الثواب والعقاب فانهما مرتبان ولا زمان للعمل بالاعتقاد ومخالفته لانهما ملزومان للاطاعة والعصيان
بمقتضى العقل والعرف والايات والاخبار وصدقهما متحقق على ما ذكرنا عرفا وعقلا لا الواقع من حيث هو فان المولى لو امر عبده بشرب الماء الطبيعي واللحم هذا ان فاشتراه اخلاصا
ثم اتفق خطاؤه فلا ريب انه يعده مطيعا وكذا لو قال احترز عن شرب الخمر واشرب الماء فاعتقد الماء خمرا والخمر ماء واحترز عن الاول وارتكب الثاني باعتقاد كونه مامورا
به والثاني منهيا عنه فلا ريب انه يعد مطيعا في العرف عامة انه يقولون انه مطيع لكنه خاطئ في شرب الاول واحترز عن الثاني بقصد مخالفته لامر مولاه مع
اعتقاده بكونه مخالفا له فلا ريب في انه يعد عاصيا وان كان موافقا للواقع لكون المواعد الواقعية من باب الاتفاق مع كون قصد الفاعل المخالفة لا الاطاعة
وتاييد ما ذكرنا ما الاوامر التوطينية كتكليف ابرهيم بذبح ولده وتكليف المرأة بالصوم مع عروض الحيض بعده في النهار فان الاول باتيان المقدمات شاب والثاني
بالافطار في اول النهار قبل عروض الحيض معاقب مع عدم كونهما مامورين في الواقع فلا يبقى للثواب والعقاب فيهما الا العمل بالاعتقاد لا انهما تركا الصوم الاعتباري خالف الله
بزعم اعتقاده فاسلما لان الامر التوطيني يكون الحسن موجودا في المقدمات وكان المامور به هو المقدمات واعتبار الثواب والعقاب انما هو على اتيان المامور به الواقعي
المقدمة لانها محبوبة حقيقة ولذا يستحق فاعلها الثواب مع انه لو اتى بذي المقدمة اعتقادا فقد به **الخامس** الجاهل المسافر مع كونه عالما بان في زمان الحج فاما

ان يستحق بلا ريب

ان يستحق العقاب بهما او لا والثاني فاسد للزوم خروج الواجب الواجب عن الوجوب على الاول فاما ان يكون الاستحقاق حاصلا في زمان النوم او مثله زمان ترك المقدمة والاول فاسد لانه موقوف على التكليف التكليف بالنائم والساهي قبيح لعدم كون فعله وتركه متصفا بالحسن والقبح فثبت الاول وهو المطلوب **السادس** ان التارك للمقدمة مع وجود القدرة فاما ان يبقى تكليفه او لا وعلى الاول يلزم كون ما في المقدمات المقدورة مطلوبا وان يلزم كون ما عداها كذا على المقدمة قبل وجود القدرة على القدرة وما فاتنا كونها كذا ركها منه ووقوعا وقد مرانا الفاعل قبل الامتناع ممتنع والفاعل في الترك بالعكس وعلى الثاني فاما ان لا يستحق العقاب في الاول خروج للواجب الواجب عن الوجوب والثاني فاما ان يكون الاستحقاق في زمان الحج الغير المقدور او في زمان ترك المقدور والاول تأخر المعلول عن العلة والثاني هو المطلوب ثم ما ذكرنا ظهر الحال في الوجوه المتمسك بها على وجوب المقدمة منها ان تركها مستلزم للقبيح فيقبح فيجب فعلها ومنها من الاذن بترك شكر الاموال كناتا فتركنا بامر الامور الموقوفة عليها وينهى عن الامور الموجبة لترك المصلحة وان مصلحة للشيء اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه فيكون واجبة ومنها انها الآمر بها في الفعل فيمتنع تركها ويمتنع الترك فالواجب فيجب تعلق الوجوب بها ومنها ان نكاح المشتبه بالحرام ولبس احد الثوبين المشتبهين ومثل ذلك حرام وليس ذلك الا لوجوب الاجتناب عن المحرم مما يحصل التكامل بتكامه والمقام مقطوع مانع تركها بوجوب تركها وعن الكل انهم ان ارادوا انها ان تركها قبيح عرضا وفعلها محبوب عرضا وواجب عرضا بحكم العقل بايجادها الا ان يحصل ترتبها تركها بوجوبها المأمور به وبه يستحق الذم فمسلم وان ارادوا القبح الذاتي وترتب العقاب المستقل على الترك فهو فاسد لما مر من عدم بناء العقلاء والعرف على العقاب ولا على المحبوبية الذاتية بل انما كان بعدها كما عرفت مرارا مع انه مخالف للاصل وحقوقه وانه يجب تعلق الوجوب بها انا نا داراده وجوبها من الامر بها المقدمة ففاسد لكفاية العقل لان الحكم لا بد له من دليل ويكفي ادراك العقل اياه ودلالة اللفظ توهمي يتوقف على الدليل والدليل معقول مما بطلان المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلعدم دلالة كل على المستلزم على اللاستلزام بين ذي المقدمة ومقدمته لعدم الانتقال منه الى ارادة ايجاد نصب السلم او يعلم وشراء وهكذا مقدمة مقدمته وعلى السند اثباته تسليما كونها مرادة لو كونها داخلة في الامر الاصلي لكن من حيث كونه مقدمة لا من حيث هو ولا يستلزم تركها العقاب المستقل عرفا وعقلا كما مر فالقدح وغيره مع انه مخالف للاصلين اي العرف والعقل على خلافه لما مر ما قاله في حرمة نكاح المشتبه بالحرام مع عدم تعيين المحرم مسلم بكون ترك كل من المشتبهات واجبا من باب المقدمة شرعا وعقلا لعنى تعدد العقاب بتعدد تركها كل تركها افضا الى احتمال الترك لذي المقدمة وعدم امكان تحصيل القطع بالامتثال بدونه كما يجيء في الشبهة المحصورة في لان يكون ترك كلها تركا واحدا لديها فان يترك كلها كالمقدمات الوجودية يترتب عقاب واحد فمنه ظهر الامر الثالث اعني عدم الدلالة اللفظية وكونه بحكم العقل فلا يحتاج الى ذكره وجوابه واما ما قال ابو الحسن الاشعري بانه لو لم يجب عند الامر لجاز انعقاد العقل بتمييزه يجوز تركها بعد الامر بها ولا يلزمه بعد الامر يكن لو صرح بجواز ترك نصب السلم او عدم وجوبه بقوله لا يجب عليك نصبه بعيد الجامع مقصود عرفا ان قال منفصلا عن الكلام الاول يكون كلامه متناقضا ان كان متصلا او هذا يكتفى عن وجوبها منه مردود بانه لو صرح معيدا بانها لا تجب او يجوز تلك لها لا يكون تناقضا ولا الاجماع سواء قلنا بدلالة الامر على وجوبها لفظا او عقلا فقط لان وجوبها ح يكون لاجل التوصل لا لذاتها كما مر ولا تنافي بين الوجوب العرضي وعدم الوجوب الذاتي عرفا وعقلا ولو صرح مطلقا بانها لا تجب او يجوز تركها لزم التناقض مسلم لكنه انما يكون لكون سلب الوجوب مطلقا فالمراد في سلب الوجوب مطلقا فالاعرضا مع ان الوجوب العرضي لانه بحكم العقل ايضا يحصل التناقض والرجوع وما قال صاحب المعالم بان الجواز والوجوب عند الاشعري ان اراد ذكرنا بان العقل يدرك الوجوب العرضي هذا الحكم الشارع بناء على ان كلما حكم العقل حكم به الشرع بلسان العقل الحق الوجوب العرضي المراد بعدم كونه شرعيا هو الشرعي الخاص اعني اللفظ المطلق اعني لا يجب لانه مقتضيا في الوجوب المطلق ولذا يحصل التناقض والرجوع مصحح ولا يرد عليه ما اورده بعض المحققين بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ينفك لانه لم يرد الانفكاك منهما بل يدعي نفي الشرعي الخاص اعني اللفظ المطلق لا الشرعي المطلق وان كان بلسان العقل من الجهة التي يدركها واللفظ المقيد بالجهة التي يدركها العقل وان اراد غيره فغير صحيح حرفا فان قلت لانه كلامك في استحقاق العقاب لترك نفس المقدمة حكميا كان كما لو ترك المقدمة او حقيقيا كترك الحج في موسمه وفي الامر بالشيء انه مقتض للنهي عن الضد العام اعني الترك المطلق بالدلالة اللفظية هو وجوب المقدمة بالدلالة اللفظية لان ايجاب ذي المقدمة يقتضيا للنهي عن تركه لفظا والمراد بالترك هو الاعم من الحكمي والحقيقي مع كونهما مقدورين كما مر الحكم فقط للزوم عدم العقاب خروج الواجب عنه كما ان الترك لو ترك حقيقيا كما مر ولا الحقيقي فقط مقدورا كان او غير مقدور او لا اعم اما الاول فللزوم خروج الواجب الواجب عن الوجوب في الترك الحكمي لانه في زمان ترك المقدمة لا يكون العقاب لعدم كونه حقيقيا وكذا في زمان ذي المقدمة لعدم كونه مقدورا واما الثاني فلبطلان التكليف بما لا يطاق بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا له واما الاعم فلبطلان الفردين واما الاعم من الحكمي والحقيقي مع كونهما غير مقدورين فللزوم التكليف بما لا يطاق وكذا فيما كان احدهما مقدورا والاخر غير مقدور للزوم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المقدور يعني الاعم مع كونهما مقدورين في زمان تبدل القدرة بالامتناع وهو المطلوب وح يكون الامر بالحج مثلا مقتضيا للنهي عن تركه في الحقيقي وترك مقدمته في الحكمي وكما ان الامر بالشيء هو نهي عن الضد العام اعني الترك المطلق بتسميته فكذا النهي عن الترك المطلق بعينه امر بفعله بتسميته فيكون امرا بفعل المقدمة في الحكمي وهو المطلوب قلنا بعض ما به يجوز ان يكون للمفاد الا على شيء ولا يكون لذا لا على لانه لا دم وهنا كلام لان الامر بفعل المقدمة انما هو لازم للنهي عن تركها وهو لازم للامر بذي المقدمة وغير ان الامر لو اقتضى النهي عن ترك المقدمة فلا جرم كان فعلها مطلوبا لها ما لا يتم بالمعنى الاعم والا لم يكن نهيا والحق في الجواب ان الامر بالحج مثلا نهي عن ضده العام وهو الترك المطلق اعني القدر المشترك بين التراكيب وكل منهما فرد له والنهي عن ترك الحج امر بضده العام وهو ايجاد الحج لا ايجاد مقدمته لانه يلزم ان يكون الدال على القدر المشترك دالا على الخصوصية كما في الضد الخاص لان الامر بالازالة نهي عن تركها المطلق وهو قد يتحقق بفعل الصلوة وقد يتحقق بالترك سنخا وهو دال على النهي عن الترك المطلق ولا يدل على ما يوجب الاضداد الخاصة مع انه لو سلم الدلالة اللفظية فلا يلزم منه الوجوب الذاتي ولا العقاب المستقل كما مر واما المطلب الثاني في المقدمة القطعية الغير الواقعية كما لو قطع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه بعد ذلك ادراك الحج ثم اتفق امكانه فالحق انه ايضا واجب بمثل ما ذكرنا اعني استحقاق العقوبة في زمان تركها وان اتفق امكانه لادراك بعده وذلك للوجه الثاني والثالث والرابع وعليه اجماع العلماء من كون العقاب على ترك العمل المعتقد لا على الواقع الحاصل لا للاعتقاد مع كون حصوله من باب الاتفاق عن غير قصد المكلف واما

الدليل الاول فلان الضرورة لا تتحقق بها ما التكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق لعدم امكانه كما مر وكذا سائر الوجوه لا يجري فيه وعليه فلو وصل الى فرسخ منه يجب عليه الحج
لامكانه ثم لو اعتقد عدم امكانه بعد ذلك ايضا وكونه تركا للحج فان فيه كان مستحقا للعقاب ايضا لانه ترك الحج ايضا باعتقاده وهكذا كلما تعدد ترك الحج والمامور به باعتقاده
يتعدد العقاب **المطلب الثالث** في المقدمة الغير العلمية مع كونها في الواقع مقدمة كما لو قطع بانه لو ذهب مع هذه الرفقة يدرك الحج وكان شاكا في انه لو ترك
فهل يوجد رفقة اخرى ويمكنه بعدها او اكرام الامر ام لا ولم يتمكن منه بعده والحق وجوبها ايضا بمثل ما ذكرنا للوجه الاول والثاني اعني بناء العقلاء على المدمة بل الوجه
والخامس وادلة الاحتياط للقطع بالاشتغال مع الشك في امكان الامتثال بترك المقدمة المظنونة المشكوكة والموهومة مالم يكن الظن من الظنون المعتبرة فيجب تحصيل القطع
بالامتثال لا لشك في المقدمات الداخلية من الشرطية وامثالها والفرق بان في المقدمات الداخلية يحصل الشك فانه يعود الشكوك صحيح ام لا وفي المقدمات الخارجية
اصل امكانها بجامعه بعدها مشكوك والعقل والخبار الاحتياط يقتضي وجوبه فالمقدمة الغير العلمية مع كونها مقدمة في الواقع فواجبة سواء كانت مظنونة او مشكوكة
او موهومة كما لو ظن بانه تركه يمكنه الادراك ويوجد رفقة اخرى لكن لم يكن ظنا معتبرا يعتني به واما لو حصل مما كان دليل على اعتباره كما لو حصل من عدلين بان تشهدا
بان يجيء اهل القافلة الفلانية بعده مثلا فهو معتبر فلا يستحق العقاب بتركه والانتظار وان لم يطابق الواقع **المطلب الرابع** في المقدمة الغير العلمية مع عدم كونها في
الواقع مقدمة كالمثال المذكور بانه ترك ووجد بعد رفقاء بعده فالحق ايضا وجوبها بمثل ما ذكرنا للوجه الثاني اعني بناء العقلاء على المدمة على التارك والثالث والرابع
ايضا علما تقرر والمقابل بعدم وجوب المقدمة استدل بوجوه الاول انه لو استلزم ايجاب الشيء ايجاب مقدمته للزم تعقل الموجب لها والا يلزم الامر بالشيء وايجابه من دون شعور
الامر به وهو بديهي البطلان والتالي باطل بالضرورة للقطع بايجاب الشيء مع الذهول عن مقدماته مطلقا سيما المقدمات الخفية او العقلية واجاب المحقق الخوانساري
بان مرادهم ان كان عدم لزوم ايجاب المقدمة صريحا فلا نزاع معهم وان كان مرادهم عدم الايجاب مطلقا فالجواب منع واجاب عن الاستدلال بعض الاجلة بان الاذعان بايجابه
مطلقا بل الكلام في اوامر الله وهو غير ذاهل عن المقدمات واورد عليه بعض بانه يلزم خروج القول بالتفصيل لم يقل به احد في الاستدلال ودخل من الجوابين والايراد على الآخر
نظرا اما الاستدلال فبانه ليس في نفي الدلالة اللفظية ولا يستلزم نفيها ذلك التعقل ايجابه واما الاول فلا مرادهم من التصريح المطابقة والتضمن وتسليم الالتزامية اللفظية
ايضا يحتاج في ارادته الى التفاته به والذهول ينافيه لو كان ارادة الالتزام مع تسليم الالتزام العقلي وفيه ان مراده نفي الدلالة اللفظية لعدم امكان منع الالتزام العقلي
واما الجواب الثاني فلان الكلام انما هو في دلالة الامر من حيث هو بحسب فهم العرف منا للفظ سواء كان المتكلم هو الله او غيره وعدم الذهول من الله لا يستلزم ارادة
مدلولاته بحيث كان الدال عليها موجودا من الوضع او القرينة والاول منفي هنا لعدم الدلالة ولو التزاما اللفظية بالاصل وعدم تبادرها من نفس الامر وصحة سلب
ارادتها منه والذهول عن المقدمات غالبا والثاني ايضا منفي عنه بالاصل مع وجدان انتفائه ومجرد عدم الذهول لم يكن قرينة لارادته من لفظ الامر لجواز الاكتفاء
بادراك العقل اياها واما الايراد بانه تفصيل لم يقل به احد ففيه منافاة التفصيل للوضع من حيث هو وانتفاء القرينة في ارادة الله من امره يكفي لبطلانه ولا
يحتاج الى عدم القول بالفصل فتدبر وعلى فرض تسليمه لا اثر على الارادة فهو من حيث التوصل الى المقدمة لا يوجب حسنا ووجوبا ذاتيا كما مر وبما ذكرنا ظهر الامور المتوهمة
منها بطلان القول بالوجوب الشرعي اعني الدلالة اللفظية ولو توصليا من باب الالتزام اللفظي بالبين بالمعنى الاخص او الاعم ومنها بطلان القول باستلزام الوجوب
الشرعي اعني اللفظي الوجوب الذاتي او العقاب المستقل ومنها بطلان القول بوجوبها بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل عقلا ومنها بطلان القول بعدم وجوبها لفظا
وعقلا الا اللابدية العقلية وجواز تركها ولو لا لاجل نفيها وعدم ترتب استحقاق العقوبة في زمان ترك المقدمة بقي الكلام في التفاصيل منها التفصيل بين السبب وغيره
اما بكون ايجاب المسبب ايجابا للسبب نسبة الى الواقفية وعلم الهدى وقد مر انه نسبه الى علم الهدى خطاء وهو فاسد لعدم خصوصية في اقتضائه في السبب ونحوه لفظا
كان او عقلا اما لفظا فلعدم الانتقال الى المقدمة سببا كان او غيره واما عقلا فللاشتراك في الوجوب لغيره وبان الامر بالمسبب حقيقة امر بالسبب مجازا استدلالا بعدم
المسبب مقدورا ويكون قرينة لارادة السبب مجازا بالمطابقة كما عن بعض كما ورد الامر بالوضوء وامثاله الا على رفع الحدث وهو ايضا باطل اولا بالنقض بالمشروط والمركبات
والكليات وغيرها كالامر بالعتق مع كون سببه الصيغة لان الاول مقدور بايجاد الشرط والثاني مقدور بايجاد اجزائه والثالث مقدور بايجاد الافراد والرابع
بايجاد الصيغة مع ان الامر تعلق بنفسها لا باسبابها وثانيا بالحل بان المقدور بالواسطة مقدور عرفا وعقلا والايراد عليه بانه لو صح يلزم رفع التكاليف المترتبة
لان لكل سبب لا يحتاج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب فيتعلق امره بضرورة البطلان مدفوع بان المراد بالسبب هنا ما له واسطة مقطوعة بينه وبين المكلف
وفصل بعض فيما كان المسبب فعل الغير فامر بالسبب كالاحراق فهو امر باجتماع الخشب وامثاله ثم قال هذا مبني على ان الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولية حقيقة والا
فلا مانع من اسناد الاحراق الى الحاطب كما في امر الملك لسرايته بفتح البلاد وميزان امتناع نسبة الفتح والاحراق الى الحاطب ان كان المقصود بحسب صدق العرف فقد لحظ لا حرمة لصحة
الاستناد عرفا حقيقة بانه احرق ثوبه او خشبه او بيته وفتح الامير البلد مع صحة سلبه الى رقة السبب منه وان كان اسناده الى غيره لا هو له عقلا لان الكلام في دلالة اللفظ وصرف
اللفظ المتعلق بالمسبب عن ظاهره وحمله على ارادة المسبب مجازا يحتاج الى القرينة وليس مجرد عدم القدرة بلا واسطة لا يكون دليلا لامتناعه لما مر ولو توقفه في الشرع
كما مر والعرف كما علم خطاباته بايجاد الكليات كاشتر الحطب والبطيخ والحنطة والشعير وامثالها لكن المطلوب طبيعة الحنطية المقابل للعبد من دون ملاحظة خصوصيات
الفردية ومنها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره كما عن ابن الحاجب اما عدم الوجوب في غيره فلما مر واما الوجوب في الشرط الشرعي فلانه لو لم يجب لجاز تركه ومعه اما ان يكون اتيانا
المامور به ام لا والثاني باطل لكون الفرض وجوب المامور به بعد وجوب الشرط وعلى الاول يلزم عدم توقفه على الشرط وهو ايضا خلاف الفرض واجاب المحقق العقي
بالخيار الثاني وقال عدم اتيان المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصافه وكون ما يستلزم عدم
عدم المامور به واجبا اول الكلام ويجيء ان علة الحرام ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب وفي الاستدلال والجواب نظر اما الاول فاولا بالنقض بالشرط العقلي و
العادي لجريانه فيهما مطلقا وثانيا بالحل وهو ان قوله لو لم يجب ان كان مراده نفي الوجوب الذاتي او اللفظي من الامر المتعلق بالمشروط فلا يلزم جوازه مطلقا
لجواز الوجوب اللابدي العقلي فيجاز تركه ذاتا لا للتوصل وتركه لا الى بالمشروط دون الشرط غير اتيان بتمام المامور به لانه مقيد بشرطه بما دل على الشرطية وقوله ما مر العرض

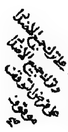
المامور به بدونه بشرطه بقيد ان عدم وجوب الشرط ذاتا لا ينافي الوجوب بالشرط على الفرض واتيانه بدون شرطه واما الجواب فلانه من باب عدم اتيان المامور به
بعدم اتيان البعض لا انتفاء القيد بوجوب انتفاء المقيد بل انتفاء وصف منه او صافه ان كان المراد وصف قيد الموصوف به فهو ما ذكر من كونه عدم اتيان
لاتيان بعض المامور به وان لم يقيد الموصوف به فيكون اتيانه بدونه اتيانا بتمام المامور به وان انتفى عنه وصف من اوصافه ومنها التفصيل بين المقدمات التي
ورد الامر بها على حدة كالوضوء وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني كما عن المدقق الشيرازي في حاشية العضدي بل نسب اليه نفي الخلاف في وجوب هذا القسم
ويظهر ذلك من المحقق القمي ره ايضا حيث قال الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء ولا ينافي كونه شرطا من قبل الشارع ومامورا به بخطاب على حدة بل لا منافاة في ترتب
العقاب على ترك الوضوء من جهة امره وان كان وجوبه غيريا كما هو مدلول لفظ الامر ودليله على عدم وجوب الثاني ما تقدم وعلى وجوب الاول ان الامر يتعلق به صريحا
ومفاده الوجوب بناء على اعتقادهم بكون الامر للطلب سيما فيما يتعلق به صريحا مستلزما للوجوب الذاتي للعقاب ان كان غيريا وفساده قد ظهر لان الامر ان تعلق
به كاغسلوا الخ فاما ان يكون فيه ما يدل على كون المراد منه الوجوب التوصلي كقوله اذا قمتم فاغسلوا الخ او يحمل الوضوء في الصلوة او يشترط فيها الوضوء فلا يوجب
العقاب المستقل لكن المحبوب واحد وهو المشروط المقيد بالشرط ويعاقب واحدا ان لم يكن فيه من الشرطية ظاهرا لنفسي بوجوبه تركه العقاب لكنه خارج عن
محل النزاع لان الكلام في الوجوب المقدمي وما ثبت مقدميته ومنها التفصيل بين المقدمات الداخلية كالجزء والخارجية كطي المسافة للحج بالوجوب في الاول دون الثاني
كما نسب الى الفاضل التوني وجعل من فروع المسئلة الصلوة في الدار الغصبي من جهة الكون هو جزء الصلوة ورد بانه في الخلاف في الجزء اما الثاني فلما مر واما الاول فلكونه
جزءا وكلا او شرطا بدخول التقييد وخروج القيد وكل منها جزء للموضوع لا يفيد الامر اليه من باب النص وغيره فان الموكب كان خارجا بوجوب ارادة المتكلم
اجزاءه في ضمن التركيب من حيث الجزئية كالدار في المسئلة واما ان لم يكن كذلك بان لم يلتفت المتكلم الى الاجزاء ولم يظهر ارادتها في ضمن التركيب لم يكن لفظيا ولو تضمنيا في
المقام من الثالث فان علته فلم يكن تضمنيا لفظيا بل التزام عقلي تبعا كسائر المقدمات الخارجية مع انه لو سلم الاثمرة له لان ارادة وجوب ايجاد الجزء من حيث الجزئية لحصول التركيب
لا من حيث هو فلا يوجب الذاتية ولا العقاب المستقل ومنها التفصيل بين مقدمات الواجب المعلوم بالخصوص والمعلوم بالاجمال كالشبهة المحصورة بالوجوب في الاول
دون الثاني كما عن بعض مهمهم المحقق القمي ره اما الاول فلما مر واما الثاني فلاصالة البرائة عن التكليف المجمل ولا يجب الاحتراز عنها بمجرد العلم بالواجب او الحرام النفس
الامري والمسلم منه قبول التكليف ان كان معلوما بالخصوص قال فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما الذي يمنعه فقد يحرم بارتكاب الحرام مثل المجنون كما
سيجي تحقيقه في اصالة البرائة ومن كلماته يظهر منع مقدمية المشتبه للحرام النفس الامري المعلوم بالاجمال لا منع التكليف عنه فلا يكون المشتبهات مقدمة للعلم
به وهو فاسد اما الاول فلعدم الدليل على العقاب المستقل على ترك مقدمة الواجب المعلوم بالخصوص لانه يتبع كما مر واما الثاني فلان الخطاب يكفي الاحتراز عن الحرمة او الوجوب
قد تعلق بنفس الامر ويلزم الاجتناب عن الكل او القدر المتيقن من التقييد والاخراج منه وهو عدم حصول العلم اصلا واما مع العلم الاجمالي فلا حاجة في الاحتياج الى الدليل واما
البرائة عن جارية لكونه شكا في الحادث وحمله على العلم بالخصوص مستلزم لنفي التكليف لزوم وهو بديهي الفساد المتقدم مثله وبوجه حمل العلم على الاعم ويثبت وجوب الاجتناب
عن الكل مقدمة ويقاس ادلة الاحتياط وحديث التثليث والعقل والشرع كما سيجي توضيحه في الشبهة المحصورة في اصالة البرائة ومنها التفصيل بين المقدمات التي كان من
اتيانها يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب واحد والاتيان بالظهر والجمعة ان اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك قال المحقق القمي ره
لا نعرف الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات انتهى بل قيل ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة التي مر ومنها بالوجوب في الاول
ومنهم من عبر عنها بان المراد من المقدمات التي كان ربما اتيانها من المقدمات الوجودية التي ورد الامر بها عليحدة كالصلوة بالجهات الاربعة فهو قول بالتفصيل
بين المقدمات التي ورد الامر بها عليحدة وغيرها وقد مر فساده وان كان المراد المقدمات الوجودية مقابلا للمقدمات العلمية فهو تفصيل بينهما في الحكم وفيه التفصيل بحكم محض
لاشتراك الادلة من اصالة البرائة والاحتياط مع كون المحل للاحتياط فيهما وجوبيا كان او تحريميا او قول بعض بتخصيص الوجوب في الشبهة التي يجب اتيان كل منها
مع النية كالجهات الاربعة مدفوع بان وجوب النية في كلها لا محل لكون كل المقدمة المشتبه مع النية فيجب النية في كل المشتبهات التي اشتبه بينها واما ما قال المحقق
القمي ره بانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص فغير ما من باب الاتيان بالواجب المعين لا امر لا الغير لكن الكلام انما هو في كل منها واجب شرعي اي يوجب العقاب
المستقل اولا بل العقاب على الترك انما هو لا مر والعقل حاكم بالبدية على ترك كل منها وكذا على فعل كل منها انما العقدمية فيما فوق حكم العقل في العقاب المستقل وتعدد
العقاب بحسب تركها او تركها مع حكم الشرع من ادلة الاحتياط وحديث التثليث كما سيجي توضيحه في الشبهة المحصورة

اصل الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده
ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات **الاول** ان عنوان هذا البحث بعد عنوان مقدمة الواجب لغو ظاهرا لان ترك الضد يكون من مقدمات فعل الضد
فيتفرع على الحكم في مقدمة الواجب بانه ان كان واجبا بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل فيكون ترك الضد واجبا وفعله حراما ويلزم الفساد ان كان من العبادات بناء على
التفصيل والا فيثبت النهي التبعي فان قلنا بكونه موجبا للفساد كذلك والا فلا ويمكن الجواب بالفرق بينهما من وجوه الاول اختصاص البحث السابق بالمقدمات الوجودية
وهذا بالعلمية وهذا فاسد لاطلاق عنوان السابق من هذه الجهة مع تفاصيلهم من جهات اخر كالسبب وغيره ولاطلاق ادلتهم مع ان الادلة مشتركة الورود ويكفي
لو عنوان واحد مع انه لا يناسب كلماتهم في البحث من حيث اقتضاء عدم الامر بالضد كما عن بعض ومن حيث اثبات التوقف كما عن بعض او العدم كما عن بعض ومن اثبات الاتحاد
في الحكم في المتلازمين كما عن الكعبي او العدم كما عن الاكثر الثاني ان ما يظهر من السابق كون ترك الضد واجبا بدلالة الخطاب في المقدمة عليه على فرض القول به ولا يلزم
دلالته على لازم هذا المعنى كون فعله منهيا وكان التمسك بهذا الامر يعتقد دلالته على كون الفعل منهيا عنه بالدلالة اللفظية او العقلية لا بقية فاسد لانه يتكلم في هذا البحث
في اتحاد المتلازمين في الحكم او العدم بيان في ذلك لا التكلم في اقتضاء عدم الامر بالضد او العكس مع ان الامر بترك الضد لا يكون مدلوله الا النهي عن فعله ولا ثمرة بينهما معتدة
بها الثالث كون الكلام في هذا البحث في الصغرى اعني ان ترك الضد هل يكون من مقدمات فعل الضد ام لا وكذلك العكس وفي البحث السابق في الكبرى يعني ان بعد فرض المقدمية
هل تكون واجبة ام لا وهو ايضا فاسد لما مر من التكلم في اتحاد المتلازمين في الحكم والعكس ومن حيث اقتضائه عدم الامر بالضد لا مع انه لو كان كذلك لكان الانسب تقديم

ايضا لم لا وهذا علم

على البحث السابق الرابع ان المقصود من هذا العنوان انه لو تعلق الامر بشيء وصل المكلف ضده هل يكون فاسدا عقلا او لفظا ام لا فقال البعض في الاول من باب اقتضاء
عدم الامر بالضد او من باب اتحاد المتلازمين اعني فعل الضد وترك المأمور به في الحكم او من باب كون ترك الضد من المقدمات ويكون واجبا وفعله منهيا عنه اما
بالنهي الملزوم للعقاب المستقل او التبعي مع كونه مستلزما للفساد وبناء على انه لو كان المقصود ذلك لكان العنوان هل ان الامر بالشيء هل يقتضي فساد الضد او كان من
العبادات او المعاملات فايتهما ام لا والحق ان المقصود ان المأمور به لو كان له معاند في الوجود فهل يكون المعاند منهيا عنه من باب اقتضاء الامر النهي عنه من باب
المقدمية عقلا او لفظا او من باب التلازم ولو كان من المباحات بالذات وما يتفرع عليه من الفساد في العبادات او في المعاملات ايضا فجعلوا الكلام فيه فقال البعض
من باب الاول وبعض من باب الثاني وبعض من باب اقتضاء عدم الامر بالضد فنقول **المقام الاول** في بيان موارد اطلاق الضد الضدان عبارة عن الشيئين
الوجوديين لا يجتمعان في الوجود مع جواز ارتفاعهما وهو قد يطلق ويراد به الضد الخاص ولا ريب في كون الاطلاق حقيقيا وقد يطلق ويراد به الضد العام من الكف او
الترك او المنافي مطلقا سواء تحقق في الترك او فعل الضد والاطلاق على الاول حقيقة لكونه امرا وجوديا وعلى الثاني والثالث مجاز اما بالاستعارة لمشابهته للضد الخاص
في التنافي او بالارسال اما لكونه مجاورا للمعنى الحقيقي اعني الاضداد الخاصة او من باب اطلاق اللفظ الموضوع للفرد على الكلي والحق الاول لظهور تلك العلاقة ولعدم
كون الثاني مجاورا للمعنى الحقيقي فيما لم يكن فعل ولعدم كون الثاني مجاورا للمعنى الحقيقي فيما لم يكن فعل ولعدم كون الثالث من العلائق الصحيحة وقد يطلق ويراد به احد
الاضداد الخاصة الوجودية اما على سبيل العموم الاستغراقي او البدلي وهو ايضا حقيقة لان المراد حقيقة هو الخصوصيات الوجودية فتدبر **المقام الثاني** ان
الامرين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او احدهما موسعا والآخر مضيقا وعلى الثاني فاما ان يكون التضيق حاصلا من الزمان او من امر خارج من دون ملاحظة
الزمان فيه وعلى التقديرين فاما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين قال بعض ان النزاع مختص بما اذا كان احدهما مضيقا والآخر موسعا مثلا في صورة الموسعين
لا اشكال في عدم الاقتضاء وفي المضيقين اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين وعلى الاول ان لم يتحقق الاهم يقدم ومع عدمه يخير وعلى الاخير تقدم
الدنيوي وهو فاسد لان في صورة كون احدهما مضيقا والآخر موسعا لا ريب في وجوب تقديم الاول والكلام فيما انه بعد كونه مكلفا بشيء في زمان اما الصيغة
دون الضد ولا اهميته لو فعل ضده في هذا الزمان هل يكون فاسدا بناء على كون الامر به مقتضيا للنهي عن ضده او عدم الامر بضده ام لا بل يكون صحيحا بناء
على عدم الاقتضاء على ان الدليل المتقن من حكم العقل في المضيقين مع اهمية احدهما هو امتناع اجتماع التكليفين المضيقين في آن واحد بناء على قبح تكليف
ما لا يطاق وهو يدفع هذا بدفع التضيق في احدهما ونفي التضيق لا يستلزم نفي شرع الوجوب بالحكم الوضعي اعني الصحة ولم يكن دليل آخر على الاقتضاء نفيا ما توهم ولا اثبات
الاقتضاء كما سيجيء وثبوت العصيان في بعض الموارد من الخارج لا يضر بالمقام لان الكلام انما هو في نفس الامر مع ان حصول الثمرة لا يكون منشأ لتخصيص النزاع كما ان الامر مع
ان الثمرة تظهر في صورة الجزء عن العزم والحق ان النزاع انما هو في الامر من حيث هو ولذلك لا ملاحظة عنوانات القوم ولا اطلاقا وسندا لا امتنا من ترك الضد في
فعل الضد ولم يفصلوا بين ترك الضد الموسع وبين المضيق ولا اشتراك الادلة حقيقة ولما استدل على ان الامر يقتضي النهي عن ضده وان النهي يعنيه العفو وكذا الامر ونحو
كان الكلام في الامر المضيق يلزم الترديد في الاستدلال او القول بعدم اثبات المسألة الى نعيم غاية **المقام الرابع** في ان فعل الضد هل يتوقف على ترك الضد وبالعكس
كما نسب الى الكعبي او لا يتوقف كما نسب الى السلطان والبهائي والكاظمي او يتوقف فعل الضد على ترك الضد عقلا دون العكس كما عليه المشهور اقوال والحق هو الاخير اما الاول
فلان فعل الضد لما ان يكون موقوفا على ترك الضد عقلا ام لا والثاني فاسد لانه لو لم يتوقف يجوز مع فعله ومع تركه عقلا ويلزم منه تجويز العقل الاجتماع بين الضدين
وهو محال او خلف لا دفعا للضد عدما كما ان الاجتماع فتعين الاول وهو المطلوب لا يقال فعل المأمور به موقوف على ارادته وعدم ارادة ضده وبعد تحققها يتحقق ترك
الضد فهما معلولان للارادة وعدم ارادة الضد لانا نقول التوقف عقلا كما عرفت من انه لو لم يتوقف يلزم تجويز العقل اجتماع المتضادين مع انه يجوز ان يكون فعل المأمور
به موقوفا على ترك الضد وهو كان موقوفا على عدم ارادته او ارادة فعل المأمور به وسيجيء بعض الكلمات الأخر عليه في بيان مذهب السلطان والجواب عنه ايضا واما الثاني
فلان ترك الضد يجوز عقلا اجتماعه مع ترك الضد ولا يلزم الخلف لان معناه جواز ارتفاعهما سواء لم يكن هناك فعل اصلا او كان ولكن لم يكن مضادا للفعل
المأمور به او كان من الاتفاقيات لا مرتبا بالتوقف ولان فعل الضد موقوف على ارادته وعند تحققها يتحقق ترك الضد دون فعل الضد لكونها بالنسبة الى
الاول علة تامة دون الثاني ويصح ان يكون ترك الضد مقدما على فعل الضد مستندا الى الصارف ولو كان موقوفا على الفعل الضد يلزم تقدمه وتأخره عنه معا و
بقي في المقام ان الجسم لا يخلو من فعل وعسر كيف لا يكون ترك الضد موقوفا على الفعل توضيحه ان المتكلمين بعد اتفاقهم على عدم خلو الجسم عن كونه من اكوان اربعة اعني
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون اختلفوا في ان الكون كالسكون الواحد وترك الحركة مثلا امر عدمي كالمتصل المتفاصل هو مستند مبنيا على تجدد الامثال او واحد بناء على
عدمه وعلى الثاني هل هو في البقاء محتاج الى المؤثر ام لا فعلى الاول والثاني يحتاج المعلول في كل آن الى التأثير الحاصل من جانب العلة ابتداء واستمرارا سواء كان المعلول
هو ترك المأمور به من المكلف او غيره من السكون وامثاله ويصح يكون ترك الضد من المكلف وبقاؤه على الترك موقوفا على التأثير من جانب الفاعل ابتداء واستمرارا وهو معنى
توقف الترك على الفعل لان التأثير فعل وتأثر المعلول انفعال المدفوع بانه على فرض مذهب الثالث كما هو الحق في الفاعل الاعدادي كما في البناء والباقي يكون الجسم
خاليا عن الفعل مطلقا وعلى غيره لا يكون الكلام في هذا الفعل اعني التأثير من الفاعل وفي ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة ولا يلزم منه كون المباح واجبا كما هو محط
استدلال الكعبي كما يجيء من ترك الحرام كان انما كان موقوفا على الفعل كالخروج من الدار مثلا وفي مثله نقول بالوجوب المقدمي ولا ضير فيه واستدل لمذهب السلطان
بوجوه الاول ان فعل الضد لو كان موقوفا على ترك الضد لكان العكس اولى لكون فعل الضد علة لترك الضد دون العكس فيكون اولى بالتوقف ويلزم الدور وبعد
التقرير وفيه اولا منع العلية لما عرفت من كون ترك الضد مستندا الى الصارف وعدم ارادته ومعه يتحقق ترك الضد دون فعل الضد فيكون الصارف مستلزما
للترك دون الفعل وثانيا منع استلزام الاستلزام للتوقف اذ لا يلزم منه الفرق بين السبب والشرط والجزء والمانع لان عدم الشرط كالطهارة مثلا مستلزم لعدم الصلوة
ولو كان الاستلزام مستلزما للتوقف لكان عدم الصلوة موقوفا على عدم الطهارة ومعنى التوقف انه لو انتفى الموقوف عليه اعني عدم الطهارة وهو وجودها

لا...



لا تتوقف الموقوف عليه عدم الصلوة وهو وجوبها فيلزم من عدم وجوبها ايضا وجوبها او هو معنى السببية الثانى باطل فكذا المقدم وثانيا انه منع لزوم الدور اما فى المخصصين
بالخصوص فظاهر واما الطبيعيين فكذلك لجواز توقف الطبيعة باعتبار هذا كالانسان فى الابن عليها باعتبار فرد آخر كالانسان فى الاب بقى فعل الضد موقوف
على فعل الضد وهو اما ان يكون من الجميع او خارجا عن الجميع او بعض الفعل الآخر على الاول يلزم توقف ترك الشئ على فعله وعلى الثانى يلزم ان لا يكون ترك الجميع الاضداد
وهو خلف بقى لا يجرى هو دعويا لا ما نقول انه مختار كونه خارجا ولا يلزم الخلف لجواز ان يكون شئ ضد الصلاة المامور به ولا يكون ضدا للمامور به كالتكلمات لغير الذكر
فانها ضد للصلوة المضادة للاثر الاثر ولا تكون التكلمات ذلك فجميع اضداد الاثر العدم كونها ضدا لها فعدم يلزم من خروجها الخلف الثانى ان ترك الضد لو لم يكن

ولا تكون مضادة للاثر الاثر

موقوفا على فعل الضد لاجل كونه مستندا الى عدم ارادته وارادة الضد الآخر فلم يكن فعل الضد ابقه موقوفا على ترك الضد لاشتراكهما العلة لانه ايضا مستند الى ارادته
وعدم ارادة ضده وهما علتان تامتان لتحقق الترك ومقتضيان لفعل الضد وح يكون الترك والفعل معلولا لا الدور ولا يكون احدهما موقوفا على الآخر وفيه ما عرفت الفرق
فى وجه الاستدلال من عدم انفكاك فعل المامور به عن ترك الضد عقلا بحال تركه فانه ينفك عن فعل الضد لجواز تركهما معا الثالث انه على فرض تسليم التوقف لا يترتب
عليه فائدة لان الكلام فى وجوب المقدمة انما هو فيما المقدمة التى يتفطن اليها المكلف واما غيرها فلا يكون واجبا لقبح التكليف بما لا يطاق ولا ريب ان ترك الاضداد وسيما
ترك الصلوة بالنسبة الى الازالة مثلا لا يكون من الثانى لان من امر بالازالة تركها سواء فعل الصلوة ام لا ولا يلتفت الى مقدميته وح لا يكون الصلوة مبغوضة بل منها حرام
يكون فاسدا التوقف كعدمه ولا فرق بين الترك بالنسبة الى الفعل وبالعكس من حيث الثمرة وقال بعض المحققين وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب
عدم التوقف فى نفس الامر والثانى محل النزاع لانه معنى الايتم الواجب الا به الا الامر لان اللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التى لو فعل الواجب
كان موقوفا عليه والخلو التفصيل وفساد اطلاقه كلامه بين ومنها ان المقدمة الفعل لا مرية لغير المتفطن اليه المكلف قسمان منهم يكون اتيان ذى المقدمة مستلزما بحصول
المقدمة كالمقدمات العقلية والعادية كترك الصلوة بالنسبة الى الازالة ومنهم لا يكون كذلك كالمقدمات الجعلية من الشرط وغيره والاول لا وجه لمنع وجوبه من حيث
ترتب العقاب وتقديم العقاب لسبيل امكان الاتيان للمكلف ولو لم يكن متفطنا وان امكن القول بعدم ترتب الثواب مع عدم التفطن والقصد والثانى يصح منع
وجوبه من حيث الحكم التكليفى لقبح التكليف بما لا يطاق دون الوضعى كالمقدمات الداخلية من الشرط والجزء لعدم مدخلية العلم والجهل فى الحكم الوضعى والمقام من الاول
كما لا يخفى وح يرد على الاستدلال اولا منع عدم التفطن المكلف بتوقف الازالة على ترك الضد عادة لتركون صلوة موجبا لتركها وثانيا بمنع الكلية وثالثا بان عدم التفطن غير مضر
لكون اتيان ذى المقدمة مستلزما لحصول المقدمة اعنى ترك الضد لعدم اشتراط النية فى المقدمات التوصلية وعند الشروع فى الازالة يتحقق ترك الصلوة وهذا لا يوجب عدم
ترتب العقاب على ترك المقدمة اعنى صورة اختيار فعل الضد وان امكن القول بعدم الثواب كما مر الرابع ان ترك الواجب كالازالة مثلا وعدم اعنى عدم ارادته وارادة ضده فيلزم
الواجب فى هذه وجوبه ومعه لا معنى لوجوب مقدمته ولا يكون ح فعل الضد حراما ولا يكون فاسدا ومعه لا يكون فائدة للتوقف وفيه ان اختيار الترك بالصارف لا يوجب
سلب القدرة عن ذى المقدمة لانها مطلوبة لا بشرط شئ لا بشرط الصارف فالوجوب باق لامكان تبديل الصارف بعدمه ومع بقاء وجوب ذى المقدمة لامكانه يتحقق
القول بوجوب المقدمات المتروكة الباقية على امكان الاتيان بتبديل الارادة وغيرها لا بقاء اذا لم تكن المقدمة فلجبره بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل وكان
وجوبه تبعيا فيكون النهى عن ضده تبعيا فلا يترتب على اثبات التوقف ثمرة اما من حيث العقاب فواضح واما من حيث الفساد فلعدم كون النهى التبعى موجبا للفساد
لانا نقول الثمرة موجودة كما مر فى مقدمة الواجب وهى تحقق استحقاق العقاب الفسق فى زمان ترك المقدمة لو كان بينه وبين زمان ترك المامور به فاصلة وكذلك
يتحقق فى النذر مع ان القول بعدم كون النهى التبعى موجبا للفساد وان كان حقا كما سيجئ لكنه لا يستلزم نفى القول به مع ان المقصود اثبات التوقف لا اثبات الثمرة
فتدبر ويمكن الاستدلال للكعبى بوجهين الاول ان فعل الضد موقوف على ترك الضد الآخر وترك الضد موقوف على فعل الضد بالاولوية لكون الفعل مستلزما
سببا للترك دون العكس كما مر ولا يكون دورا كما عرفت وح ترك الحرام لا يكون موقوفا على الفعل فالفعل واجب لفعل المطلق مشترك بين الافعال ويكون مخيرا فى كل
منها وكل منها من الحظ بالوجوب التخييرى ويلزم منه عدم وجود مباح وفيه اولا منع التوقف كما مر لجواز ارتفاع الضدين وخلو المكلف عن كل فعل بناء على بقاء الاكوان
وعدم الاحتياج فى البقاء الى المؤثر وح فترك الحرام عدم الارادة لامور متعددة كعدم الميل او المنافرة كالقذرة او الخوف من التضرر او لامور غير مقدورة
كعدم الالتفات وانتفاء شرط او جزء ترك الزنا العنين او وجود مانع يمنع منه نفسا او عرضا وما لا عن غير المقدور فقام مقام المقدور فى اسقاط التكليف
من الحرام سيما على القول بان النهى مجرد عدم الفعل بل وكذلك على الكف لانه موقوف على الالتفات واجتماع شرائطه وخلوه من الموانع وكثير المحرمات لا التفات
اليها او لا ميل لها او منافر منها او شرطه منتف ومعه كيف يكف حتى يصح التكليف بها والمقصود من التكليف غيرها والعقاب على الفعل واشتراكه مع غيره فى اسقاط
التكليف وعدم العقاب بمجرد الترك لا الكف وان قلنا بكون النهى حقيقة فى الكف لعدم امكانه فى المحرمات المتروكة الغير الملتفت اليها التكليف بالكف فيها ادمما
تكليف بما لا يطاق فسلمنا صحة التكليف بالكف عن الحرام لكنه غير موقوف على الفعل الآخر لجواز حصوله من الخوف مثلا ايكون الكف واجبا الى موجب المباحات بل على

ومعه

تجدد الامتثال والاحتياج فى البقاء الى المؤثر انما هو فى العلل الايجادية لا الاعدادية كالبناء والبانى ومثل ترك الحرام لعدم الالتفات مثلا او لعدم شرط او
وجود مانع مع ان الفعل فى ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة وهو معنى الكف وهو موقوف على الالتفات وغيره كما مر وقد عرفت ان ترك كثير من المحرمات لا يمكن الكف
عنه ابدا فكيف يكلف به او بابقاء عدم ارادته لانها معدومة لعدم الالتفات ومثل الزنا ترك الحرام موجود مع فعل الضد او ابقاء عدم الارادة وهو بديهى ثم لا
يحتاج الى مسئلة بقاء الاكوان وقياس فاعل الايجادى بفاعل الاعدادى لان على فرض التجدد والاحتياج فى البقاء الى المؤثر يكون الفعل هو المؤثر من
جانب الفاعل فى الفعل والسكون والترك مع عدم الالتفات ومثاله لا يتصور للقول بوجوب ابقاء عدم الارادة والتاثير من الفاعل حتى يحتاج الى هذه المسئلة
سلمنا لكن يلزم وجوب ابقاء عدم الارادة فاين يلزم وجوب المباحات وثانيا بان ترك الحرام قد يتوقف على فعل خاص فيجب لترك الحرام كالخروج من المجلس
المعد للشراب والزنا بالبقاء عدم الارادة ولا يتوقف على كل فعل وان كان موجبا لحصوله كالاشتغال فى المجلس باللهو واللعب فاين هو يلزم وجوب المباحات وعدم

وجود مباح لعله لا وثالثاً انه لا يتوقف ترك الحرام على فعل المطلق وهو مشترك او وجوبيها الافعال المحرمة والواجبة والمستحبة والمكروهة والمباحة ويلزم منه كون
الحرام والواجب والمستحب والمكروه والمباح واجبا لا اختصاص بالمباح فانه في خلاف غيره وطلب لك ورابعا بان على فرض تسليم كون المباحات واجبة لكنه مقدمة
توجب بعرضي لا ينافي الاباحة الذاتية وكذا الوجوب في الحرام وغيرها الثاني انه لو ترك المأمور به حرام وملازم لفعل الضد الحرام وكذا ترك الحرام واجب وملازم
لفعل من الافعال فيكون واجبا لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وهو مشترك بين الافعال فيلزم منه عدم مباح اصلا كما مر فيه اولا ان كان المراد بكون
الترك ملازما على سبيل توقف الترك على الفعل فهذا عين دليل الاول وان كان المراد اجتماعهما في الوجود من باب التقارن ففيه ما مر اولا من جواز ترك
الحرام وعدم فعل شيء وجواز خلو المكلف عن كل فعل وكفاية عدم الارادة لترك الحرام وعلى فرض التسليم هو الكف وبقاء عدم الارادة ثانيا بوجوب
المباحات الخ ما ذكرنا وثانيا بانه قد يتوقف على فعل كالخروج الخاص فلا يلزم كون المباحات واجبة وثالثا بانه قد يلازم مع الفعل الحرام او الواجب
الخ ما ذكرنا ورابعا بمنع امتناع اختلاف المتلازمين الذين يجوز الانفكاك بينهما في الحكم كالمعروض للزوم العمل باطلاق الدليلين وعدم المانع لامكان
الامتثالين وهو بديهي كيف ويلزم ان من ذكر الله في حال نظره الى الاجنبية في حال ان يكون عاصيا او مستحبا هكذا وهو بديهي الفساد الا ان يجعل من ذي شعور
وخامسا يجوز كونه مباحا بالذات وواجبا بالعرض وان كان مراده اجتماعهما في الوجود على سبيل التلازم والاقتضاء بكون الفعل سببا وعلة للترك ومنه اولا ان
الترك مستند الى عدم الارادة لا الى الفعل كما مر في جواب سلطان المحققين وثانيا بان الترك لا يكون موقوفا على الفعل حتى يجب لجواز تركهما معا وثالثا بمنع
لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم مط وتوضيحه انهم اختلفوا فيه فنسب الى الكعبي لزوم الاتحاد مطلقا ونسب الى صاحب المعالم التفصيل بين الاقتضائي بمعنى العلية
والمعلولية او معلولين لعلة ثالثة وبين الاتفاقي فالتزم الاتحاد في الاول وعدمه في الثاني والحق تفصيل اخر بين التلازم وبين الاحكام وتوضيحه ان المجتمعين
في الوجود اما ان يكون الانفكاك واتيان التكليفين للمكلف ممكنا كمن دخل ارض مغصوبة يمكنه الخروج مع اتيان الصلاة مع الشرائط في الملك المباح وكترك الازالة
مع فعل الصلاة الموسع فانه يمكنه الانفكاك باتيان الازالة اولا واتيان الصلاة ثانيا او لا يكون الانفكاك واتيان التكليفين ممكنا كمن كان في دار الغصب
مع كون وقت الصلاة مضيقا وعلى الاول يجوز اختلافهما في الحكم مطلقا سواء كان اقتضائيا او اتفاقيا كما مر وسواء كان الوجوب والتحريم او غيرهما وذلك للاصل
ولوجوب العمل بالدليل ان اقتضى الاختلاف حتى يثبت من تكليف بما لا يطاق وغيره والمعروض انتفاء المانع شرعا وعقلا اما الاول فللمعروض واما الثاني فلعدم
كونه تكليفا بما لا يطاق وح يجب على المكلف الانفكاك بينهما والجمع بين التكليفين وعلى الثاني فاما ان يكون عدم الامكان ناشيا من نفس المكلف او لا وعلى
الثاني لا يجوز الاختلاف بينهما في ثمانية صور من المكسر من ضرب الاحكام الخمسة في احد المتلازمين في الاخر وهو خمسة وعشرون ويجوز في غيرها اما الثمانية
فهو وجوب احدهما وحرمة الاخر او كراهته او العكس واستحباب احدهما وحرمة الاخر او كراهته او العكس اما وجه عدم الجواز في الوجوب والتحريم والعكس فلقبح
التكليف بما لا يطاق واما في غيرها فلعدم امكان الامتثال والجمع بين الفعل الموجب للثواب وبين الترك كذلك واما الجواز في غيرها فلامكان الجمع كالوجوب
مع الوجوب او الاستحباب والاباحة ولا مانع منه شرعا ولا عقلا وعلى الاول يرجع الى مسألة الامتناع بالاختيار فان قلنا بانه لا ينافي الاختيار فيجوز مطلقا كالاول
وان قلنا بانه ينافي الاختيار يكون على التفصيل كالثاني ومما ذكرنا ظهر فساد ما قال صاحب المعالم من عدم الجواز في الاقتضائي من وجهين الاول انه يجوز فيما كان
الانفكاك ممكنا الثاني انه يجوز في غير صور الثمانية مطلقا وظهر فساد ما قاله من الجواز في الاتفاقي مطلقا لانه فيما لا يكون الانفكاك ممكنا ومعه لا يجوز
الاختلاف فيما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد قول الكعبي باتحاد المتلازمين في الحكم مطلقا **المقام الخامس** في الاقوال اما في الضد العام فانه لا نزاع في اصل الاقتضاء
والنزاع اما هو في انه هل يكون من باب العقل او من باب اللفظ وعلى الثاني انه هل يكون من باب العينية او التضمنية او الالتزامية واما في الضد الخاص ففيه وجهين
الاول في اصل الاقتضاء من كون ترك الضد مقدمة ام لا الثاني في كيفية الاقتضاء من الالتزام اللفظي او العقلي وكيف كان ففي الضد الخاص قول بعدم الاقتضاء
مطلقا وهو من السلطان بناء على عدم التوقف على مذهب اصلا وقول بالاقتضاء بعدم الامر بالضد عقلا او لفظا ايضا وهو للشيخ البهائي ره وبعض اخر
وقول بالاقتضاء للنهي عن الضد بناء على كون ترك الضد من مقدمات فعل الضد ويجيء على الاقوال في وجوب المقدمة من اللابدية العقلية المحضة او دلالتها
من باب الالتزام اللفظي او العقلي الملزوم للعقاب المستقل او ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة **المقام السادس** في الثمرة وهي على
فرض عدم الاقتضاء انه لا يترتب على فعل الضد عقاب ولا افساد واما على قول الشيخ فيترتب الفساد لعدم الامر ويترتب العقاب ايضا من باب التشريع واما على وجه
الاقتضاء فالنهي العقلي الموجب للعقاب المستقل والفساد او اللفظي على القول باقتضائه الفساد والعقاب المستقل ترتب الفساد والعقاب الذاتي والتشريعي
كما هو الحق لكونه نهيا لفظيا مقدميا فلا واما على فرض الاقتضاء العقلي بترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة كما هو الحق فلا يترتب عليه العقاب
المستقل ولا الفساد ثم يترتب عليه تقديم العقاب ان كان بين اتيان الفعل وزمان ترك المأمور به فاصلة زمانية ويتفرع عليهما موارد كثيرة منها تعدد العقاب
وعدمه اذا اتى بالضد العبادي وترك المأمور به فعلى مذهب السلطان والالتزام العقلي التبعي المحض او الموجب لتقديم العقاب فالعقاب واحد لترك المأمور به
وعلى مذهب الشيخ فالعقاب اثنان احدهما الترك المأمور به والاخر التشريع وعلى مذهب من قال بالعقلي او اللفظي الموجب للعقاب المستقل فثلاثة احدها الترك المأمور
به والثاني لفعل الضد والثالث للتشريع ومنها برء النذر النادر في الضد فلو نذر ناذر في زمان بان من اتى بواجب فعليه كذا واعطاه بعد فعل الضد الواجب
العبادي فعلى قول السلطان والالتزام العقلي التبعي المحض او الموجب لتقديم العقاب اللفظي الغير الموجب للفساد او اللفظي الغير الموجب للفساد يكون مبرئا دون غيره
ومنها مسألة الظهار فلو قال الرجل لزوجته ظهرك علي كظهر امي ان صليت حراما فصليت فعل الضد عصيت ترك المأمور به فعلى الالتزام اللفظي الموجب للعقاب
المستقل وكذا العقلي الموجب لذلك يصير حراما عليه لارتكابها حراما بترك المأمور به وفعل الضد وعلى مذهب الشيخ لا يكون حراما لعدم انصراف الحرمة الى التشريعية لا
ان يكون الظهار غالبا وعلى غيرها لا يصير حراما ومنها لزوم الاعادة ان كان لذي الحق فوري والموسع في اول الوقت من كان له واجب فوري كالقضاء او ازالة النجاسة عن

المسجد

المسجد او اداء الدين حال الامكان مع المطالبة او الكسوفين المضيقين وامثالها في بعضها كالموسعين في بعض فعلى مذهب القائلين بالفساد يجب اعادتها اداء او قضاء وعلى غيرهم لكن على فرض القول باقتضاء الامر بالشئ فساد ضده الخاص والقول بفساد الموسع مطلقا فاسد لان الحكم بالفساد انما كان لاجل التناقض لولا الاقتضاء اعنى حرمة فعل الضد مع وجوبه وجواز ترك المضيق وعدمه فلا بد من القول باقتضائه عدم الامر بالضد والنهي عنه او من باب الاتحاد في المتلازمين وهو يوجب الحكم بارتفاع احد الامرين وهو اعم من ارتفاع الفوري او الموسع فالحكم بفساد الموسع مطلقا فاسد بل قد يكون الدليل على الفوري قطعيا كالاجماع على وجوبه ويكون الموسع ظنيا ولو من حيث الدلالة وغيره فيحكم بفساد الموسع في اول الوقت وقد يكون الامر بالعكس معان كان الفوري تعدد مطلوبا فيحكم بارتفاع فوريته ويبقى الامر بالطبيعة موسعا فيكون كالموسع فيصح كل منهما لعدم التعارض بين الموسعين وان كان مضيقا ووحدة مطلوبا فيحكم بانتفاع اصل الامر ومقدميته وكذا بعدم فساد المضيق دون الموسع وان كانا ظنيين مع ترجيح دليل الفوري يكون كالاول ومع ترجيح دليل الموسع يكون كالثاني ومع عدم الترجيح يحصل الشك في ان المرتفع في اول الوقت هل هو الموسع حتى يكون الموسع فاسدا في اول الوقت ويجب تأخير الموسع وتقديم المضيق او هو المضيق حتى يكون المضيق فاسدا ويتخير في تقديم الموسع وتأخيره ولما كان التكليف ثابتا مع الشك بين المتباينين يجب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال الفاهو بالجمع اعني تقديم المضيق وتأخير الموسع مع انه يرجع بين الدليلين ويتصرف في الدلالة اعني تقييد الموسع وهو اولى ومتعين من الطرح اعني طرح دليل المضيق ولا يجري اصالة البراءة اما بالنسبة الى الموسع فللقطع بالتكليف مع الشك في جواز تقديمه وحصول الامتثال به واما بالنسبة الى المضيق فللقطع بالتكليف مع الشك في التكليف به في اول الوقت من انه المضيق او جواز تقديم الموسع واما القطعيين فلا يمكن التناقض الذي هو الباطل عند العقل قطعا بقي الكلام في المضيقين او الفوريين وغيره لا بد من الحكم بارتفاع احدهما وان قلنا بعدم الاقتضاء لامتناع التكليف بما لا يطاق وح ان كان احدهما قطعيا او ارجح فيتعين اخذه وان عمل بمرجوحه فح ان تعدد اتيانه المرجوح المترك ان كان تعدد مطلوبا لبقاء تكليف الطبيعة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء وان لم يعمل بالراجح بل تركه واتى بالمرجوح فان كان التعدد مطلوبا فصحيح لكونه فردا من الطبيعة المطلقة وان كان وحدة لا يكون صحيحا بمعنى موافقة الامر لارتفاع امره واما القضاء بمعنى اتيان المحو حاصلة ويجب عليه اتيان الراجح المأمور به الذي تركه ان كان تعدده مطلوبا لبقاء تكليف الطبيعة المطلقة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء واما ان لم يجد الترجيح فيكون مخيرا لعدم امكان الجمع والطرح الترجيح وح ما اختاره واتى به صحيح اما على فرض التعدد فواضح لكونه فردا من الطبيعة المطلقة واما على فرض الوحدة فلاتيانه المأمور به الظاهري لعدم امكان غيره واما ما تركه فان كان تعدد مطلوبيا فيجب اتيانه لبقاء تكليف الطبيعة وان كان وحدة فيتفرع على مسئلة القضاء هذا فيما علم التعدد او الوحدة واما في صورة الشك في التعدد والوحدة واصالة البراءة عن زيادة التكليف يقتضي الوحدة سواء كان الشك فيهما او في احدهما هذا على فرض عدم كونه مسببا لاجتماع المضيقين بسوء اختياره والا يتفرع على مسئلة الامتناع بالاختيار

المقام الرابع في الاصل اما السلطانية فلا يكون مخالفا للاصل اصلا واما الالتزام العقلي التبعي المحض فمخالف للاصل واما القول بالدلالة اللفظية التضمنية او الالتزامية المحضة او الموجب لتعدد العقاب بفعل مامور واما اللزوم اللفظي الموجب للعقاب المستقل والفساد او العقلي المعنوي الموجب لهما فمخالف لاصول اربعة الاول اصالة التوقيفية اعني اصالة عدم حكم العقل بذلك الثاني اصالة عدم استحقاق العقاب المستقل اللازم منه الثالث اصالة عدم استحقاق العقاب الشرعي اللازم منه الرابع اصالة اطلاق الامر وصحة الصلاة او غيرها من المكلف لانه على هذا المذهب يلزم القول بالفساد وتقييد الامر والاصل عدم التقييد واما قول الشيخ فمخالف للاصل من وجوه ثلثة الاول الاصل التوقيفي لاصالة عدم الاقتضاء الثاني اصالة عدم استحقاق العقاب الشرعي اللازم منه الثالث اصالة اطلاق الامر لان على هذا المذهب يلزم تقييد الاطلاق والاصل عدمه فالاصل اولا مع السلطان ثم ثانيا مع الالتزام التبعي وثالثا مع الشيخ

المقام الثامن في اصل المطلب يقع الكلام فيه في مطلبين الاول في الضد العام استدل القائل بالعينية بانه لو كان مغايرا للمامور به لكان اما مثله او مخالفا او ضدا له لان الغيرين اما ان يكونا مشتركين في تمام الحقيقة كزيد وعمرو او لا يكون كذلك وعلى الثاني اما ان يجتمع احدهما مع ضد الاخر او لا والاول هو الاول والثاني هو الثالث والثالث هو الثاني والتالي باطل لان الامر مع النهي عن الضد العام لا يكونان مشتركين في تمام الحقيقة لافتراقهما في الفصل من كون الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك فلا يكونان متماثلين ولا يكونان متضادين لعدم انفكاكهما والا لم يكن الوجوب وجوبا ولا يكونان متخالفين لعدم اجتماعهما مع ضد الاخر لان فعله تركه يكون ضدا عاما لانه ترك الحركة اعني فعل الحركة وضد السكون فلو اجتمع الاول معه يلزم اجتماع المتضادين والجواب اولا ان التخالف في الغير لا ينحصر بما ذكر لعدم الدليل بل هو قسمان قسم يكون ضد هما واحدا كالالتفات والقدرة بالنسبة الى النوم وقسم لا يكون ضد احدهما ضد الاخر كالسفاهة والشجاعة بالنسبة الى الفطانة فان الثاني مخالف للاول وضد الاول الفطانة ويجتمع معها الشجاعة فهو متعدد ثانيا بان المراد بالعينية اما الاتحاد في الذهن والخارج كالاسد والغضنفر واما الاتحاد في الخارج كالانسان والناطق واما الاتحاد في المال كالحنث وابن اخت خالتك كما في المصداق واحدا واما التلازم في الوجود الخارجي الاول فاسد لما عرفت من اختلافهما في الفصل واما غيره فلان اطلاق العينية عليه فاسد وثالثا بان احد المتحدين في الوجود الخارجي لاحد التلازمين من توابع احد المتحدة في المال كما يدل على الاخر واستدل القائل بالجزئية بان الوجوب مركب من الاباحة المطلقة والرجحان المطلق والمنع من النقيض والاخير هو الضد العام فهو جزء منه فيكون دالا عليه بالتضمن وفيه ما عرفت ان الجزء التحليلي لا يستلزم الجزء اللفظي بكون الملحوظ عند الواضع في الوضع هو المركب من حيث التركيب بل قد يكون الملحوظ في نظر الواضع هو البسيط من غير التفات بكونه مركبا من الاجزاء ولكن العقل يدركه مركبا ويثبت له اجزاء وهو تضمن عقلي لا لفظي كالماء المركب من العناصر الاربعة ولا ريب ان الواضع حين الوضع لا يكون ملحوظه من الطلب الحتمي هو حيثية التركيب كالاكبين وليس كذلك لان المتبادر ليس الا شيئا بسيطا وهو الطلب الحتمي نعم بعد الالتفات الى الوجوب المنع من النقيض والحرمة باللزوم ينتقل الى كون مراده هو عدم الرضا بالترك والا لم يكن الوجوب وجوبا بل ربما ينتقل المخاطب اليه من دون قصد الملزوم اللازم وكيف كان يكون الامر دالا عليه بالالتزام البين بالمعنى الاعم في الاكثر وبالمعنى الاخص في بعض المقامات وكونه لفظيا لو قال المتكلم افعل ثم قال رضيت بالترك يفهم الرجوع عرفا ولولا دلالته اللفظية لما كان وجه لفهم الرجوع فما نسب الى الشيخ المرتضى من القول بالاقتضاء العقلي دون اللفظي ان كان مراده ان

[ملاحظات الهامش:] الالتزام التبعي ... الاصل ... حكم العقل ... القول ... الظهور ... الاجماع على وجوب ... مستفادا منه ...

بعد مقدمتها الطولية لا يحصل الجزم بإرادة المتكلم إياه فيتبعه ما ذكرنا وإن كان مراده أنه لا يقتضيه لفظاً فيتعين أن المراد باللفظ هو ما يكون لللفظ في الاصطلاح إرادة المتكلم
وإن كان الحاكم بين ذلك العقل لا يرد قد يحكم بلا واسطة وقد يحكم مع الواسطة مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح **المطلب الثاني** في الضد الخاص يمكن الاستدلال على
فساده من وجوه الأول أن من أراد على كون الأمر بالشيء مقتضياً لعدم الأمر بالضد عقلاً بوجوه الأول أن المضيق يقتضي عدم جواز تركه في الزمان المخصوص والأمر
الدال على التوسعة إما أن يكون مستمراً ثابتاً في هذا الزمان من جانب الإلزام أو على الأول يجوز فعله من جانب الأمر في هذا الزمان ويكون جواز فعله في هذا
الزمان مستلزماً لجواز ترك المضيق في هذا الزمان وهو تناقض عقلاً فيلزم من الأمرين التناقض وهو وإن كان خفياً لكنه معتبر في كلام الحكيم وهو باطل ويتعين الثاني
وهو المطلوب فإن الأمر الدال على التوسعة دال على كون المطلوب نفس الطبيعة من غير تقييد بزمان لكون الزمان والمكان وأمثالهما خارجاً عن أصل المطلوب
بل هو ظرف ومقدمة لحصول الطبيعة الحيوية وبعد تعلق الأمر بنفس الطبيعة يلزمه الحكم الوضعي أعني حصولها في أي زمان ومنه هذا الزمان ومعنى التجويز هنا التصوير
من حيث المقدمية وفيه أنه لو فعل يحصل الطبيعة لا أنه في هذا الزمان لا يبقى بعد طلب الطبيعة فإما أن يكون مكلفاً بإتيانها في المقدمات على أجزاء الزمان مخيراً
بينها حتى بالنسبة إلى هذا الجزء أو بالنسبة إلى غير هذا الجزء والثاني هو المطلوب والأول مستلزم للتجويز فيوجب التناقض لأنا نقول أولاً أن المقدمات لم يتعلق
بها القصد بل ولا الالتفات كما مر في مقدمة الواجب بل العقل يدرك أنه لو أتى به المكلف يحصل الطبيعة وعلى فرض تسليم تعلق القصد تخييراً أولاً تعلق القصد
المقدمي بل نفرض تعلق النهي من هذا الجزء فلا يستلزم نفي الحكم الوضعي أعني كونه موجباً لحصول الطبيعة لو اختاره المكلف بسوء اختياره وثانياً إن التخيير حتى بالنسبة
إلى هذا الجزء ويكون مرجعه إلى أن الطبيعة مطلوبة وأنت قادر على إتيانها من حيث هذه الطبيعة مخير في إتيانها في هذه الأجزاء ولو أتيت بها في هذا الجزء لامتثلت بها وحاصله
لكن بعقابك من حيث كونه موجباً للترك المطلوب لأخرى أعني المضيق لا من حيث هذه الطبيعة الموسعة والترخيص حاصل من هذه الجهة لا من جهة الأمر المضيق حتى يلزم
التناقض بل لا منافاة ولو حرمه كونه الوجوب بعينه يتعدى الأمر إلى المحبوبية العرضية من حيث هذا الأمر الموسع ومبغوضية الترك العرضية من جهة كونه موجباً للترك
المضيق ولا منافاة ولا يلزم قبح على الأمر لكون الوجوب الترخيص تخييراً ويمكن المكلف إتيان التكليفين بإتيان المضيق أولاً ثم الموسع فلا دليل على تقييد الأمر العقلي
ولا من الشرع بما في المضيقين يكون هذا الجزء من الزمان الثاني أن ترك الضد إنما يكون من مقدمات فعل المأمور به كما مر والأمر بالموسع يجوز ترك المقدمة أعني ترك
ترك الفعل وهو نفس الفعل وقد مر في مقدمة الواجب أنه لا يصح مع الأمر بجواز ترك المقدمة لكونه مستلزماً للتناقض عرفاً أو الرجوع والجواب عنه قد ظهر من
السابق ومر في مقدمة الواجب أن التجويز إنما يكون من جهة أمر آخر لا من جهة المضيق ويدركه العقل ويطابقه الشرع ولو حصل التكلم بلفظ دال عليه بأنه يجوز من
هذه الجهة لا من جهة الأمر الآخر بل لا ينفعل من هذه الجهة لم يكن تناقضاً ولا رجوعاً نعم لو كان بلفظ مطلق لما يفهم منه الجواز من جميع الجهات مع كونه من جهة الموسع
عنه يجوز يحصل التناقض أو الرجوع الثالث أنه لو لم يقتض لجاز الدخول في الموسع وبعد دخوله يجتمع المحبوبيتان أعني لزوم الإتمام لقوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم و
لزوم الإزالة ويرجع الأمر إلى لزوم الإتمام وكون القطع حراماً أو لزوم الإتمام حراماً والامتثال غير ممكن ناشٍ من المكلف والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو
صدر ذلك لا بد من الحكم بارتفاع أحد الأمرين ويلزم من عدم الاقتضاء ثبوت الاقتضاء وهو فاسد مع أنه يثبت المطلب وإن كان بعد الدخول والجواب عنه أولاً
أنه أخص من المدعى لعدم تماميته في العبادات غير الملتئمة كقراءة القرآن وأمثالها وثانياً بأن ما يلزم منه ثبوت المطلوب فاسد لأن على فرض القول بالاقتضاء
يلزم القول بفساد الموسع أولاً مطلقاً سواء دخل فيه أم لا وسواء كان الترجيح مع قوله لا تبطلوا أم لا وأما على فرض القول بعدم الاقتضاء فلا يلزم ذلك لا سيما
يصح الدخول وبعد الدخول إن قلنا بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو صدر وبقى الضد بالنسبة إلى كل منهما باقية ولو قلنا بالمنافاة فإن كان
الترجيح مع لا تبطلوا فإتمام الصلاة صحيح للأمر بالإتمام وإن كان الترجيح مع المضيق فإتمام الصلاة حينئذٍ صحيح لأن المرتفع هو المضيق الناشئ من لا تبطلوا الأسبق
الأمر بالموسع كقوله أقم الصلاة إلخ وحرمة الإتمام حرمة عرضية لكونه موجباً لترك المضيق لا ذاته وهو يجتمع مع المحبوبية الذاتية وإن لم يجد الترجيح فيتخير في الإتمام و
الإبطال والشروع في المضيق وعلى احتمال الأقل الظاهر عدم لزوم إعادتها لما مر من كون الظاهر ارتفاع المضيق لا أسبق الأمر بقي الكلام في أن الترجيح من حيث هو هل
يكون مع لا تبطلوا أو مع المضيق والظاهر الأول لكون النسبة عموماً من وجه ويكون بناء العرف على الإتمام بعد الدخول في الماهيات الملتئمة ولكونه قطعي الصدور
إن كان المعارض ظنياً والثاني مقدم على المطلق إن كان المعارض مطلقاً الرابع أنه لو لم يقتض عدم الأمر بالضد فيجوز تلبسه بالضد ومن مقدماته عدم إرادة المأمور
به ومقدمة الواجب واجبة فيكون واجباً وهو علة لترك المأمور به وعلة الحرام حرام فيكون حراماً ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في واحد شخصي وهو فاسد وفيه
أنه ذو جهتين والوجوب مقدمي تخييري ويمكن المكلف الجمع بين التكليفين ولا يكون دليلاً على فساده وربما يستدل على أنه لو لم يقتض عدم الأمر بالضد يلزم التكليف
بما لا يطاق فالحق في المقام عدم الاقتضاء العقلي وكذلك اللفظي لأصالة الإطلاق وأصالة التوقيفية وأصالة عدم الحرمة التشريعية ولم يكن دليل على الاقتضاء
أما العقل فلما مر وأما اللفظ فعدم المطابقة والتضمن واضح وأما الالتزام فلعدم الانتقال إلى الضد كيف بعدم الأمر به وكذا اللازم العقلي البتي لجواز الانفكاك
وجواز الأمر بالشيء والأمر بضده معاً هذا هو المستند إلى القائلين بكون الأمر مقتضياً لعدم الأمر بالضد الثاني من باب كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن
الضد عقلاً بوجوه الأول أن ترك الضد يكون من مقدمات فعل المأمور به عقلاً ومقدمة الواجب واجبة ويكون فعله حراماً فلو فعل يترتب العقاب الفساد
أيضاً لو كان من العبادات والجواب عنه أولاً منع كونه مقدمة على مذهب المسلطان وثانياً بأنه إن أراد بالوجوب العقلي الملزوم للعقاب المستقل فممنوع للأصل وعدم
الدليل عليه كما مر في مقدمة الواجب وإن أراد منه الوجوب العقلي التبعي الغير الملزوم للعقاب المستقل فهو مسلم لكن ح إن أراد بالحرمة الحرمة الذاتية فممنوعة لأنه
ناشٍ من الوجوب التبعي وكيف يصير حراماً ذاتياً وإن أراد منها الحرمة التبعية فهي مسلمة لكنها لا تكون منافية للمحبوبية الذاتية الناشئة من الأمر حتى تكون صارفة
للأمر فأجاب صاحب المعالم بوجوه الأول منع وجوب المقدمة الغير السببية وفيه أولاً منع الفرق كما مر في مقدمة الواجب وثانياً أن غاية منع الوجوب الزائد على المقدمة
وأما الوجوب اللابدية فلا يمكن منعه والإلم يكن مقدمة ومعه يتم الاستدلال إلا أن يجاب بكون وجوبه عرضياً فهو عرضي يجتمع مع الوجوب الذاتي وهو يجيء

لعدم كونه النهي لأجل أنه ومبغوضيته هذا الفعل ذاتاً بل لأجل كونه موجباً لترك المضيق وكما أنه في المحبوبية العرضية من حيث كونه مقدمة لحصول الموسع

وكون الإتمام

ومما استدل به في الصلاة على الاقتضاء [illegible]

ولو علق الوجوب الزائد على اللابدية لا انه لو علق ايضا بالوجوب الذاتي في المقدمة الثانية ما يستفاد من كلامه من وجوه اعلى فرض تسليم توصلي وغيره انه فرق
المقيدين كل ان قلنا باختلاف الجهة والا فلا الثالث ان الحاصل مقابله ان ترك الضد من المقدمات ووجوبها على فرض التسليم انما كان توصليا ينبغي اختصاصه
بحال الترك الامكان ولا ريب انه مع وجود الصارف عن فعل المأمور به اعني عدم ارادة المأمور به وارادة ضده لا يمكن التوصل به ويكون الترك مستندا به ولا دخل لفعل
الضد في تركه فلا معنى لوجوب هذه المقدمة وفيه اولا ان وجوب المأمور به لا يكون بشرط الصارف ووجوب المقدمة يتبع وجوب ذيها وامكان المكلف
وهو موجود لامكانه تبديل عدم الارادة بالارادة كتكليف الكفار بالفروع مثلا وثانيا انه لو لم يكن فعل الضد حراما لجاز الدخول فيه وبعد الدخول تبدل
عدم الداعي بالداعي كما مر حتى يتمكن من المأمور به بحيث عدم الداعي بمعنى الفعل اعني اتمام الصلاة كما مر في دليل الثاني ان فعل الضد ملزوم لترك المأمور به فيكون
حراما لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وجوابه الانفكاك والجمع بين التكليفين ممكن للمكلف ومعه لا يكون دليل على عدم الجواز ويجوز ان يكون واجبا
ذاتيا وحل ما عرضنا واجاب صاحب المعالم بان ترك المأمور به مستند الى الصارف وعدم الداعي فهما مستمران مع الاضداد الخاصة فيكون من باب التقارن
لا الاقتضاء وفيه انه قد لا يستمر ويحصل الترك بالفعل كما لو دخل في الصلاة وندم فلا ريب ان الترك حينئذ مستند الى فعل الصلاة شرعا اعني اتمام الصلاة وفيه
ايضا ان التلازم انما هو من باب الاتفاق لا من باب الاقتضاء ويجوز الاختلاف فيهما وهو فاسد لما عرفت من انه يكون من الثاني ولا مر على فرض كونه من باب الاقتضاء
يجوز الاختلاف فيه الا انما لا يمكن الانفكاك للمكلف فيمكن بايتان المأمور به ثم ضده وفي الاتفاق قد لا يجوز الاختلاف فيه ايضا وهو فيما لا يمكن
للمكلف الانفكاك والجمع بين التكليفين ولا فرق بين الاقتضاء والاتفاق في ذلك الثاني انه لو لم يقتض النهي عن الضد يجوز للمكلف الدخول فيه ومع تقدمه
عدم ارادة المأمور به يكون واجبا لوجوب المقدمة وهو علة لترك المأمور به وهو حرام وعلة الحرام حرام ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في شخص فلا اجماع
عن صاحب المعالم واولا ان الحرمة مسلمة لكون عدم الارادة سببا بالنسبة الى ترك المأمور به ولا يكون واجبا لعدم كونه سببا لفعل الضد ومع تسليم حرمة عدم
الارادة بتسليم وجوب الارادة والا لم يتحقق الحرمة ولا يثبت الارادة لم تكن سببا لتحقق المأمور به حتى يلزم القول بوجوب المقدمة الغير السببي لعدم العزم
بين الارادة وعزمها ومع عدم الارادة لفعل الضد ويلزم منه الاجتماع المذكور واجاب ثانيا بان وجوبه توصلي وعينه انه لو امكن الجمع بين التكليفين كما في المقام المكلف مع
لكون الواجب غير مانع فلا فرق في الجواز بين التعبدي والتوصلي والحق في الجواب هو اختلاف الجهتين وامكان الجمع للمكلف بتمامه كونه توصليا واحتج من قال بالدلالة
اللفظية ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم
بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه وهذا الذم انما هو على انه لم يفعل بل كان بسبب عدم الارادة وعدم الميل سلمنا لكن متعلق الذم انما هو على الكف ولا
مسلما كونها الذم على فعل الضد لكن لا حاكم موجبا لترك المأمور به لاجل بعينه ولا ضرر فيه ويمكن الاستدلال بالاية بانهم يذمون على فعل الضد وهو دليل على
حرمته وفيه ان بناء العقلاء انما هو لاجل كونه موجبا لترك المأمور به لا لاجل نفسه ويمكن الاستدلال بالاية بان المولى لو قال لعبده اشتر اللحم لا يفهم العرف
الا وجوبه لا ضده وحرمة فعله ونحوه ولا منع فهم العرف منه الا وجوب ترك ضده وحرمة فعله ونحوه ولا منع فهم العرف ذلك وثانيا سلمنا كون الخطاب اللفظي دالا على الوجوب
فارادة الشارع تركه لكنه لا يستفاد منه الوجوب النفسي بل غايته الوجوب المقدمي العرضي وهو لا يكون ملزوما للعقاب المستقل كما مر في مقدمة الواجب ولا الضد العكس منافيا
حرمة العرضي مع الوجوب الذاتي المستفاد من نفس الامر ولا يكون منافيا لما تقدم من اقتضاء الامر النهي عن الضد الموجب للعقاب الصادق الاصلي البرهني الالتزامي والتوضيح
بقي الكلام في الثمرة الثالث من باب التلازم بان فعل الضد سبب ملزوم لترك المأمور به الحرام والمتلازمان لا بد ان يكونا متحدين في الحكم فيكون فعل الضد حراما كما مر
في استدلال الكعبي على عدم المباح اصلا والجواب ما عرفت فتأمل اصل في الواجب التخييري اعلم ان المأمور به ينقسم من جهة الى العيني والتخييري لان
المأمور به لو كان متحققا ومطلوبا بلا بدل مطلقا اي سواء حصل الاتيان بغيره ام لا يسمى الواجب العيني ولو كان مع البدل يسمى بالتخييري ولا خلاف ولا اشكال في وقوع
الواجب التخييري بين الامرين فصاعدا ولا الاشكال والخلاف انما هو في المأمور به فيه ومذهب اصحابنا والمعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل يعني ان المأمور به هو كل واحد
من الخصوصيات لكن لا يكون مطلوبا مطلقا بلا بدل وعلى هذا فلا يجب الاتيان بالجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وعلى فرض الاخلال بالجميع فيكون العقاب باحدهما
الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها القول بانه هو الجميع ويسقط بفعل البعض وعلى هذا المذهب يتعدد العقاب على حسب تعدد الواجب
المخير لو لم يحصل الاتيان بالبعض ومنها انه معين عند الله لكنه يسقط به بفعل العبد وفيه ايضا من المعتزلة ومنها انه كل من الفريقين عنه وينسبه الى الاخر
هو ان ما يفعله المكلف باختياره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف اختيار المكلفين وهذا الاخير على الاول ان الله تعالى جعل الحكم في حق كل واحد على اختياره
لو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ان الله تعالى جعل الحكم الخاص في حقه واختياره من باب محض الاتفاق الثالث ان الله تعالى لما كان عالما باختيار المكلف جعل الكل
حكما موافقا لما يختاره واختياره معلنا الرابع كذلك لكن بحسب الاختيار المكلف بعينه لو اختار بخيار بعد الاخير سواء تحقق الاختيار ام لا وعلى الثالث يلزم عدم التكليف
وعدم العقاب لتعصيانا لم يختر ترك ولم يعمل وانما منهم هو الاحتمال الاخير الذي تبرأ كل منه وينسب الى الاخر لندرة ما قد منا ولا سواء وكيف كان تنقيح القولين الاولين
فنادى مظاهرها المخالف الاصل الاعتبار في ظاهر اللفظ والاجماع كالاول والثاني منها او لمخالفة العقل والاجماع وظاهر اللفظ كالاخير باقسامه الاربعة بقي الكلام
في القولين الاولين والثمرة بينهما تظهر في النية فيجب على القول الاول تعيين الوجه فعلى مذهب الامامية يجب النية لنفس الخصوصية وعلى مذهب الاشاعرة يجب النية
للامر بين كالخصوصية من باب المقدمة وما جعل بعض مرة اخرى فيها وانه لو كان ذلك يأتي بثلث واجبات شرعية يتعلق وجوب الشارع بها بنفسها فيتعدد الثواب
بخلاف الكفائي الثالث على مذهب الامامية بخلاف الاشاعرة لان الخطاب لم يتعلق بها بل يتعلق بالمفهوم الكلي وهو واحد غير ان المتبادر من الوجوب هو العيني
اما وضعا او اطلاقا ولا يصرف الى غيره الا بقرينة وعلى مذهب الامامية ثانيا بان المتبادر منه هو بقاء الوجوب حين الاتيان ولا ريب ان الواجب التخييري
بعد حصول فعل البعض يسقط الوجوب عن الاخر نعم هو ثمرة ان ندب او تمام ثلث واجبات شرعية نفسية يتعلق به الخطاب الشرعي الاصلي سواء بقي وجوبه حين الاتيان

ام لا مع القول بعدم وجوب المقدمة لفظا والحق هو مذهب الامامية لانهما من حيث الاصل الاعتباري وان كانا متساويين الا ان ظاهر القطع الامامية لان الامر في قوله اعتق رقبة هو كون المطلوب بعينه الخصوصية وعدم كفاية الغير وبعد انضمام قوله او اطعام عشرة مساكين يحصل التنافي بينه وبين عدم كفاية الغير ويرفعه لا قوائية فيبقى الخصوصية سليمة عن المعارض وهو المطلوب ويقال الاشاعرة ان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء منهما واذا جاء تعلق الامر بواحد منهم كما هو محقق ومستقيم فالنص لا يظاهر عليه وهو متيقن كونه وضع او لاحد الشيئين منهما التبادر ودخلا له الموضوعية من ان الظاهر من قوله اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين كون المطلوب هو نفس الخصوصية لكن لا مطلقا بل مع البدل وحاصله كفاية احد الخصوصيتين ولا يتبادر كون المحبوب هو الكلي المنتزع من غير مدخلية الخصوصية فلا يبقى حينئذ اشكال الا ان الاول ان على مذهب الاشاعرة يكون الواجب هو الكلي والوجوب فيه عيني ولا معنى للقول بالتخيير حينئذ للزوم التخيير بين الوجوب وعدمه وهو فاسد كما في ساير العينيات فما وجه الفرق في تسمية بعضها عينيا وبعضها تخييريا والجواب عنه ان التخيير يكون في الافراد لا في نفس الكلي ووجه الفرق ان التخيير هنا في الافراد مستفاد على مذهب الاشعري لفظا بخلاف ساير العينيات فانه عقلي وتظهر الثمرة في التعارض والترجيح فان التخيير الشرعي يكون المراد من العينية والتخيير من حيث المستفاد من لفظ الشارع والتخيير في التخييري يستفاد من اللفظ بعد تعلق الخطاب بالخصوصيات بدلا وفي العيني يكون التخيير من باب العقل وكان الكلي هنا امر منتزع لا اصل له اصلا بخلافه في العينيات وكذا افراد الكلي هنا تابع لامر الشارع سواء اتفقوا في الحقيقة او اختلفوا فيها بخلافها ثمة فانه تابع لانه لا جرم كان الكلي من المتفقين في الحقيقة من حيث حكم العقل به فقد يرد الثاني انه على مذهب صاحب المعالم من كون متعلق الاوامر هو الافراد مع قوله في الواجب التخييري بكون المامور به هو الخصوصيات لم يبق فرق لكون الكل واجبا عينيا فما وجه الفرق في تسمية بعضها بالعيني وبعضها بالتخييري والجواب ان الفرق موجود لان كان التخيير في المورد ليس من جانب الشارع لان الحاكم بالتخيير هنا هو العقل بواسطة الشرع بخلاف ثمة فانه يدرك العقل بواسطة العقل لان اللفظ ظاهر في تعلقه بها بنفس الكلي فقد يرد وكذا الفرق الاخير موجود هنا وهو ظاهر بقي الكلام في مطلبين الاول ان بعض الافراد قد يكون ازيد من البعض ومعدود يكون ان مختلفين في الحقيقة كالامر بالصلاة فانه يمكن الامتثال به متفقا عن الذهب او الفضة وامثاله وقد يكونان متفقين في الحقيقة مختلفين في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في امكان التخيير بين الزايد والناقص على اقوال ثالثها التفصيل بين التدريجي والدفعي بالجواز في الثاني دون الاول ورابعها التفصيل بين التخيير الشرعي والعقلي بالجواز في الاول دون الثاني وخامسها التفصيل بين التعبدي مما كان مشروطا بالنية والتوصلي مما لم يكن مشروطا بها وتظهر الثمرة في موارد منها بعد فعل الناقص فيما نوى الزايد ولا فعل فرض عدم الجواز لا يجوز الاكتفاء بالاقل لانه مع ترجيح الاقل يجب الاتيان بالاقل ثانيا لعدم تعلق النية به وكون المنوي غير المامور به ومع ترجيح الاكثر لا يجوز الاقل مطلقا لكونه غير مامور به بخلاف فرض الجواز فانه فيما نوى الاكثر يكتفي بما فعل من الاقل في التوصليات مطلقا وفي التعبديات فيما ثبت جواز العدول الى الناقص والا فلا يجب الاتمام فيها ومنها انه على فرض عدم الجواز لا بد من احد الاقل او الاكثر بالترجيح ان كان وطرح الاخر ومع العدم يحمل ويجب الرجوع الى الاصول وعلى فرض الجواز يكون الامر باقيا على ظاهره ولا تعارض ومنها انه على فرض الجواز يكون المركب من الزايد والناقص احد الواجب التخييري ولا منافي ورود الامر الاستحبابي بزائد كالمسح بالثلث وعلى فرض العدم لا يكون الاكثر احد افراد الواجب التخييري على فرض ترجيح الاقل الواجب هو الاقل والاكثر مستحب ذاتا ومباح او حرام او مكروه او واجب وعلى فرض ترجيح الاكثر يكون المركب واجبا عينيا ينافي ورود الامر الاستحبابي ومنها انه لو فعل الزايد على فرض الجواز لا يحتاج الى تعيين فيما نوى المركب من الزايد الناقص يكون صحيحا من غير ارتكاب التشريع وكذا على فرض عدم الجواز لو رجح الاكثر ونواه واما لو رجح الاقل فلا بد من تعلق النية بالاقل الموجود في الزايد بالتركيب ح ونية المركب يكون تشريعا واما بالنسبة الى الزايد يكون المنافي به مشتملا على الواجب والحرام لو كان الاتيان دفعيا وح يفسد العبادة لعدم تعلق النية الاصلية بالاقل ولو قلنا بعدم اشتراط النية في العبادة يرجع الى مسئلة اجتماع الامر والنهي فلو لم نجوزه ولو في النهي التشريعي يكون فاسدا ولو جوزناه فيفسد العبادة من جهة اخرى وهو عدم تعيين المامور به الا ان يقع بعدم اشتراط التعيين فيها ولو نوى الاقل في الاكثر فقد يفسد من الجهة الاخيرة الا ان يقع بعدم اشتراط تعيين المامور به كالوضوء مجموع مقدم الراس لا بنية كون المجموع واجبا بل بنية كون الواجب بعضها مبهما وبعضها مستحبا وكذا بعينه بل ولو كان تدريجيا فعلى فرض اشتراط التعيين تكون العبادة فاسدة واستدل من نفاه مطلقا اما في التخيير الشرعي فبان الاقل اما ان يكون تماما ام لا وعلى الاول فلا معنى لوجوب الزايد وعلى الثاني فلا معنى لكفايته الاقل وبان الزايد يجوز تركه بلا بدل وكلما هو كان فهو مستحب وكذلك الواجب الاول بان الاقل كما ان قصد لا بشرط او بشرط لا واما ان قصد بشرط شيء اعني كونه في الاكثر فلا يكفي لكونه جزءا مما نوى وهو مغاير لما كان نية المكلف مدخلية في حصول المامور به كما في التخيير التعبدية والا كالتوصليات كغسل الثوب بالماء مرة او مرتين فلا وعن الثاني بان الاقل بدل من المجموع وغيره انه يصح لو كانا ماهيتين مختلفتين ولو باختيار المكلف ونيته واما مع العدم فلا وجه لهذا الكلام كما لا يخفى وسيجيء تحقيق ابطال الدليلين والجواب معا واما في العقلي فلان التخيير الشرعي بان المطلوب هو نفس الطبيعة واللازم بالملزوم وهو ما يكفي لتحصله وهو الاقل واختيار المكلف الزايد لا يوجب وجوبه لان الواجب هو الاقل الموجود فيه كما لو قال اعتق فاعتق الاكثر دفعة واحدة يقول الرب احرار لوجه الله تعالى لوجبت احدها لا كلها واحتج من قال بالجواز مطلقا اما في التخيير الشرعي فلانه يجوز ان يكون الزايد والناقص مختلفين في نظر الشارع ولو من حيث اختيار المكلف ونيته ومعه يكون الناقص في الزايد غير الناقص من حيث هو والاول لا يكفي عن الثاني ومعه يكون اختياره الاقل بدلا لا عن مجموع الاكثر ولا يرد انه يجوز تركه الزايد بلا بدل فلا يكون واجبا واما في التخيير العقلي فبان الاقل كما يكون منشأ لحصول الطبيعة فكذا الزايد واحتج المفصل بالجواز في الدفعي بما قلنا في الشرعي بجواز الاختلاف في نظر الشارع وفي العقلي بان الاكثر ايضا منشأ لحصول الطبيعة وبعدم الجواز في التدريجي بان الاقل بعد حصوله ولو في ضمن اختيار الاكثر محصل الطبيعة ويسقط الامر ومعه لا وجه لوجوب الزايد احتج المفصل بين الشرعي والعقلي في الاول بما مر في التخيير الشرعي وفي الثاني بان ايجاد الفرد لا ايجاد الكلي

والظاهر انه يعتبر الكل في المرتبات والترتيبات

نفس المامور به من المركب من الزايد والناقص ...

اما هو من باب اللابدية وهو انما في الاقل لا في الاكثر وهو في العقلي مسلم واما في الشرعي فيلزم تبعيته كما كان النية شرطا له والحق ان الزايد والناقص لو كانا محصلين للغرض
في الحقيقة فردا كدهم من المذهب المنصرف فيجي بلا اشكال واما لو كانا متغايرين بحسب النظر والظاهر فهو على اقسام لان الواجب اما ان يكون من التوصليات ومن التعبديات
وعلى التقديرين فاما ان يكون التخيير شرعيا كقوله انزح لموت الانسان سبعين او ثمانين او عقليا كقوله امسح مقدم راسك وهو مطلق ويمكن ايجاده بقدر الاصبع
والثلث وعلى الاول منهما فاما ان يكون حصول الاكثر دفعيا كقوله [illegible] او غسل الثوب بالماء الكثير دفعة او نزح الثمانين دفعة او يكون تدريجيا وعلى
الثاني فاما ان يكون بحسب العرف عملا واحدا كالمسح بعد الثلث حيث يقولون انه مسح واحد لا اشياء تناقض الزايد او يكون فعلين كغسل الثوب مرتين وعلى
ايتهما فاما ان يكون الزايد الناقص بتباطين منفصلين على فرض وجوب الزايد لا يكون اتيان الاقل وترك الزايد كالمسح الاتيان الاقل وذلك كالمسح او غيره مرتبا
كعتق عبد مع تركه الزايد اما الواجبات التوصلية اما في التدريجي فالجواز مطلقا وذلك كالتخيير بين غسل الثوب مرة او مرتين وذلك لانه لو زاد المرتين بعد
حصول المرة يكون التطهير حاصلا والاثم اما عدم كفاية الاقل مطلقا مع شرط اختيار الاكثر بنيته وعلى الثاني فلا بد ان يكون بالنية مدخلية في حصول التطهير
وبكلاهما احلا في الغرض ومعه يجوز ترك الزايد بلا ابد ولو مع بقاء نية الاكثر وكلما كان كذلك فهو مستحب [illegible] الابراز ان على الاستدلال لا ليس من خواص المانع
كما مر والاستدلالات تامان بلا اشكال وكلما الكلام في الدفعي كاختيار الماء الكثير لغسل الثوب فان الاقل لو يكفي للتطهير فلا معنى لوجوب الزايد لو مع حصول الزايد
بنية مدخلية النية فيه ولو لم يكف فلا معنى لوجوب الاكتفاء به ولو متعمدا ومثله التخيير العقلي لان ايجاد الفرد لا ايجاد الكلي من باب اللابدية وهو في الاقل لا في الاكثر
وان اختار الاكثر لان اختيار الزائد لا يوجب وجوبه لانه كانت النية شرطا دفعة فلو نوى الاكثر وجوبا فتشريع يجي [illegible] من لزوم كونه ماتيا به مشتملا
على المامور به والمنهي عنه في الدفعي وفي التدريجي لزوم عدم تعيين المامور به فلو نوى في المسح تحصيل الطبيعة بالثلث ومسح معه حصول البعض بها يحصل
الطبيعة بالثلث ومسح فبعد حصول البعض فهل تحصل الطبيعة ولو لم يرده ويجوز له ترك الزايد كما عن بعض من كون وجوب الافراد توصلية لا تاثير للنية فيها
الطبيعة متحصلة بفعل البعض او لا كما عن صاحب الحدائق حيث قال عند الحكم بالتعيين وفيه ان العدول موقوف على الدليل والاصل عدمه مع ان طبيعة المسح المامور به
من التعدد باو ايجاد الفرد قلة وكثرة ان كان المقصود كونه منشا لحصول الطبيعة المامور بها فصحيح وان قصد كون هذا الفرد الخاص مامورا به من الاقل والاكثر
فلم يكن مامورا به سيما فيما قصد الاكثر او لا وبعد فعل الناقص لزاد الاكتفاء به لعدم تعلق النية به اصلا ولا يكفي نية الطبيعة في ضمن الاكثر وحدها في البعض
اخر مع عدم تعلق النية بالبعض وهو الحق لان نية الثلث مغاير للطبيعة من حيث هي ولم يتعلق النية بها [illegible] العرض نعم لو فرض كون نيته كون الثلث منشا لحصول
الطبيعة المامور بها فهو صحيح واما الواجبات التعبدية كالتخيير بين القصر والاتمام وبين التسبيحة الواحدة والثلث فالحق الجواز وذلك لان نية الاقل المنوي من حيث هو
او بشرط لا عن الاقل المنوي في ضمن الزايد لان النية في الاول متعلقة بالاقل اصلا وفي الثاني متعلق به تبعا لكونه جزء من الزايد فمع لو نوى الزايد فبعد الاتيان
الناقص لا يجوز ترك الزايد والاكتفاء بهذا الناقص لعدم تعلق النية به اصلا وهو مناط فيه لا النية التبعية الا ان يثبت جواز العدول بصرف النية الى الناقص
بعد فعله ولما مع عدم الثبوت فلا يكفي لان النية بعد الفعل غير مؤثرة للامتثال ونحو ذلك كما ظهر ان الناقص المنوي لا بشرط مغاير للناقص المنوي بشرط شيء
وفي ضمن التمام ح يكون الناقص بالنية قسمين مختلفين وان كانا بحسب النظر متعينين في الحقيقة [illegible] قلنا بعدم الجواز يكون الترجيح من حيث
هو مع الاقل وينفي الوجوب عن الزايد بحمل الاكثر على الاستحباب كحمل الامر [illegible] كالتخيير الشرعي لكونه جمعا بين الدليلين بخلاف ترجيح الاكثر فانه مستلزم
لطرح الاقل بخلاف التخيير العقلي فانه لم يرد فيه امر بالناقص او بالزايد بل تعلق بالكلي والفرد المتيقن من باب اللابدية في ايجاد الكلي هو الناقص فمعه يكون اتيان
الزايد من باب تفضل من الافعال او لاشتماله على الوجوب وعلى فرض عدم الترجيح مع الاقل في التخيير الشرعي يتساقطان ويكون المرجع وهو الاصل والاصل مع الاقل
في غير الارتباطي لاصالة البراءة من الزايد ومع الاكثر في الارتباطي لاصالة الاحتياط ثم فيما كان الواجب هو الاقل والاتيان بالاكثر من باب اشتماله على الواجب وكونه
محصلا له فلا بد ان يعين الواجب قلنا بعدم اشتراط التعيين [illegible] فيما لا يشترط فيه التعيين وعلى الاخير في مقام التبرع كما لو نذر اعطاء درهم بالمعنى
الصادق [illegible] الواجب بالقرعة ويعطي الصاحب وهو الذي كان متعلقا بالجانب [illegible] او كفارة وامثالها الا بالتبرع فان لم يصادف واما لو فعل الجميع فيما
بقصد الوجوب فتشريع بالنسبة الى الزايد هل يفسد الاقل ام لا والحق الاول فيما لا يشترط فيه نية التقرب وان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي اما في
التدريجي فواضح لعدم الاجتماع واما في الدفعي فلاطلاق الامر وعدم شمول الدليل المنهي التشريعي اما فيما يشترط فيه نية التقرب فلا لان النية لو تعلقت
بالمامور به وهو الاقل اصالة والنية التبعية لا تكفي **المطلب الرابع** في الاصل اما الاصل العقلائي فحيث لم يكن دليل على تعيين التعيينية او التخييرية
في بعض المقامات يقتضي التعيينية كما لو دار الامر بين تقليد الاعلم الموجود والتخيير بينه وبين غيره فاصالة الاشتغال تقتضي التعيينية وكما لو دار الامر
اولا بامور وشك في انه على سبيل التعيينية او التخييرية فعل بعضها يحصل الشك في بقاء التكليف في الباقي وان بقاء الاستصحاب يقتضي التعيينية وفي بعض
المقامات يقتضي التخيير كالتساوي بين المجتهدين فالمقلد مخير في تقليدهما ثم صار احدهما اعلم فيحصل الشك في بقاء التخيير او بقاء تعين الاعلم
والاستصحاب يقتضي بقاء التخيير واما الاصل اللفظي اعني الوجوب الامر هل يكون موضوعا للطلب الالزامي المطلق سواء كان عينيا او تخييريا او بخصوص العينية
والحق الاختصاص وذلك للتبادر منها التبادر ومنها صحة الاستعمال ومنها حصول التكرار لو نصب القرينة بعد الامر على ارادة العينية ومنها حصول النقض
بعد نصب القرينة على ارادة التخيير بعد قول الامر لك بذلك او هذا والجواب انها ان الوجوب في الواجب التخييري مشروط ح بعدم لكون وجوب كل واحد من الاحاد
مشروطا بعدم حصول الاتيان بغيره او عدم اختيار غيره [illegible] كون الامر في الواجب المشروط مجاز لا حقيقة ووجود الشرط لا يصحح سلب الوجوب وهو يكشف
عن الحقيقة لانا نقول لا يكون الكلام في مصداق الواجب المشروط بل الكلام في اصل مفهوم الوجوب المشروط اعني الطلب مشروطا بشيء وان كان الوجوب
في صورة تحقق الشرط ووجود الشرط مجازا او حقيقة وتبعا الوجوب لا يستلزم نفي الاشتراط في اصل المفهوم بل هو مع تحقق الشرط ايضا مشروط ولا ريب في

صورة سلب الامر والوجوب عن المشروط وعدم صحة السلب عن الصلاة بعد تحقق الشرط انما هو لاجل تنجزه لا من حيث انه واجب مشروط فتدبر ويمكن الاستدلال
لاثبات الوضع للاعم ببعض الامارات منها الاصل ومنها عدم صحة سلب الوجوب عن افراد الواجب التخييري ومنها دخوله في العموم لانه لو قال المولى اعط
بمن اتى بواجب ... فلا ريب في شموله لمن اتى بالواجب التخييري وكذا لو قال يجب التبشير في كل الواجبات فلا ريب في دخول الواجب التخييري ولو كان مختصا
لم فلا وجه لدخوله وعدم ذلك القرينة ومنها ان المتبادر من قوله لا يجب هذا هو سلب الوجوب مطلقا ولولا الاعم لكان المسلوب الوجوب التعييني فقط ولا
ريب ان هذه الامارات تكون اقوى مما ذكرنا في اثبات الحقيقة في التعييني المجازية في التخييري وعلى فرض عدم الترجيح معها لم يكن الامر بالعكس ويكون اولوية
الاشتراك المعنوي سليمة عن المعارض اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال بالوجوه المذكورة فاسد اما الاول فلعدم قابليته للمعارضة مع الوجوه التي ذكرنا
واما الثاني فلان كل واحد من الواجبات التخييرية ذا جهتان جهة تخييرية وجهة تعيينية ومعنى الاولى ان المكلف مخير في اختيار كل واحد من الخصوصيات وترك الاخر منها ولم
يكن كل واحد منها واجبا بخصوصه لا بشرط ومعنى الثانية ان المكلف لا يجوز له الاخلال بالجميع الا بان يجوز ترك اصل الواجب المردد بينها وهذه الجهة سارية في كل
من الخصوصيات ولا يختص بالبعض دون البعض والا يلزم التحكم ومن الجهة الاولى يصح سلب الوجوب بان يقال ان هذا الخصوص لم يكن واجبا ومن الجهة الثانية
اعني من حيث كونه احد الافراد الذي يحصل به الواجب لا يصح السلب والا يلزم صحة السلب في كلها لبطلان التحكم ومعه يلزم نفي وجوب التعيين
المردد فما تبين بالمرة نظيره استعمال المشترك مع فقد القرينة فانه لا يصح سلبه عن محتملاته ومعانيه مع ان المراد واحد منها واما الثالث فلان الدخول في العموم
انما هو من جهة اصل وجوبه ولو باتيان واحد الخصوصيات الا ان الوجوب يعين في الفرد الخاص الذي ياتيه المكلف واما الرابع فلان المتبادر هو نفي الوجوب
التعييني وعدم الحكم بالوجوب التخييري انما هو من باب عدم الاقتضاء لا من باب الالتباس اللفظ ولذا لو قال لا يجب هذا احد افراد الواجب لم يحصل التعارض وثانيا بان
الوجوب التخييري ما كان مستلزما للتعيينية كما ذكرنا والمتبادر من السلب ان كان هو سلب التعيينية لكنه مطلقا سواء كان بنفسه او من حيث اشتماله على التعيينية **اصل**
في الواجب الكفائي اعلم ان الواجب من حيث المكلف ينقسم الى العيني والكفائي لان خصوصية ذات المكلف وتعدد المكلفين ان كانت هي المناط في التكليف
اعني في ترتب العقاب على فرض الترك منوطا سواء حصل الاتيان من الغير ام لا او يكون مشروطا بما اذا لم يحصل من الغير والاول يسمى بالواجب العيني والثاني
الكفائي بان كان المقصود حصول هذا الفعل سواء حصل من جميعهم او من بعضهم كالجهاد وحفظ البيضة الاسلام وامثال ذلك لما كان المقصود حصول هذا
الفعل فلو اوجب على بعض معين يلزم التحكم ولو لم يوجب على المكلفين لم يحصل الغرض اصلا فاوجب على الجميع لا مطلقا بل ان لم يحصل الاتيان من الغير والفرق بينه
وبين الواجبات التوصلية سيما فيما لم يكن القصد والاختيار شرطا كما لا يظهر ان الواجبات التوصلية قد تكون عينية بمعنى كون المكلف معينا ولا يكون
على غيره واجبا كاداء الدين وتطهير الثوب والبدن من النجاسات لاجل الصلوة لكن لو حصل من الغير يكفي اما لو ترك ولم يحصل منه ولا من غيره يعاقب هو
لا غيره بخلاف الكفائي فانه بالترك يعاقب الجميع والكلام فيه في مقامات **الاول** في ان استعمال الوجوب في الوجوب الكفائي هل يكون حقيقة او مجازا او نحو يقع مع
الثاني لما مر في الواجب التخييري والتمسك بالاصل وعدم صحة السلب عن كل مكلف ودخوله في العموم في سياق النفي لاثبات الاعم من العيني والكفائي فاسد
بعين ما مر في الواجب التخييري الا ان الكلام ثمة من حيث المامور به وهنا من حيث المكلف ومما ذكرنا ظهر ان الاصل اللفظ مقتضاه الوجوب العيني واما الاصل
الاعتباري في موارد الشك في العينية والكفائية حيث لم يكن دليل يعينه فيختلف ففي بعض المقامات يقتضي الكفائية كما لو تعلق ببعض لا على التعيين دون بعض
شرط التكليف منهم ثم حصل الشرط لهم بعد حصول الفعل من البعض لا ادرك الواجد للشرط فلو قلنا بالعينية يجب على ذلك البعض اتيانه ولو قلنا بالكفائية لم يكن واجبا
على ذلك البعض فيكون التكليف بذلك البعض مشكوكا والاصل براءة ذمته منه وفي بعض المقامات يقتضي العينية كما لو تعلق التكليف بالكل او وجد الشرط
لهم ثم حصل الفعل من البعض ولم يحصل من البعض الاخر فلو قلنا بالكفائية يرتفع التكليف عن ذلك البعض ايضا ولو قلنا بالعينية يكون التكليف في حق ذلك
البعض باقيا ومقتضى الاستصحاب بقائه ووجوب اتيانه من ذلك البعض وح لو لم يكن اجماع مركب في البين نحكم بالتفصيل ولا يصح نفي احدهما بالواقع كالمتولد
من الكلب والشاة لكون الاصل مثبتا للحكم الظاهري في مقام الجهل ولو ثبت الاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة البراءة ونحكم بالعينية لتقديم
الاستصحاب على اصالة البراءة كما حقق في محله **المقام الثاني** في ان المكلف في الواجب الكفائي هو الجميع لكن لا مطلقا بل يكون مشروطا بعدم حصول الفعل
من البعض كما عرفت ولنا على تعلقه بالجميع انهم لو تركوه لذموا بالترك واستحق كل واحد منهم العقاب المستقل ولنا على كونه مشروطا لا مطلقا انه لو حصل الاتيان من
الغير لم يبق الوجوب على الاخر ولا يستحق العقاب اتفاقا وقال البعض بتعلقه بالبعض الغير المعين حجة القول الاول انه لو وجب معينا على كل واحد كان اسقاطه عن الباقي
رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط وفيه ان سقوط الامر قد يكون لاجل عدم المقتضي كانتفاء الشرط كما في
المقام وهو لا يسمى نسخا ولا يكون مفتقرا الى خطاب جديد ويرد عليه اولا انه لو تعلق بالمجموع فاللازم القول بالعقاب الواحد على المجموع على فرض عدم حصول الفعل
وثانيا بانه لو تعلق بالمجموع فلا معنى للقول بسقوطه بعد حصول الفعل عن البعض لعدم حصول المجموع الذي هو موضوع التكليف وح دعوى النسخ فيفتقر الى الدليل
الخ ما اورد علينا والجواب هو الجواب عنه وثالثا بانه لو تعلق بالمجموع فاللازم عدم جواز نية كل من المكلفين مستقلا بل يجب النية على كل من حيث كونه جزء المجموع
حجة القول الثالث امور الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه ما عرفت من انه مشروط ولا يكون مطلقا ويرد عليه انه لو تعلق بالبعض الغير المعين
فلا معنى للقول بالعقاب على واحد من الخصوصيات لعدم تعلق التكليف بها وكذا لا معنى للقول بوجوب النية على كل من حيث كونه مكلفا الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم
في جانب المامور به اتفاقا كما مر في الواجب التخييري فكذلك يجوز بواحد مبهم من حيث المكلف والجواب عنه انه لو كان الكلام في الجواز العقلي فعلى فرض تسليمه لا يستلزم
الوقوع في الاصل فكيف بالفرع الا ان يكون الدليل عليه والمفروض انتفاؤه والقياس باطل سيما في اللغات الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين الخ والجواب عنه ظاهر بان ما يسقط به الوجوب مع ان اشتغال الجميع يوجب الاختلال **المقام الثالث** في ان المسقط للوجوب عن البعض هل هو الاقدام

والشهر

والشروع اولا نعلم بان الشارع يبقى ويتم اى العلم بانه فعل مقتضيا للاستصحاب هو الاخير لكن الحق انه لا يخ من صور لان الواجب اما ان يكون مضيقا كما ان الزايد بقاء
من المسبب او يكون موسعا وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بان فى اتمامه مدخلية فى حصول الفعل جملة او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى
الاول والثانى يبقى الوجوب لمن تعلق به ويتعلق لمن يتعلق به لفقد المانع اذ الشرط ان وجد الشرط كما اذا علم موته اثناء الطلوع وذلك للاستصحاب وعدم الدليل
على رفعه وعلى الثالث فاما ان يحصل العلم العقلى او الشرعى او العادى بان الفعل يحصل منه لانه يبقى ويفعل او لا يحصل العلم بذلك وعلى الثانى يبقى التكليف
للاستصحاب وعدم الدليل على رفعه وعلى الاول يرتفع اللزوم لظهور الاجماع بل الاجماع ولان المقصود هو حصول الفعل والمفروض انه يحصل وهل يجب شيء منه
الشروع اولا والحق الاول فى التوصليات مط وهو ظاهر واما فى التعبديات كصلوة الميت فلان استصحاب الكفائية يقتضى الجواز لان مقتضى الوجوب
الكفائى شيئا ناصيرها حيث الاتيان وكان معاقبا على تركه الثانى فى جهة الكفائية بمعنى انه فعل كان صحيحا والاول مثله يرتفع والثانى يبقى بالاصل هذا
فيما حصل العلم بكونه مسبوق الشروع الاتمام فلا اشكال وكذا مع العلم لانا لا ابطال بعد الشروع حرام بالاية وظهور الاجماع وحرمته يستلزم الامر بالاتمام فلا
يكون الاتمام تشريعا وحراما فلا يرد ان الاتمام حرام لفرض حصول الفعل فيجب تركه لان الشروع من باب المقدمة ويتوقف وعلى ما قلنا بالجواز لو شرع فهل يجوز
للشارع السابق ترك الفعل والجواز فى التوصليات لو علم بان هذا الشارع يفعل مع عدم مدخلية اتمامه هذا الحصول الفعل جملة فالحق الجواز لما مر ومع
عدمه لا يجوز لاستصحاب اللزوم واما فى التعبديات كصلوة الميت فالظ حرمة ابطال العمل هذا فى الواجب المضيق ومما ذكرنا ظهر الكلام فى الواجب الموسع هذا اذا
شرع بعض المكلفين واما قبل الشروع فمع عدم العلم بان الغير يشرع ويتم لا يكون الوجوب عنه ساقطا للاستصحاب وبطلان الحكم واما مع العلم مع كون
الواجب مضيقا فمع عدم علمه وعدم مدخلية اتمامه فى حصول الفعل جملة لا يسقط عنه الوجوب بل هو واما مع العلم بالعدم او كون الواجب موسعا فلا
يجب عليه الاقدام الان واما الكفائية فيبقى مط توصليا كان او تعبديا الا ان المانع فى الشارع كان تحقق الشروع من بعض والمفروض هنا عدمه وفى المتيقن
ينوى الوجوب بلا اشكال بقى الكلام بعد حصول الواجب بعضه فان علم صحته ولو بالعلم الشرعى الحاصل من الاسباب كفعل المسلم والشهادة وامثالهما فيسقط
الوجوب عنه بلا اشكال واما مع عدم العلم ولو شرعا او العلم بالفساد فلا يسقط للاستصحاب **اصل** فى الموسع والمضيق بان الامر بالنسبة الى الزمان اما ان
يكون مطلقا او مقيدا وعلى الثانى فاما ان يكون الزمان مساويا للفعل بخصوصه واجزائه بمعنى كون تأخيره عنه موجبا للعقاب او فساده كالصوم واما ان يكون
زايدا لخصوصه والاجزاء كالصلوة اليومية على مذهب المشهور او مساويا لخصوصه وزايدا لاجزائه كالحج فان تأخيره عن السنة الاستطاعة يوجب العقاب ويصح فى الثانية
والاول يسمى مطلقا وغير محدود كصلوة الزلزلة والنذر المطلق وغيره من الاقسام يسمى موقتا او مقيدا فالاول منها يسمى مضيقا بالمعنى الاخص والفور
التعيينى والثانى منها يسمى بالموسع بالمعنى الاخص والثالث منها يسمى بالفور التعدد المطلوب احدهما الطبيعة المقيدة التى يلزمها العقاب على التأخير وثانيهما
المطلقة التى يلزمها الصحة فى زمان المتاخر وهو فرد من المضيق بالمعنى الاعم وهو ما يكون فى التأخير عقاب سواء كان اتيانه فى المتاخر صحيحا كالحج او لا كالصوم
بالمعنى الاخص وكذا فرد من الموسع بالمعنى الاعم وهو ما يكون التأخير جايزا سواء كان موجبا كالحج او لا كالموسع بالمعنى الاخص واما نقصان الزمان عن الفعل والتجويز
لبطلانه التكليف بالايقاع حتى على مذهب الاشاعرة لان كلامهم فى الجواز فيما كان عدم القدرة باعتبار عدم الارادة لكون مذهبهم كون العبد مجبورا فى الارادة
لا فيما كان غير مقدور مع قطع النظر عن الارادة كالمقام وحينئذ من ادرك ركعة ليس المقصود ان زمان ركعة واحدة زمان اربع ركعات وما ما وضرورة بل المقصود
التشبيه من حيث سببيته لبقاء الوجوب وتعلقه وتبعيته للامر ثبوته فى الاداء او عدم الاثم كما سيجى والاصل الاعتبارى فيما دار الامر بين الموسعين هو الاخص لاصالة
البراءة عن زيادة التكليف وهو الطبيعة المقيدة المستلزمة للعقاب بالتأخير وبين المضيقين ايضا هو الاخص لاصالة البراءة عن التكليف الزايد وهو الطبيعة
المطلقة المستلزمة للصحة فى التأخير واصالة الاشتغال للقطع بحصول البراءة بالامتثال فى التقديم مع كونه مشكوكا فى التأخير والتمسك باستصحاب الصحة باطل اما
بين الموسعين فللقطع بالصحة فى التأخير والاصل البراءة عن المقيدة المستلزمة للعقاب فى التأخير واما بين المضيقين فلانه ان كان المستصحب هو الطبيعة المقيدة فلا يصح لا ذنبها عنها
وان كان هو الطبيعة المطلقة فلم يثبت وان كان هو الامر المجمل فالقدر المتيقن وجوده هو المقيدة والزايد مدفوع باصالة البراءة ولم يثبت حتى يستصحب بين الاعم
كاستصحاب التكليف اليقينى المردد بين المقيدة والمطلقة بناء على حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى كما هو الحق يقتضى الصحة فى التأخير وقاعدة الاشتغال
وان اقتضت وجوب التقديم لكن لا تقتضى كون المطلوب هو المقيدة لانه لاحتمال التجزئة الاشتغال الا ان الاستصحاب يجرى للشك لاحتمال كونه هو المطلقة
وكلما ثانى فى الحكم الظاهرى يحكم بالعقاب فى التأخير والصحة فيه او لو لم يكن اجماع مركب بين العقاب والصحة فى التأخير والا فالاستصحاب مقدم كما حقق فى مقامه
لا يقال الواجب ان كان هو المقيدة فانتفت وان كان هو المطلقة فلم يثبت واستصحاب التكليف لا بد من بقاء موضوعه لانا نقول الموضوع هو المراد وبينهما
مع عدم قيد مستيقن الى البين وبعد انقضاء الزمان يحصل الشك فى ارتفاع الموضوع الواقعى وما لم يعلم فيستصحب الموضوع والتكليف معا ومن
الاعيين يرجع الى ورد ان الامر بين التكليف الواحد بالطبيعة المطلقة وهو مادة فرق الموسع او المقيدة وهو مادة فرق المضيق والمتعدد اعنى الفور التعددى
المطلوب الذى هو مادة الجمع بينهما وح يحصل الشك فيه من حيث وحدة التكليف وتعدده اعنى مادة الجمع كما مر والاصل الواحد لاصالة البراءة من
الزايد وهو مردد فى الوحدة بين انه هو المطلقة او المقيدة فيرجع الى ما مر بين الاخصين وقد ظهر حالهما لا اشكال فى عدم جواز النقصان والاشكال انما هو فى الزايد بحسب
الخصوصية والاجزاء اعنى الموسع بالمعنى الاخص الكلام فيه يقع فى مقامين **المقام الاول** فى امكانه ووقوعه واختلفوا فيه فمنهم من جوزه وهو الحق وعليه
المعظم من الخاصة والعامة ومنهم من انكره وهو نادر من العامة والخاصة كابن ابى عقيل والمفيد ومنهم من خص الصلاة اليومية باول الوقت وهو وجه
الحنفية على المش وقالوا باستحقاق العقاب فى التأخير اعياء فان فعل بعد ذلك الى الغروب كما عن بعضهم مع نحو العفو على المذهبين ومن خص الوقت بالاخر
فان فعله قبله كان نفلا مسقطا للفرض كتقديم الزكوة كما عن بعضهم او وجوبا من اعيانا فانه بقى على شرائط التكليف كان ما فعله واجبا والا كان نفلا كما

نسب الى الكرخي ونسب الى بعض القول بان الفعل يجب احد الامرين اما بان يفعل او بتضيق الوقت والثمرة بين القولين في الاختصاص بالاخر في صورة التعجيل
وجوبه تبرا لتعجيل منه على قول ما لوجوب فيه على قول ما لوجوب فيه على قول في مظنون البقاء والمعلوم وفي غيرهما اما محض التقرب او النفل بين القولين في
الاختصاص بالاول في صورة التاخير الاداء والقضاء وبين الاول والاخر في صورة التقديم بنية الوجوب النفل على قول وكونه مراعيا على قول وفي
صورة التاخير الاداء والقضاء على قول في المال الباقي على شرائط التكليف كذا الفسق والعدالة وفي التاويل غير الباقي على الشرائط بعد انفصاله وقتا الاول التكليف
وعدمه والفسق والعدالة وتعلق التكليف العدم على قول وثمرة ما يظهر الثمرة بين المشهور ومن خص بالاول والاخر لنا على الجواز مضافا الى الاصل كما سيجي بانه
القطع بامكان تساوي اجزاء الزمان في المصلحة وفي حصول المحبوب والمطلوب بمعنى انه تسير من حيث هي مخير في افراده معلقة وكذا الازمنة والامكنة والاحوال والاوضاع
بالنسبة الى الكليات ووقوعه في العرف والعادة والشرع كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل لان الدلوك يحتمل الزوال والغروب والغسق يحتمل
الظلمة في اول الليل ونصفه وعلى الثاني من الاول والاول من الثاني يخرج الظهرين ويكون دالا على تضييق المغرب العشاء لكن المراد من الدلوك الزوال ومن
الغسق نصف الليل للتبادر والاخبار الكثيرة ومع دلالته على التوسعة في الظهرين والعشائين لان المراد اما ان يكون هو تطبيق الصلوة الاربع في هذا الزمان
او التكرير واما التعيين او التخيير يكون المطلوب به هو الطبيعة وايجادها بين الحدين مخيرا في الاول والاخر والوسط والاولان باطلان بالضرورة والاجماع والعقل
والثالث اما ان يكون المطلوب هو المعين لشرط الا فتكليف بما لا يطاق او لا لشرط وكان المكلف مكلفا بانه في جميع الازمنة اما بالتطبيق او التكرير من باب
المقدمة وهو ايضا باطل بما مر ويبقى الاخير وهو المطلوب لا يقال لا نسلم بطلان التجويز كونه هو المعين لشرط لا وعينه بقوله اول الوقت رضوان الله الخ لانا
نقول سيجي الجواب عنه لانه كان في مقام الاجمال وتعيين المبدأ والمنتهى بان لا يخرج عن الحدين لانا نقول الا الاصل في الكلام هو البيان وثانيا سلمنا
الاجمال لكن لا يخرج عن الاحتمالات من التطبيق والتكرير والمعين والتخيير وكلها باطلة الا الاخير فتعين الاخير وثالثا لو كان المقصود بيان المبدأ والانتهاء
في الجزء المعين لكان اللازم بيان حده بقيد الفعل كاول الزوال واخر الغروب كذلك ولم يقل به احد لان كل من قال بالاول والاخر لم يقل بقيد الفعل
بل وان بما كان زائدا كما سيظهر من الاقوال على ان القول بالامتناع خلاف الاصل وبلزومه قام الدليل على المفسدة في تقييدا وتخصيص بصرف الدليل للمعنى
ان وقع وهو خلاف الاصل ومع عدم الدليل يلزم قبول الدليل ولو كان ظنيا انما ثبت حجيته في المشكوك الاصل هو الاخذ حتى يثبت الطارح لان العقل
غير مستقل في ادراك الصفات الكامنة من المصالح والمفاسد تابع للشرع فلو وقع يكشف عن المصلحة وخلوه عن المفسدة ويلزم الاتباع لاطلاق ما دل
على حجيته سواء كان اجتهاديا او فقاهتيا فهي المقام مقتضيا العقل او اصالة البرائة واطلاق الامر يقتضي الجواز حتى يثبت الواقع والمقيد امثال ايضا
بوجهين الاول حصول الاجزاء في كل جزء من اجزاء الوقت ثابت بالاجماع ولا يتم الا اذا كان كل منها محصلا لمصلحة اصل الواجب فانه لولاه لزم من انقضاء
بعض الذي يجعل محصلا بعد الاول لفوت مع تحريم الفعل بعده او كان اجزائه حاصلا من امر اخر وكلاهما بديهي البطلان في المقام واجيب بانه يجوز ان يكون
ابقاعه في بعض الاجزاء بدلا مسقطا للغرض فهما نظرا الى الجواز فان هذا البعض اما ان يكون مساويا لما لحصول المصلحة وعدم تفويت مصلحة او يكون محصلا
للمصلحة مع كونه مفوتا للمصلحة كالعدل المطلوب بالاول الحرمة غيره كالحج او يكون محصلا للمصلحة مباينة له والاول هو التوسعة والثاني نحو التقديم مفوت
للمصلحة ويمنع عقلا والثالث لا دخل له في حصول المصلحة المفروضة لا يقال لو كان كذا لا فوقوعه محال وقد وقع كما في تقديم الزكوة وغسل الجمعة لانا نقول
فيه ايضا نظر لانه بعد الوقوع يكشف عن تساويهما في حصول المصلحة وعدم مدخلية الزمان الاخير في المحبوب الا ان الوجوب قبله لم يتعلق لسهولته او لعدم ترتب اثار
الامر الاعدم كون زمان التقدم محصلا للمحبوب او تفويتا للمحبوب الحاصل من الزمان المتاخر فيكون الزمان موسعا اجزاء وحصة لعدم العقاب على التقديم او
كون التقديم موجبا لحصول مصلحة اقوى من مصلحة خصوصية الزمان المتاخر او بدلا عنها كما في تجويز تقديم الزكوة لحصول التسعير في امر الفقراء هو الا
فلان حصول الاجزاء وتساويهما لا يستلزم تساويهما في عدم تفويت مصلحة كما في الفور المتعلق المطلوب لكون التاخير مجزيا مع كون العقاب على تفويت
الطبيعة المعينة والحاصل ان الاجماع على التوسعة بحسب الاجزاء لا يستلزم الاجماع عليها بحسب حصته وهو محل الكلام الا الاول الثاني ان الوقت
لو كان معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل فلا يصح او مؤخرا فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف الاجماع ومنها العصيان يسلم بالتاخير مراعيا
الا ان يعمل في حكم العفو للحديث والاملاء كما يقول به من حصره بالاول واما القضاء فغير لازم كالحج وعلى فرض تسليمه لا دليل على بطلان كونه قضاء كما
يقول به فهم ومانع وحجة الاولان الزيادة بحسب الوقت مستلزم لخروج الواجب الوجوب الثاني باطل وكذا المقدم بيان الملازمة ان اجزاء الزمان
بالنسبة الى الطبيعة في التوسعة اما ان يكون متساوية في جواز الترك او في عدم جواز الترك او متفاوتة بالجواز في بعضها دون بعضها والاول يستلزم
خروج الواجب عن الوجوب لانه صار جائز الترك والواجب لا يجوز الترك والثاني مستلزم للتطبيق او التكرير وهما خلاف الغرض مع انهما محال الان كما مر
بقي الثالث ومعه اما ان يكون ما لا يجوز الترك بعد الفعل او ان الثاني مستلزم للتطبيق او التكرير وهما باطلان بقي الاول وهو المطلوب
وفيه انها متساوية في الجواز لكن لا مطلقا بل مع البدل وهو الثاني والثالث الى ان يتضيق فلا يجوز العصيان وعدم البدل الثاني من حيث بقائه الى اخر الوقت
يحول له التاخير اجماعا من القائلين بالفصل نوح لواحد وعرض بعد مانع شرعي او عقلي من اداء كالجماع فاما ان يقول بانه كان مكلفا في اول الوقت او لا
والثاني مخالف للاجماع ونفي للغرض وهنا ما اللطف وعلى الاول واما ان يكون للقصد والعقاب على ترك الفعل كما في الابتلائي وعلى ترك المقدمات كما
في التوطين والامتحان او الثواب على الاول او الثاني والاول باطل للزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الثاني لعدم لزوم العزم كما سيجي وكذا الثالث والرابع
لان الثواب يكون على حصول الفعل او مقدمته ولو اعتقادا والمفروض عدم حصوله هنا على انه مستلزم لخلو تركه عن البدل لعدم البدل عن الزمن الاول الذي يجوز
الترك فيخرج الواجب عن الوجوب وفيه انه على ما مر من وجوب العزم الاجمالي والتفصيلي لا يلزم ذلك لانه على فرض حصوله يترتب الثواب عليه اصالة او مقدمة على

فرض حصوله مترتبا لثواب عليه اصلا او مقدمة وعلى فرض عدم ترتب العقاب عليه كما مر واما على فرض عدمه فيمنع الاجماع على كونه مكلفا في الواقع واما
الاعتقاد بالتكليف فهو مسلم لكن لا يستلزم الثواب او العقاب كما لا يكون منافيا للغرض اللطف لكون المدار على الاغلب الا لا ينقص من اعتقد عدم دخول
الوقت او خروجه ثم تبين مضيه لكنه خلافه وخلو الزمان عن البلا الظاهر ممنوع بل هو موجود وهو ايقاع الفعل في الزمان الثاني اعتقادا وعن الواقعي مسلم
ولا باس لقبح التكليف مع اعتقاد خلافه والمانع منها مع قوله بالاختصاص بالاول استدل بوجهين الاول انه لو لم يكن مختصا به لكان مختصا بالاخر لبطلان
التوسعة بما مر وبطلان الاختصاص بالوسط بالاجماع ويلزم منه بطلان التالي من لزوم كون الفاعل في اول الوقت اتيا بغير وقته ومن لزوم نية الوجوب مخالفة
لاصل الواجب من لزوم تحريم الاذان والاقامة لو فعلها في اول الوقت لاختصاصهما بالفرايض المفروض عدم وجوبه في اول الوقت ومن لزوم عدم تادية الفرايض
لو لم يؤدها الا في اول الوقت ومن لزوم افضلية الندب من الفرض فان تقديم المغرب افضل من تاخيرها ولا ينصوا لندب في اول الوقت لو كان غير وقت
الواجب كما هو لازم به فكيف يكون افضل الامر من اشتراكهما مع الوقت في حصول الواجب مع خصوصيته في هذا الزمان بلغ مرتبة الاستحباب وهو مثبت للتوسعة
ومنافي للاختصاص بالاخر وفي الاول في الثاني التزام الخصم كونه اداء قبل الوقت ونفلا مسقطا للفرض وفي الثالث منع لزوم تحريم الاذان والاقامة في المسجد
مطلقا حتى فيما كان مسقطا للفرض وفي الرابع تسليم عدم اداء الفرايض لانه يقول بانه نفل يسقط به الفرض وفي الخامس حق لما تركه يرد عليه انقلاب القائلين
بالاختصاص بالاخر بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول فيلزم بطلان ثمان ركعات ولم يقل به احد لان القائلين به يجعلون وقته وقت الفضيلة
وهو مثبت للتوسعة لكونه زائدا على ثمان ركعات ومثل في لزوم افضلية الندب بان في التقديم مسارعة الى اداء الواجب فلذا صار افضل وفيه ان
التمسك به موقوف على كونه مغفرة ويجري في التقديم وهو ممنوع لان الزمان الاخر لو كان له مدخلية في المحبوبية وتعلق الطلب يكون التقديم تفويتا
[illegible] في زمان عدم الطلب كتقديم الظهر على الزوال وهو تشريع حرام كيف يكون مغفرة كيف ولو تم لجاز التمسك بها في كل الواجبات والمستحبات
في استحباب تقديمها على اوقاتها وفساده ضروري على ان افضلية اول الوقت في الفرايض انما هو من خصوصية الزمان المتقدم اجماعا زائدا على اشتراكه مع المتاخر
في حصول المحبوب لا بخصوص ان للزمان المتاخر مدخلية في حصول المحبوب مع ذلك كان التقديم مسارعة الى المغفرة والحق انه غير صحيح والحق انه للفضيلة
وهو اوان عدم الوجوب قد يكون لاجل كونه عسرا وان كان محبوبا غاية الحب لا ستة من بعض الروايات فيها لا مستلزم للعسر فيتعلق الاستحباب السهولة
وعدم العسر قد يكون لاجل عدم كون محبوبية بالغا [illegible] يقتضي علم الرضا بالترك والاول يجوز افضليته من الواجب وعلى الثاني فالاحتمالان يكون
عرضيا كاخر الوقت بالنسبة الى القول بالتوسعة او يكون ذاتيا وعلى الاول يجوز افضلية الاستحباب بكون بعض الازمنة كالاول مثلا متصفا بالحسن
المقتضي للاستحباب دون الاخر فانا والوجوب العرضي لا ينافي عدم الحسن الذاتي وهو مثبت للتوسعة واما في غيرها فلا يجوز والمقام ليس الاولين لان عدم
وجوب الصلوة في اول الوقت على هذا القول ليس لاستلزام العسر كيف لو كان كذا ثبت التوسعة على ما مر واختصاصه بالاخر يقتضي الحسن في ذاته دون
المتاخر لا محض الوجوب العرضي والا فلا معنى للاختصاص بالاخر ولان القائلين بالتوسعة او التقديم يقولون بالوجوب العرضي في اخر الوقت فهذا به
مع ان الوجوب العرضي مثبت للتوسعة والحق الجواب بمنع الملازمة بمنع انه لو لم يكن مختصا بالاول لكان مختصا بالاخر لجواز التوسعة وعدم الاختصاص
الثاني في الحديث اول الوقت رضوان الله واخر الوقت غفران الله لان الغفران ظاهر في سبق المعصية بالتاخير وفيه اولا ان ظاهر الحديث كون الاول
لحصول مرتبة الرضا الذي هو مرتبة القرب والاخر موجب لحصول مرتبة الغفران الذي هو ادنى ولا يكون الا على كونه غفرانا من الذنب الحاصل من
التاخير وهو المدعى وثانيا انه على فرض التسليم ذكر الاول والاخر ظاهر في الامتداد والتوسعة مختص ولعله لا الثاني فقط ولا يجاز استعمالها في السنة
الاستطاعة وبعدها او الثاني لا يطلع [illegible] يحصل التعارض بين الظهورين وهذا اقوى للشهرة بل الاجماع وسلمنا عدم الترجيح فلا يصلح الاستدلال ويبقى
ما ذكرنا سليما عن المعارض وسلمنا ترجيحه لكنه معارض للاطلاقات وهو وان كان اخص لكن الاطلاق لاعتضاده بما مر يقدم سلمنا التكافؤ والتساقط فثبت
التوسعة باستصحاب العدم [illegible] نفي زيادة التكليف والعقاب على الاول لا يدل على نفي الفضيلة لان اصحاب هذا القول جعلوا وقت الفضيلة وقتا اختياريا
ووقت الاجزاء اضطراريا ووقت الفضيلة الزائد عن اصل الفعل بل لما كانت نسبة نفي الفضيلة الى الفضيلة [illegible] فاسد كلها ثالثا الا الاختصاص بالاول
على ما مر ولا نسلم الفضيلة لانها كما مر وليس لها كلام احد الا على كونها من المانعين مع ان نفي التوسعة والفضيلة في الوجوبية باعتبار الشرع لا يدل على [illegible]
الاشكال فتدبر والمانع مع قوله باختصاصه بالاخر استدل بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول فلزم ان يكون عاصيا بالتاخير ويكون قضاء والتالي
باطل وجوابه قد مضى مع منع بطلان التالي على التوسعة **المقام الثاني** في ان هل للواجب الموسع بدل وهو العزم على فعل الواجب ثانيا او لم يفعل في
الاول وهكذا الا خير العزم اجماعا محققا ومنقولا عن العلامة وتلميذه الكاظمي وكما عليه المشهور وهو المنصور لاصالة البراءة الذمة واستصحاب العدم واطلاق
الادلة على التوسعة المستلزمة لجواز التاخير مطلقا سواء حصل العزم ام لا وللسيرة القطعية على العمل مع عدم الذمة على الترك واستدل بعضهم بانه لو كان واجبا لكان
بدلا عن الواجب اجماعا ويلزم كونه مسقطا للتكليف كاتيان اصل الواجب والعدل الكون الواجب واحدا مع تنوعه وكان اللازم فصل احدهما عن ذي الواجب
التخييري بان جعل بدلا اختياريا لان العزم ح بدل كالواجب التخييري لكان شرعيته بعد تعذر مبدله كالتيمم ان جعل بدلا اضطراريا لكان مستلزما لجعل افعال
القلوب بدلا عن افعال الجوارح اختيارا كما هو لازم الاول او [illegible] تحقق كعقد القلب لا في الصلوة للعاجز لكونه بدلا اضطراريا لا في التوبة
بل تمامه امر من الافعال الواجبة وهو الكفر لا اصلح لا انا نقول يمنع البدلية بل هو حكم مستقل لمن كان كذلك فتدبر ولكان مستلزما لاجتماع المثلين لان
العزم من احكام الايمان فيثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه [illegible] ولذا كان واجبا قبل الوقت ولو كان بعد دخول الوقت يثبت واجبا بلوم ما ذكرناه
والتوالي باسرها باطلة اما بالاستقراء كالرابع او بالبداهة كغيره وفيه الكل نظر اما الاول فلانه بدل عن ايقاع الواجب في هذا الزمان لا عن اصل الواجب وهو

مطلب في ابطال الاختصاص بالاول

يستلزم سقوط مبدله العذر ايقاع الواجب هو وسقط لزمه ان البدلية انما هو العقل لاجل عدم خروج الواجب عن الوجوب هو حاكم بما يرفع التجدد
لحصول الثواب على فعله وعدم ترتب العقاب عليه كما بالفظ المطلق كقوله انت مخير في ايجاد الطبيعة او عدم ايتانها في ثاني الحال حتى يلزم الاشتراك في
جميع الاحكام حتى سقوط التكليف مع انه لو كان بالفظ فيدل ايضا على عدم السقوط لان العزم على الايجاد ظاهر في مطلوبية الايجاد في الثاني على فرض
تركه في الاول واما الثاني فلان البدل هو الايقاع في زمان الاول والثاني والثالث مخيرا فهو متعلق الى ان يتضيق فيتعين العدل البدل بعده واما الثالث
فلانه يجاب البدل الاختياري كما في الخصال لا يقتضي قصد جهة البدلية والتخيير واما اصل البدلية فلم يكن بطلانه اجماعيا لكونه خلافيا واما الرابع فلان الخصم
يقول به في الموسع مطلقا وغيرها مغايرهما بالنوع واين محل الاستقرار مع انه لا يكافوه الدليل العقلي واما الخامس فلانا لا نقول بكون العزم الاجمالي
من لوازم الايمان ان اريد اللزوم العقلي بالثبوت عنده والعدم عند عدمه كلا وما في الضرورة كيف والفاسق مؤمن وكذا العازم للمعصية والمتردد في
اتيان الواجبات في وقتها وترك المحرمات كذا وان اريد اللزوم الشرعي اعني يجب على المؤمن العزم على كل انه واجب كذلك لعدم الدليل عليه بل عدم العزم على
الترك لم يكن واجبا لعدم كون العزم على المعصية مجردا عن الفعل حراما كما سيجي حتى يجب … نعم الاعتقاد بما جاء به النبي ص اعني وجوب الواجب وهكذا يكون
من لوازم الايمان وغير متخلف عنه وثانيا بانه لا يلزم اجتماع المثلين لجواز اختلاف الموضوع بالاجمال والتفصيل نفسا ومقدمة كالغسل والوضوء
للموجبات لنا انه لما كان المأمور به في الحال عدم العزم في الثاني معرضا عن الامر وهو حرام وتركه واجب فهو اما بالفعل او ببدله اعني العزم وان المكلف
لا يخلون عن احد العزمين اما العزم على الفعل اعني الواجب او العزم على الترك والثاني حرام فتعين الاول وانه قد ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة في الثواب ورفع العقوبة باحدهما وكذا العقاب على تركهما وذلك محض وجوب احدهما وانه لو لم يكن واجبا يلزم خلو تركه عن البدل في الحال
لعدم حصول اصل الواجب فرضا وكلا ثم فيخرج عن الوجوب بانه يلزم تساويه مع قبل الوقت في جواز الترك بلا بدل وكذا تساويه مع المستحب فيه والجواب
عن الاول بان المراد بالاعراض ان كان هو الانكار فهو بديهي البطلان كيف يلزم من عدم العزم الفعل بكونه كافرا وان كان المراد انه عزم على ترك الواجب
فهو الاستدلال الثاني ولا وجه للتعدد وعن الثاني فاولا بان الواسطة موجودة وهو التردد وثانيا بان العزم مجردا عن الفعل او مع اتيان المقدمة
وعدم اتيان ذي المقدمة حتى فاسقا كسل السيف لقتل المؤمن ولم يقتل خشية من الله لم يكن حراما للاصل وعدم الدليل عليه بل بناء العقلاء
على العدم كما نقل عن الشهيد … انه قال في … المعصية عقابا ولا اثما ما لم يتلبس بها واما مع اتيان ذي المقدمة باعتقاد انه حرم مع العلم بانه حلال
سواء كان في الواقع حراما او حلالا او اتيان المقدمة وترك ذي المقدمة لمانع كالخوف من السلطان او من اطلاع الناس عليه فيوجب العقاب لا للعزم بل
لصدق المخالفة في الاول عرفا وبناء العقلاء على الحرمة في الثاني مع ان العزم على الترك في زمان الاول والثاني لم يكن عزما على ترك الواجب مطلقا حتى
يكون معصية وبعد تضيقه بتعين البدل ولا يجوز العزم على الترك لكونه عزما تركا للواجب المعين فحرام لترك ذي المقدمة اعني اصل الواجب وعن الثالث
بانه مصادرة لان ترتب الثواب على فعل احدهما من فعل الواجب او العزم والعقاب على تركهما في الاول والثاني فالم يتضيق ممنوع وان كان الدعوى والقدر المسلم
هو الثواب على فعل الواجب لا العزم والعقاب على فرض تركهما انما هو على ترك الواجب لا على تركهما معا وعدم العقاب على ترك العزم في الزمن الاول اعم من كونه اتيانا
باحد الواجبين او لاجل عدم وجوب العزم والتقديم معا وعن الرابع بانه ان اراد خلو تركه عن البدل في الظاهر ففيه ان اعتقاده بقاءه قبل الفجاة ولو من الاصل
بدله ثم بعد عروضها يكشف خطائه وكونه مضيقا في حقه في الواقع بلا بدل وجهله كان مانعا من التعلق ولا ضير في خروج الواجب في حقه عن الوجوب وان
اراد خلو تركه عن البدل في الواقع فممنوع لان بدله ايجاد الفعل في الزمان الممكن قبل عروض الفجاة لكونه مضيقا منه غاية عدم علمه به كان مانعا من
التكليف به لبطلان التكليف بما لا يطاق ولا ضير في خروج الواجب الخ مامر عن الخامس وعن السادس بمنع المساواة لجواز ترك المستحب مطلقا والواجب قبل
الوقت بلا بدل بخلاف ما بعد الوقت لكونه مع البدل وهو ايقاع الثاني وهكذا الى ان يتضيق كيف يساوي مع انه لا يجزي قبل الوقت ولا يوجب الثواب
منه فتذنيب … ان المكلف قد يكون باقيا على شرائط التكليف مع عدم المانع وقد لا يكون كذلك اما لانتفاء الشرط او لوجود المانع وهو في الاول موسع
بالذات وبالعرض في الثاني يتضيق بالعرض لا يخص مقدمته بزمان الامكان وهو زمان اجتماع الشرائط وعدم المانع ولا يجوز التاخير عنه فيهما كان
الامر معلوما فالامر واضح واما فيما كان البقاء وعدم المانع مظنونا فهل يجوز التاخير ام لا والحق حجية الظن هنا وان لم يكن حجة في الموضوعات المصرح
للاجماعات المحكية عن جماعة بل هو المحصل هنا ولا تشخيص البقاء وعدم المانع ولانه لولاه يلزم نفي الغاية للموسعة لندرة العلم بالبقاء وكذا في
صورة الظن بالعدم لا يجوز التاخير لحجية الظن هنا بعض ما مر كالاجماع واما في صورة الشك فاشكال لان المقدمة بعد الاشتغال يقتضي عدم الجواز
والاستصحاب يقتضي الجواز وهو مقدم لكن الاحتياط هو الاولى ثم فيما لا يجوز التاخير لو اخر وانكشف خلافه من البقاء وعدم المانع ففي العصيان اقوال ثالثها
التوقف والحق ثبوته لترك ذي المقدمة اعتقادا ويصدق معه العصيان وبه يظهر فساد ما قيل انه ترك المقدمة ولا تكون واجبة وفي كون الاتيان بعد
انكشاف الخلاف في الوقت اداء او قضاء ايضا خلاف والحق انه اداء لكون الاعتقاد طريقا لا موضوعا وفيما يجوز التاخير لو اخر وعرض المانع كالفجاة فترك
لم يكن عاصيا للاصل ولفرض جواز التاخير ونسب الى الحاجبي والعضدي الفرق بين ما كان وقته العمر وما يكون محدودا ففي الاول قالا بالعصيان لانه لولاه يلزم
خروج الواجب عن الوجوب بخلاف الثاني فانه يجوز التاخير الى تضيق الوقت وهو باطل للتحكم وكونهما من باب واحد كما نسب الى البهائي رده واستجوده بعض الاواخر
ولا وجه للفرق الا ان يكون المقصود التاخير الكثير الموجب لعده متهاونا مع ان كون التهاون موجبا للعقاب … فقصد اتيان المأمور به ممنوع وفرع بعض على
توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في … بدلالة الاشارة وبنى عليه … صحة التمسك باستصحابها يلزم المكلف في اول الوقت في الجزء الاخير بعده وفيه منع
توضيح المطلب ان الاحوالات العارضة للمكلف قد يحصل العلم باتحادها في اقتضاء الحكم الواحد عدم الاختلاف كالحضر والسفر الغير الشرعي وقد يحصل

وهو يجري في المحدود الذي كان زمانه كثيرا [illegible]

العلم

العلم باختلافهما واقتضاء كل منهما حكما مخالفا للآخر وقد يكون مشكوكا والأول واضح من ثبوت التخيير في الأزمنة في اتيان المطلوب الواحد واما الثاني فإنما
ان يكون الحكمان المتغايران للحالتين من باب الاستقلال وعدم التبعية كالقصر والاتمام للمسافر والحاضر ومن باب البدلية الاضطرارية كالصلوة مع الوضوء
ومع التيمم بدلا عنها بعد فقدان الماء وصلوة المريض جالسا بدلا عن الصحيح او يكون مشكوكا واما البدل الاختياري كالتخيير بين القصر والاتمام في المواطن
الاربعة فالحال فيه واحد التخيير في الازمنة بتخيير في المطلوب المخير ولا يكون قابلا للنزاع اما الاستقلالي كالحاضر في اول الوقت مع قطعه بعروض السفر الشرعي
في اخر الوقت او العكس فقد يعلم كون المناط هو زمان تعلق الوجوب بان عرض بعده ايضا هذه الحالة وقد يعلم كون المناط هو زمان الاداء واتيان الفعل
وان سبقه ما يضاده وقد يكون مشكوكا في ان المناط هو حال تعلق الوجوب او اداء الواجب اما الاول والثاني فالحال ظاهر واما الثالث فالكلام فيه
يقع في مقامات الاول من حيث صحة التمسك باستصحاب ما يلزم مطلقا في اول الوقت او العدم والثاني في ان الادلة الدالة على التخيير هل تدل بدلالة
الاشارة بما لذلك اولا بملاحظة اختيار السفر على التخيير في اللوازم بان المكلف مخير في اتيان الصلوة تماما في وقت الحاضر مترقبا اتيانها قصرا في وقت
المسافر بتراو لا والثالث في الادلة الدالة على القصر في السفر والتمام في الحضر من انهما يشملان مطلق السفر وان كان بعد دخول الوقت حاضرا او بالعكس
في التمام او لا وعلى فرض الشمول هل يكون التعارض بينهما او لا اما الاول فربما يقال بعدم صحة التمسك بالاستصحاب ان المكلف الحاضر في اول الوقت مع
علمه بعروض السفر في اخر الوقت اما ان يكون مكلفا بلزوم اتيان التمام او القصر او التخيير او الطبيعة المجملة بين الكل وما سوى الاخير ممنوع واما الاخير فمسلم
لا يحتاج الى الاستصحاب والكلام انما هو في التعيين ولا يثبت بالاستصحاب الا الطبيعة المجملة وان فرض الكلام في صورة عدم الالتفات بعروض السفر
او اعتقاده بالعدم مع حصوله بعده بان فرق قبل الزوال مامورا بالاتمام اعتقادا او الاصل بقاؤه وفيه ان بعد حصوله يكون الشك ساريا في اصل المستصحب
والاستصحاب فيه لم يكن حجة عندي والحق جواز التمسك به لان الحاضر مثلا في اول الوقت حالما اراد الدخول في الصلوة التام معينا لا غيره ويصح ويكون مسقطا
للتكليف سواء كان المناط هو حال الوجوب او حال الاداء ثم بعد زوال الوصف يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول واما الثاني
فالحق ان الادلة الدالة على التوسعة كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل دالة على التوسعة في الازمنة في ايجاد المطلوب المجمل الثابت
في الذمة من اول الوقت الى الاخر وعدم وجوب التقديم بالحال الموجود بعنوان المطلوب اعني الطبيعة لما قيدت وتعددت باختلاف الاحوال فيحصل الشك
في ان المطلوب الموسع ما هو وهو يجتمع مع الطبيعة المعينة كالقصر والاتمام والتخيير بينهما ومعهما استقلالا لا كلية الموسع ان اراد بالتخيير في اللوازم
عدم وجوب تقديم الصلوة في اول الوقت حاضرا كان او مسافرا وهكذا ان علم عروض السفر بعده فهو مسلم لكنه لا يكون من باب الاشارة لكونه معقولا
من الكلام الدال على التوسعة قطعا ولا يحتاج الى ملاحظة اختيار السفر وان اراد به كونه لا على كونه مكلفا في حال الحضور بالتمام وفي حال السفر بالقصر
فهو ممنوع ولو مع ملاحظة اختيار السفر لانه لا يستفاد منه الا كون المطلوب موسعا ولا يدل على تعيين المطلوب بعد عروض التعدد والاختلاف باختلاف
الاحوال لكنا انا اختيار السفر لا يدل على كون السفر بعد الحضور فصل الجواز كونه تاما او مخيرا او هما معا انما يستفاد من الدليل الدال على وجوب القصر للمسافر بناء
على كون المشتق حقيقة في الذات المتصفة بالمبدأ حال النسبة سواء كان مسبوقا بالحضر او لا بان اتصف قبل النسبة وان كان منقضيا حال النسبة
كان حرمة السفر من حيث هي لا تدل على كونه تماما الا بملاحظة الخارج من كون سفر المعصية موجبا للتمام نعم بعد ملاحظة الدليل على التوسعة وتعلق الدليل
للقصر في المسافر والتمام للحاضر مطلقا يستفاد منع تخيير المكلف الحاضر مع عروض السفر بعده في اتيانه في اول الوقت تماما واخر الوقت قصرا باستفادة التخيير
من الدليل للتوسعة والتعيين من العمومين واما الثالث فالحق ان الدليلين عامان شاملان للمقام لان ما دل على لزوم التمام على الحاضر مطلقا وان كان
بعد السفر وما دل على القصر للمسافر مطلقا وان كان بعد الحضور لان المشتق موضوع لحال التلبس سواء اتصف بما يضاده او انقضى كالمسافر المسبوق
بالحضور وبالعكس او لا كالحاضر من الاول الى الاخر ومثله المسافر ووقع التعارض بينهما وبه يرتفع الاستصحاب الذي ذكرنا لارتفاعه بالدليل الاجتهادي وحمله على
من تلبس سواء انقضى او لا فيقتضي موافقا للاستصحاب في السفر بعد الحضور التمام وفي العكس القصر فاسد لكونه مجازا فيه موقوفا على القرينة وليست ولكونه
خلاف الاجماع على كون المناط في التمام والقصر على حال التلبس لان حال التلبس في الاتصاف الحقيقة قطعا فلا يجوز ترك حال الاتصاف واخذ حال
الانقضاء بعد الاتصاف واما في البدل الاضطراري فمقتضى الدليل الدال على التوسعة عدم وجوب التقديم فيمن كان حاله اول الوقت الوجدان واخر
الوقت الفقدان وعدم وجوب التاخير في العكس لانه يقتضي التاخير في ايجاد المطلوب بعد ملاحظة الدليل على كون المطلوب في صورة الفقدان الصلوة مع التيمم
وفي صورة الوجدان الصلوة مع الوضوء يستفاد كونه مخيرا في اتيان الصلوة مع الوضوء في حال الوجدان ومع التيمم في حال الفقدان ولكن الدليل الدال على
البدلية ان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة مع الماء حين الارادة فيكون الاقتضاء باقيا سليما عن المعارض وان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة
مع الماء مع التخيير لان شرعية الصلوة مع التيمم وتحقق الفقدان موقوف على عدم التمكن من الماء في جميع المدة فالمستفاد من الازمنة فيقيد الدليل على التوسعة
ويخرج منه الواجد في الاول دون الاخر وبالعكس لانه كان متمكنا في وقت ما اولا او وسطا او اخرا ولا يكون مخيرا او موسعا لعدم كونه متعددا بل يتضيق ومعه لا يكون
البدل مشروعا حتى يبقى بالتخيير وفي الشك في انه معلق على الفقد عند الارادة او عدم التمكن منه في الوقت مطلقا يرجع الى ان المطلوب متعدد مخير او واحد مضيق والاصل
الاشتغال والمعدمية وان اقتضاء الثاني لكن الدليل على التوسعة لا يرد الاول فالتقييد لم يثبت وهو مقدم لكونه اجتهاديا واما في صورة الشك في كونه
مستقلا او بدلا من قبيل الاول فلا ينفع ومع الحال وان كان من قبيل الثاني او الشك فانه من قبيل الاول او الثاني فمرجع الكلام الى الشك في كون المطلوب
واحدا مضيقا او مخيرا متعددا وقد ظهر حاله واما في صورة الشك في كون اختلاف الاحوال موجبا للتعدد ام لا فالمتعين الحمل ان كان استقلاليا او بدليا من
قبيل الاول فالاستصحاب يقتضي اتحاد الحال الثاني مع الحال الاول في الحكم والدليل الاجتهادي على التوسعة لا يفيد التعدد وانما يدل على عدم وجوب التقديم

فلا يكون منافيا للاستحباب فيما كان مدلوله في اول الوقت طبيعة معينة ويؤيده ايضا ان عدم التقييد ان كان بدليا من جهة الثاني او الثالث فيظهر
تمامه من كون الاصل الاجتهادي مقدما ثم فيما كان التقديم لازما كصورة وجدان الماء اول الوقت مع اعتقاده بعدمه في الاخر فان تخير عصيانا و
انكشف خلافه بوجدان الماء في الاخر فهو مامور به بالبدل واما اذا انكشف تعذره فهل هو مامور به مع التيمم في الوقت او بها مع الماء في الخارج
الحق هو الاول لصدق عدم التمكن وان كان بسوء اختياره واما فيما جاز او وجب التاخير اعتقادا بوجدان الماء في الاخر فان وجد فالحال واضح وان لم
يوجد فهو مامور بالبدل قطعا بالاولوية لتعدد البدل فتدبر اصل الامر بالاداء موسعا او مضيقا ايجابا او ندبا لا يقتضي فعله بعد وقته لفظا ولا
عقلا ولا مدعى كان الامر بالقضاء لا يقتضي فعله في الوقت توضيحه يقتضي رسم امور الاول ان الوقت قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة وتقديما المفعل مع
او تعجيلا الا ان القضاء انكر وقوع الاخير من غير نقل خلاف وتلقاه بالقبول شريفهم معللا بانا نرى في تقديم المسبب على السبب متعذرا في تقديم الزكوة
ما نرجيل ملك النصاب الذي هو جزء سببها قائما مقامه وجعله وقت لذلك موسعا والاول مردود بان علل الشرع معرفات فجاز تقديمها والثاني بان
انكار البعض مع الاجماع على وقوعه في البعض تحكم والحق وقوعه عندنا بالنصوص في مواضع منها غسل الجمعة وصلوة الليل والصلوات اليومية مع ظن دخول الوقت
في الغيم اذا وقع ركعة فصاعدا منها قلنا بتعميم من ادرك ركعة قبلا او بعدا و زكوة الفطرة والمال على قول واما الثلثة الاول فلا كلام في وقوعها والنسبة
بين الاولين التباين وفاقا والمراد بالاتيان بالشيء في الوقت من الاول وصحة سلبه عن الواقع في الخارج عن الوقت وعدم صحة التقسيم وكذا الثاني لتبادر
الخارج عن الوقت منه وعدمه واما الثالث فقد اختلفوا فيه ففي النهاية لا اسبعا في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد انه يلحظ في الاعادة الفعل في
الوقت ولا في خارج الوقت بل الملحوظ فيه هو اتيان الشيء ثانيا مط وعلى ذلك تكون النسبة بينها وبين كل منهما عموما من وجه ان قلنا بكون الاداء
هو الاتيان في الوقت اولا كان او ثانيا والقضاء هو الاتيان في الخارج مط اولا كان او ثانيا ونسب المعارا في الى ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين
الا العضدي حيث خص الاعادة باتيان الشيء ثانيا في الوقت والاداء باتيان الشيء اولا في الوقت وقد سبقه اليه صرف بي والغزالي والفخري والحق
ان الاداء اعم من الاولية والثانوية في الوقت لعدم تبادر الاول منه وعدم صحة سلب الاداء عن اتيان الشيء ثانيا في الوقت واما الاعادة فالمتبادر
يقتضي اختصاصه باتيان الشيء ثانيا في الوقت وكذا صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا في الخارج لانه يصح استعمال القضاء فيه لا الاعادة الا ان يق
بعدم صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا فيما كان اولا واقعا في الخارج ايض بانه فعل في الخارج قضاء ثم ظهر الخلل فاتي ثانيا فلا يصح سلب الاعادة عنها
ويتم في غيره فيما كان اوله واقعا في الوقت وثانيه في الخارج بالاجماع المركب فعلى الاول النسبة بين الاعادة والقضاء التباين وبينها وبين الاداء عموم مطلق
وعلى الاخير بينها وبين الاداء عموم من وجه وكذا بينه وبين القضاء ثم الاعادة هل هي الاتيان في الحال الثاني مع حصول الاخلال في الفعل الاول
سطرا او شرطا او يكون اعم لكل قول والاظهر الثاني لعدم صحة السلب مما لم يظهر الخلل في اوله كما فيما فعل اولا منفردا وثانيا جماعة وان كان المتبادر هو
الاول لكن ما ذكرنا مقدم والاستقباح في الفعل مع عدم ظهور الخلل في الاول في بعض الموارد عقلي لا لفظي ولذا لا يق لم يكن اعادة ولا فرق في الجميع بين
الواجبات والمندوبات لعموم الامارات خلافا للقول بعض باختصاصها بالاول وهو ضعيف الثاني انه من ادرك ركعة من الوقت فهل الصلوة فيه اداء
او قضاء اقوال اظهرها الاول للاجماع المنقول عن الخلاف مع النصوص المنجبرة سندا بالعمل من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك كله في الوقت ومنه
وجه الاستدلال ان اللام في الوقتين اما ان يكون للجنس او للعهد او الاول في الاول والثاني في الثاني او العكس وعلى كل منها فاما ان يكون الحمل
مجازيا من باب التشبيه المنزلة او حقيقيا والثلثة الاول مع الحمل الحقيقي فاسد لعدم امكان كون وقت الركعة الواحدة وقتا لاربع ركعات حقيقة
سواء لوحظ بالنسبة الى المعهود او نفس الامر وكذا ان لوحظ في الاول النفس الامر وفي الثاني العهد بمعنى ما مر واما عكسه فصحيح ويكشف عن كون الوقت في
نفس الامر لذا خر صلوته الى ان بقي ركعة في وقت المعهود زايدة عن المعهود ويكون ح دالا على كونه اداء لوقوع المجموع في الوقت النفس الامري واما الاربعة
المجازية فكلها صحيح لكن على فرض حمل الثاني على نفس الامر سواء اريد من الاول هو او العهد يكون دالا على كونه قضاء لان الاداء لابد من وقوع تمامه في
المعهود او في نفس الامر حقيقة والاول هنا بالفرض والثاني كذلك والا فلا معنى للتشبيه بانه بمنزلة من ادرك تمامه في نفس الامر ويكون التشبيه ح في عدم
الاثم واما على فرض حمله على العهد سواء اريد من الاول الجنس او العهد فيرجع الى المذاهب في التشبيه فعلى العموم والحمل على الظ لو كان هو الاداء يفيد الاداء ايض
وعلى الاجمال او الحمل على الظ لو كان هو عدم الاثم لا يفيد والحق عدم ثبوت الظهور ويحمل على العموم ثبوته الاداء والمتبادر من الوقت الاول هو المعهود
وكذا الثاني وح لابد من كون الحمل تشبيها لبطلان الحقيقي كما مر ويثبت المطلوب على فرض حمل الثاني على نفس الامر في الحمل حقيقيا ويثبت المطلوب ايض وكذا التشبيه
لما مر من كون الحق هو العموم فيه وعلى فرض حمل وقت الاول على نفس الامر فيثبت المطلوب مطلقا الا ان حمل الثاني على النفس الامر في الحمل الحقيقي فاسد في التشبيه
مثبت المطلوب على اي منهما يثبت الاداء فيه وهو المطلوب ولولا ما ذكرنا لكان الحق هو القضاء لخروج الصلوة عن ذلك من الوقت اما ما خرج فمعلوم واما ما وقع
في الوقت فلانه لم يكن في وقته لكونه وقتا للركعة الاولى وما دل على التوقيت لم يعم مثله بل المراد ان كل ما وقع قبيل ما وقع فيه الركعة وقعه طهر فساد قول المفصل واسا
الثالث قال بعضهم يتوقف صدق القضاء على تعلق الاداء بعين المكلف وقال بعض بعدمه على رأي المصلحة الواقعية سواء كان الامر الكاشف عنها متعلقا
ام لا لمانع و يوقف بعض والحق ان جعل النزاع في الصدق في غاية الفساد بل الظ كون النزاع في ان الامر عقلا او في وجوب القضاء من انه موقوف على الفوت
وفي صدقه الفوت خلاف لان القضاء حقيقة في اتيان الشيء في الخارج مطلقا المقصر فيه في الوقت مط ولو كان مع عدم اتيانه راسا وهو يتصور فيما كان
المطلوب الطبيعة المعينة كالمضيق والفوري التقييد لا المطلقة ولا معا كالفوري لتعلق المطلوب لانها تستلزم التقصير في التاخير ومعه لا يكون اتيانا في
الخارج بل يكون في وقته لسعته المطلقة كالحج بخلاف المضيق فانه لا يصح بعده فيكون اتيانه في غيره اتيانا في الخارج والحق هو الثاني اعني عدم توقفه على

[illegible]

تعلق

تعلق التكليف في زمان الاداء لعدم وجود علة ترك المصلحة لان من نام مستوعبا او غفل كذلك او سهى او جهل يصدق انه فات صلوته مع انه لا يتعلق به التكليف
لمانع بحال في حق المستمر والطفل الغير المميز والحائض فانه لا يصدق اما الاول فلانه لو غفل احد من المتولين من مخاطبة وحصل له مانع عنها يصدق عليه انه
فات عنه وبينهما بخلاف ما لو كان قبله فانه لا يصدق عرفا وبذلك يحصل الفرق بينما لا يتعلق الاداء وبين ما لو كان لاجل الموانع العقلية كالنوم والغفلة والسهو والجهل
وبين ما لو كان لاجل الموانع الشرعية من انتفاء الشرائط الشرعية كالعقل والبلوغ والطهارة وعدم الحيض والوضوء وامثالها لان المانع العقلي يوجب
عدم تعلق التكليف لقبح التكليف بما لا يطاق لعدم المصلحة بل المصلحة موجودة فيه وتركه يصدق الفوت واما المانع الشرعي فيكشف عن عدم المصلحة فيه والا
فلا معنى للشرطية ولا يصدق معه الفوت فتدبر الرابع هل التعبير في الالفاظ التي ذكرنا يكون من اصطلاح الفقهاء كلفظ الاصل او يكون من الشارع والحق
هو الثاني لانه لو كان من الاول لكان شأنها الامارات عند الفقهاء ودليلها الاصل المشترع كلفظ الاصل والحق كذلك لتبادر المعاني المعهودة منها عند كل
متشرع مع عدم صحة سلبها عنها كلفظ الصلوة والزكوة وامثالها فانها تكون حقيقة فيها عند كل المتشرعة وهي تكشف عن الحقيقة الشرعية على ما حققنا
في مقامه وتظهر الثمرة فيما لو قال الشارع اعد صلوتك او اقضها فلو قلنا بانه حقيقة في الثاني لتعين في الاول يدل على فسادها الاول فلو اعطاه نادرة
اعطاه مع من صلى صحيحا او يكون مبرء للذمة بلا عذر واما الوفاء كالاعادة والاتمام فلا يدل على صحة الاولى لان رفع الطلب اعم من وقوع المصلحة وكفاية
ومن وجود المانع منه ومبرء ظهر فساد ما قيل انه يدل الخامس في الاوامر الاول القول باقتضائه سلبه بعد وقته والقول بالعدم وهو المشهور والقول باقتضائه عدم
باب مفهوم الزمان كما يجيء في المفاهيم والثمرة تظهر في الموارد المشكوكة مما لم يرد دليل على وجوب الاتيان بعد انقضاء الوقت الخاص لا على عدمه كالاجارة
الموقتة والوكالة الموقتة وما يقبلها من العبادات والعقود لا الايقاعات لو اتى بالعمل بعد الوقت ومكان اخر وغيرها السادس في الاصل وهو التوقف كاصالة
التوقيفية وتشخيصها ويشترك مع الثاني في نفي لزوم اتيان المشكوك فيما كان مورد الاصالة البرائة لانه يتوقف من باب الاصل والثاني يبتني من حيث الحكم
وهذا الدليل هنا السابع في اصل المطلب للثاني الاول عدم الدلالة لان لفظ الاصل عدم الدليل الا ان الاول فاما ان تكون الدلالة بالمطابقة او التضمن او
الالتزام وانتفاء الاول واضح وكذا الثاني لانه وان كان مركبا من الصلوة مع القيد لكن بانتفاء القيد والزمان الخصوص ينتفي المركب فينتفي مطلوبية الصلوة
في مضبوط
من حيث الجزئية والتقييدية وما يقع في الخارج صلوة من حيث هي وهي لم تثبت بالامر الاول وقيل في المقام صوم يوم الخميس ما بقاء غيره وهو معنى البسيطا
ولا وجه له لان يوم الخميس قيد له فلا فرض الا ان يقال انه يدل على مطلوبية الصوم المقيد والمطلق من باب تعدد المطلوب لا من حيث كونه جزء من المقيد فقط حتى
يبقى بانتفائه عند انتفائه ومنها انه لو كان كذلك يكون الدال على الزمان مستقلا وهو ممنوع للاصل التي منها تبادر المطلوب الواحد وهو المقيد واما الثالث
فلعدم الملازمة عقلا الجاز الانفكاك لغة لعدم العطاء والالتزام الى العرف ويلزم التناقض لو لم الاتيان بعده كقوله صم يوم الخميس لا يجب ولا يجزي بعده
ولو راب به ولا يلزم منه التناقض على عدم حكم العقل بان المطلوب مركب من خصوص الزمان والصلوة ويجوز تعدد الاختلاف بين الامر من تعدد الزمان
لحصول المصلحة الخصوصية في الزمان الخصوص الاخر ولو على سبيل البدلية ومثل الكلام في المكان والمفعول به والمفعول فيه ونحوها واستدل ايضا بانه لو وجب بعد انقضائه
بالامر الاول لاقتضاء كاقتضاء زمان الاول ويلزم كونه مخيرا ولكان مساويا في العصيان والثواب للادائية والقضائية لانه يلزم المساواة وعدم الفرق
بين التقديم عن الزمان الخاص والتاخير عنه وبان الاوامر الشرعية تارة تستعقب القضاء وتارة لا تستعقب لا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص وانه وجب
القضاء بكتاب مستنرح لو كان الامر الاول لاعلية بل لزم التأكيد التاسيس والجواب عنه في الاول منع اقتضاء الاقتضاء بالمساواة من جميع الجهات
اقتضاء الامر الاول المطلوب المتعدد الاول المقيد بخصوصه مخير بينه الاول وبين زمان الثاني في الثاني المطلق فان الشيء قد يكون مطلوبا من حيث
وفي هذا الزمان المخصوص فيسقط التكليفين اما المقيد فواضح واما المطلق فلكون المقيد فرده فيحصل بايجاد المقيد ولو لو فات منه يبقى لزوم الايجاد
المطلق في الزمان المتأخر والزمان الاول جزء للمقيد لا للمطلق مع ظرفية كل منهما للمطلق فلا يلزم الاستواء في الاقتضاء ولا يلزم التخيير لكونه
من باب تعدد المطلوب او من باب ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام والاقتضاء يكون من باب الترتيب لا التخيير والمساواة نعم هو يصح لو كان
ايضا ولعل الثاني في هذا الزمان بالخصوص
في صوم يوم الخميس
ذكر الخصوصية كيوم الخميس من باب ذكر افضل الافراد وفساده مما هو واضح بما ذكرنا ظهر فساد وجه الثاني على ما قال من لزوم المساواة لعدم الملازمة في الاقتضاء
الاقتضاء بالمساواة في جميع الجهات من العقاب والثواب للاداء نعم يمكن تماميته لو كان الاقتضاء بالامر الاول فاما ان يكون مثل التخيير كما بعده
المطلوب في كون انتفاء الخاص غير موجب لانتفاء العام فيلزم لا دائية وعدم القضاء كالحج افضل الافراد او يكون بنحو التخيير والمساواة لكون الخصوصية من
باب ذكر افضل الافراد فيلزم التساوي في العقاب والثواب كلاهما مبني لتساوي الكون في الاول اداء وفي الثالث قضاء اجماعا وفي الثالث فباطل عدم
تماميته الاستقراء في الخارج باستعقاب القضاء مرة ودونه اخرى لا يوجب نفي دلالته الامر الاول وفي الرابع ولا منع لزوم التأكيد ولانه لو كان بالامر
الاول وجه
الاول لكان اداء كما مر وثانيا منع او لو ينه التأكيد على التاسيس للقول باقتضاء الامر الاول فعله بعد انقضاء الوقت الاول ان المطلق والمقيد مشتبهان
في الخارج والامر الدال عليهما فيكون من باب تعدد المطلوب فلو تحقق المقيد انتفى الامر المقيد بخصوصه وكذا المطلق لكون المقيد فرده ولو لم يتحقق كان
التكليف بالمطلق باقيا فيجب اتيانه بعده وفيه انه لا يكون الملحوظ في نظر المكلف شيئين مستقلين بل هو المركب المطلق بشرط هذا القيد لان المدلول
من الامر هو ظاهر فيما ذكرنا ومع انتفاء القيد ينتفي الموضوع ولا يدل على المطلوب من حيث هو الثاني ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وفيه انه نوع
انتفاء العام الموجود بعينه ولاثباته ارادة العام من حيث هو محتاج الى الدليل وليس بل الظاهر ظهوره في الجملة في عدمه كما في مفهوم الوصف والعهد لكثيره
جهة الثالث ان المطلوب هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع في ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل وفيه اولا النقض
بالاحوال التي لا يكون من فعل المكلف كالحيض فيلزم جواز العبادة معه وثانيا بانه لو كان كذلك لما كان بالتأخير اثما ولا قضاء ولا وجه لذكر الزمان الا

ان يجعل من باب ذكر افضل الافراد وظاهر الامر الشرطية والقيدية المستلزمة للدخلية في المصلحة الرابع ان الوقت كالاجل في الدين وكما لا يسقط الدين
بالتاخير فكذا الاول وفيه ان الدين قد ثبت من الخارج كونه من تعدد المطلوب وفي غيره من التوصليات بخلاف ما نحن فيه لظهوره في وحدة المطلوب بمعنى
الطبيعة المقيدة الخامس انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل في الوقت لا بعده وفيه ان القضاء استدراك لما فات في وقته ولا
دخل فيه بالامر الاول والجديد السادس ان الغالب في الواجبات القضاء فلا بد من الحمل على الاصل عدم ما سوى الامر الاول وفيه ان الامر الجديد للقضاء
ورد وحصل بقوله اقض ما فات الخ والاصل عدم وضع الامر الاول وان فرض يلزم ان يكون قضاء كالحج الفاسد كما مر السابع ما ذكره المحقق ان
المتتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت اذا كان واجبا للاستقراء الى الاتحاد في الاحكام ما تعلق بالامر في وقت او ثبت الامر بالقضاء به
على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة والظن يحكم بان منشاء تعلق الامر الجديد هو الامر الاول من باب تعدد المطلوب كالحج ويلحق النادر بالاعم الاغلب
وفيه منع الغلبة المعتنى بها بحيث يصح الاعتماد عليه مع انه لا يلزم ان يكون بالامر الاول والظن اصلا وحجية ممنوع الثامن ان المامور به مركب وبعد تعذر
المركب يعتبر بانتفاء القيد يكون الجزء الاخر غير الصلوة من حيث هي ميسورا ويشمله الاخبار وفيه منع حجية الاخبار الا فيما انجبر بعمل الاصحاب لضعفها
مع ان شمولها للمركبات العقلية تامل ويقال بعضها بانه لو كان من باب المركب لا من باب المشروط والشرط وفيه انه يقول بعد تعذر الشرط المشروط
ميسور ولا فرق وان كان باطلا التاسع الاستصحاب بان بعد انقضاء الوقت يحصل الشك في بقاء الوجوب وعدمه من باب الشك في انتفاء الحكم
بوجب انتفاء العام لا من باب الشك في كون ذكر الخصوصية من باب ذكر افضل الافراد لا وفيه ان قيدية الخصوصية ظاهرة من الامر ومع انتفائها ينتفي
الموضوع ولا يجري الاستصحاب وكذا انتفاء الخاص يوجب انتفاء العام الموجود فيه واستصحاب العام من حيث هو موقوف على الثبوت ولم يثبت العاشر
انه لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوبه وفيه ان اراد سقوط الاثم بخروج وقت ما اسقط قبله فلو حين لحصول الحال الغير
بترك المامور به وان اراد سقوط الاثم بتركه بعد انقضاء الوقت فهو مسلم من حيث الامر الاول بل بما يتعلق بفعله كما لو فعله فيما لم يكن امر جديد لكونه
تشريعا ح الحادي عشر ان ايجاب المركب يستلزم ايجاب بعض اجزائه وفيه انه يستلزم ايجابها من حيث الجزئية لا من حيث هي ويلزم انتفاؤها بانتفاء الاصل على
المركب فتدبر اصل في تداخل الاسباب توضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول ان الاصل في الاسباب المتعددة هل يقتضي التداخل وكفاية ايجاد المسبب مرة
ام لا والكلام فيه يقع في مقامين الاول في الاصل الاعتباري والحق في ذلك التفصيل ففي التكاليف المقدمية كما في الغسل والوضوء لصحة الصلوة
والنزح لاجل رفع النجاسة الاصل عدم التداخل وذلك لاستصحاب التكليف في جانب ذي المقدمة وقاعدة الاشتغال وفي التكاليف النفسية الاصل
هو التداخل وكفاية المرة كما لو كان وجوب النزح تعبدا وذلك لاصالة برائة الذمة عن الزايد سواء كان وقوع الاسباب مجتمعا او مرتبا وعلى الاخير سواء اوجد
المكلف المسبب بعد وقوع السبب الاول ام لا واما الاستصحاب وذلك كما لو وقع بعض الاسباب مقدما كالجنابة قبل الحيض فان استصحاب كفاية غسلها لصحة الدخول في
الصلوة وغيرها يقتضي كفايته بعد عروض سائر الاسباب لانه للشك في تاثيرها ح فيثبت كفايته اتيان الغير ويتم بالاجماع المركب فيما لم يكن فرق بين الاثار
لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب وجوب غسل ما معينه قبل حدوث سائر الاسباب لان غسل الجنابة مثلا كان واجبا بخصوصه والاصل بقاء وجوبه
وان حصل الغير كالحيض وغسله بعدها الشك في كل من كفاية اتيان الغير وبقاء الوجوب العيني مسبب الشك في اقتضاء الاسباب من الحيض هل يقتضي
غسلا بخصوصه مطلقا مع عدم كفاية غيره منفردا كان او مجتمعا او لا فلا ترجيح وكما لو وقع في البئر ولم ينزح عنها ما لزم ووقع فيها بعضها
مقتضي التداخل كفاية النزح ومقتضي الاستصحاب بقاء تكليف نزحه فيحصل التعارض بين الاستصحابين ويبقى اصالة البرائة سالما عن المعارض لا يقال
في صورة الاجتماع استصحاب التكليف الاجمالي يقتضي عدم التداخل لانا نقول بعد نفي الزايد بالاصل لا يجري الاستصحاب لارتفاع التكليف بالواحد باتيانه
المقام الثاني في الاصل الاجتهادي والحق فيه ايضا التفصيل وذلك لان الحكم المعلق على السبب قد يكون نفس الطبيعة سببا مقتضيا للمسبب من دون تاثير لخصوصية
قلة وكثرة ومرة وتعدد كالحدث الاصغر الحاصل من اسبابه من النوم والبول وامثالهما فان نفس طبيعة الحدث يقتضي الوضوء سواء كان حاصلا من نوم
واحد او متعدد قليل او كثير وهكذا وهذا يتداخل بلا تامل سواء حصل الاسباب مرة مجتمعا او مرتبا او الفصل فان طبيعة الحدث شيء واحد سواء حصل
مرة او تعدد قلة او كثرة واذا حصل يقتضي الوضوء وهو ايضا طبيعة يحصل الامتثال باتيانه مرة والزايد يحتاج الى الدليل ثم بعد ايجاد الوضوء ان حصل الاسباب
بعده ايضا فان استفاد السببية العلية بنحو العموم كقوله كلما شبعت فاحمد الله فكلما تحقق يقتضي المسبب فيجب ايجاد الوضوء بعده وهكذا كلما تحقق السبب
بعد الوضوء وان لم يستفد العلية بنحو العموم كقوله اذا جاءك عمرو فاكرمه فيسقط الامر بايجاد المسبب كالوضوء مرة ولزوم ايجاده ثانيا بل مطلقا غير
موقوف على الدليل وقد يكون الحكم المعلق معلقا على طبايع مختلفة او خصوصيات متفاوتة وهو اما ان يقتضي مسببا واحدا كالحيض والجنابة واما
لانهما اقتضيا الغسل وهو شيء واحد او يقتضي كل واحد منها مسببا مخالفا للاخر بالاقلية او الاكثرية كقوله ان مات السنور في البئر فانزح ثلثين دلوا وان
مات الحمار فيه فانزح سبعين او بالتباين كقوله اذا بلت فتوضأ واذا احتلمت فاغتسل اما على الاول فهل الاصل اللفظي كفاية الغسل الواحد للكل
حتى يثبت خلافه او لا بل يجب لكل غسل حتى يثبت كفاية الواحد يمكن القول بالثاني لان الامر متعدد والاصل فيه تعدد المامور به حتى يثبت كفاية
الواحد لكن فيه ان الاوامر المتعددة وردت على طبيعة واحدة لا تعدد ولا تغير فيها ولا تقييد لكل منها بايجادها بقصد سببها وكلها يقتضي ايجادها
فمتى وجدت حصل الامتثال لتحقق الطبيعة كقوله اذا جاءك الامير فالبس ثيابا فاخرا واذا جاءك المجتهد فالبس الخ فاجتمعا ولا ريب في كفاية اللبس الواحد
مثلا اذا جاءك الامير فعظمه واذا جاءك المجتهد فعظمه واجتمعا فلا ريب في كفاية التعظيم الواحد لهما ويؤيده ان اطلاق الامر يقتضي عدم تقييد الطبيعة بالقصد
اصلا فاطلاق الامر يقتضي الاكتفاء بالواحد لان ايجاد الطبيعة اعم من ايجادها بقصد السبب الخاص او للجميع او بلا قصد لان القصد هو الداعي والسبب الذي

والإطلاق الشيء عدم تقييدها بالسبب

حركة لا بإيجاده هذا اعني الامر وهو مستعد لما نقول الامر بها اقتضيا ايجاد الطبيعة من حيث هي فهي تحصل لا بان كل امر يقتضي ايجاد المامور به فلا إيجاد المتعلق لازم للامر المتعدد فلا يبطل الحمل كما نقول لا إيجاد المتعدد اللازم من الاوامر المتعددة لازم اتفاقا غير مقصود من الاوامر المتعددة ولكن بنسبة الى الكل ان ظاهر كل واحد وجوب ايجاد المامور به عند وجود سببه لا بشرط شيء مستقلا سواء كان واحدا او متعددا مرتبا او مجتمعا سواء حصل ايجاد المسبب لغيره ام لا فلا ذم فلك النفي مطلقا الا وجوب ايجاده مشروطا بما اذا لم يأت لغيره او للجميع لا ايجاده لامور كان هذا امرا وفي ضمن الجميع لكن استعمال الامر فيه مجازا محتاج الى القرينة ليس بل يعلم لذا نسب كون الاصل عدم التداخل حتى يثبت التداخل الى ظهور الاجماع والى كون عليهم ويجيئهم هذا في جميع ابواب الفقه ولذا يتمسكون للتداخل وكفاية السبب الواحد للاسباب المتعددة بالدليل ان وجد الدليل ويؤيده بعض ظاهر الاخبار التي سيجيء كقوله عليه السلام في حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزأك عنها غسل واحد لان ظاهره كون كل واحد حقا في المرتبة الا انه يكفي الواحد عن الكل كيف كان ظاهر اللفظ واطلاقه عدم التداخل مطلقا خرج في القسم الاول وهو ما كان السبب نفس الطبيعة من دون مدخلية الخصوصية لان ظاهر الاوامر به كقوله اذا نمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ النعت الا ان من الخارج من الاجماع وغيره علم كون السبب نفس طبيعة الحدث من دون مدخلية الخصوصية اذا عرفت ذلك فالامر فيما ثبت فيه التداخل كالوضوء فواضح واما في الاغسال فكذلك لان الاصل التعطل وان اقتضى عدم التداخل الا ان التداخل فيه في الجملة وهو مصرح الحج تفصيلا واجمالا يثبت بوجوه الاول الاصل قد يتفق على عرض التداخل في الجملة فيكون اتفاقا عليه من الاصحاب القايلين بالتداخل وفي شرح المفاتيح لا تامل فيه بناء على التداخل ولا شبهة في دخوله تحت الاخبار وا لقوله لعدم شاذ نادر يخالف الروايات الآتية المعتضدة بالشهرة ولا بقي الا ظاهر ابن ادريس المخالف لا يجاب بنية غسل الجنابة بخصوصه فيه لانا نقول الظاهر منها عدم نية غير الجنابة مع ان في المقام يقصد انه نوى الجنابة على ان مخالفته لم تكن مضرة لتاني نقل غير واحد الوفاق عليه عن شارح الدروس قايلا انه موضع وفاق ويؤيده الشهرة العظيمة والحكاية في كثير من الكتب الثالث فيما نوى الجنابة نقل دعوى الاجماع عليه من ظاهر السرائر وغيرها ويشمل المقام بالاولوية لان نية الغير لا يضره بل يؤكده لدخوله تحت الحديث لكل امرئ ما نوى ومطابقته للقاعدة المقتضية لكون الامتثال عن الشيء متوقفا على قصده فلو حصل الامتثال مع عدم قصده فمع القصد اولى الرابع الاخبار منها حسنة زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والزيارة واذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزأها عنك غسل واحد قال ثم كذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وهذا الخبر وان كان مضمرا في الكافي الا انه رواه الشيخ عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وفي طريقها وان كان علي بن السندي وهو مجهول الحال لكنه معتضد بالشهرة وبما حكي عن ابن ادريس انه رواه في آخر السرائر نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب ومن كتاب حريز بن عبد الله عن ابي جعفر ع وقال كتاب حريز اصل معتمد يعول عليه مع ان الاضمار من مثل زرارة لا يكون مضرا سيما بعد اعتضاده بما تقدم والعمل فالرواية وان كان مطلقا من حيث النية فيشمل المقام وان كان مجملا فالقدر المتيقن هو ما ذكرنا من نية الجميع او نية الجنابة كما سيجيء ومنها مرسلة جميل عن احدهما ع اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وهو وان كان مطلقا شاملا لما يتحقق سببه بعد ذلك كارتفاع الحيض بعد طلوع الفجر الا انه ينبغي تخصيصه او حمله على ما اجتمعت كما مر في الخبر الاول واما من حيث النية فهو اما مطلق شامل لما نحن فيه او يكون ظاهرا في نية الجنابة ويثبت المقام بما ذكرنا بل بالاجماع المركب لان كل من قال بكفاية نية الجنابة قال بكفاية نية الجميع تفصيلا او اجمالا ومنها توقيع عثمان بن يزيد عن الصادق ع قال من اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وضعف السند منجبر بما مر مع انه حكي عن بعض انه قال في سندها تصحيف وهو عمر بن يزيد فيه كون الرواية عن ابن ابي عمير ويكون الراوي صحيحا ومنها معتبرة زرارة بل عدها بعض صحيحا قال قلت لابي جعفر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة والعلة المنصوصة تفيد العموم على ما حققناه ومنها خبر شهاب ابن عبد ربه قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت او من غسل ميتا له ان يأتي اهله ثم يغتسل فقال لا بأس ان كان جنبا غسل يده وتوضأ وغسل الميت وان غسل ميتا ثم توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما ويتم صورة اجتماع الجنابة مع غيرها من الواجبات كالحيض والاستحاضة وامثالها بعدم القول بالفصل كما ادعاه المولى البهبهاني في شرح المفاتيح وكذا بعض الاواخر ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على اجزاء المرأة عن الحيض والجنابة بغسل واحد منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد ويتم اجتماع الجنابة وغير الحيض من الواجبات بعدم القول بالفصل تضعيفا لما ينسب لبعض انه يجزيه تامة وربما استدل بوجوه اخر منها صدق الامتثال للكل باتيان الطبيعة مرة وفيه انه موقوف على التداخل والا فلا يكون اتيان الطبيعة مرة بقصد الجميع كاتيا بالجميع كما مر من كون ظاهر اللفظ اقتضاء السبب المسبب مستقلا ومنها ان تلك الاسباب علة لحدوث طبيعة الحدث وهي علة للغسل كالوضوء فيكفي غسل واحد وان لم يقصد الكل او البعض بل البعض مع عدم قصد البعض وفيه انه قياس يحتاج الى الدليل لجواز كون كل خصوصية علة لحدث خاص هنا الا انه مع انه لا يبعد تحقق سبب ومنها ان من كل امر في سبب لا يستفاد منه الا حصول الطبيعة في الخارج سواء كان بقصد او بقصد غيره او لا بقصد سبب اصلا وهو مقتضى القول بالتداخل وفيه ما مر من كون ظاهر كل ايجاد المسبب لا بشرط شيء مستقلا سواء حصل ايجاده للغير ام لا فافهم ومنها ان الظاهر من الاخبار المذكورة كون الاغسال كالوضوء واسبابه كاسبابه وفيه منع سيجيء توضيحه فيما لو نوى غير الجنابة كالحيض وامثاله وكذا الامر فيما نوى الجنابة فقط وغلط الاول الامر بالصلاة الثاني الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والحكية في كثير من الكتب قال بعض انه متفق عليه وقال البعض لا خلاف فيه بحيث المقاصد بعد نقل المصنف ويكفي غسل الجنابة عن غيره دون العكس قال ويتقابل بانه يجزيه عن الجنابة كما يجزيه غسل الجنابة عنه من غير احتياج الى الوضوء

[illegible]

اما وجه كفاية الجنابة مضافا الى الاجماع فهو ان الحدث متحد وان تعددت اسبابه فان نوى ارتفاعه بالاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره والرابع عموم
الاخبار المتقدمة بل صريح بعض في الكفاية فيما كان في الجميع غسل الجنابة واما من حيث النية فالمرسلة ورواية عثمان ظاهرتان في غسل الجنابة
بل وكذلك حسنة زرارة واما غيرها فباطلاقها يشمل المقام بل اطلاقها ينفي اشتراط نية خصوص السبب الى الكل لا بقاء ما ذاد في مورد حكم
اخر وهو بيان كفاية الغسل الواحد فلا يصح التمسك به من حيث النية لانا نقول لا يمنع ذلك سيما في معتبرة زرارة لصراحتها في كونه في مقام البيان
بل المقام يقتضي انه لو كان شرطا كان على المعصوم بيانه بل وكذا حسنة زرارة لا يبقى بل خبر شهاب بجزيه غسل واحد لهما ظاهر في نية السبب
ولا فابل بالفرق لانا نقول هذا ممنوع لانه قيد لجزيه وح لعم من نيتهما عند الغسل واصرح مما ذكرنا صحيحة عبد الله بن سنان لدلالتها على وحدة غسل
الجنابة مع الحيض بل لا وجه للوحدة الا ارادة كفاية كل منهما لرفع الحدث وكيف كان فالاظهر هو التداخل وكفاية غسل الجنابة كما عليه المعظم بل لم
يظهر المخالف بل الظاهر عدم الخلاف بين القائلين بالتداخل فيه ان نوى عدم رفع حدث غير الجنابة فهل يرفع حدثه ام لا اشكال من كونه كالوضوء
بنية رفع مطلق الحدث فيما يكفي هو على ما مر من التفصيل ومن انه لو كان كالوضوء يلزم انه لو نوى عدم غيره كان الغسل لاجله ثانيا مشروعا لارتفاع
الحدث بالغسل السابق كالوضوء ويلزم من ذلك كون التداخل من باب العزيمة اعني كون المطلوب شيئا واحدا هو بعينه غسل الجنابة والحيض و
امثاله فلا يجوز بعدا تيانه اتيانه مرة اخرى وهو مخالف لصريح بعض ظواهر الاخبار المتقدمة لاشتمالها على لفظ الاجزاء الظاهر في اقل الواجب
المستلزم لجواز غيره واجزائه عن سببه لا ظهوره في التخيير بين اتيانها متعددا بحسب الاسباب معينا في كل منها مفصلا او اتيانها مرة بقصد الجميع او نية الجنابة
وما قال صاحب الذخيرة وموافقوه بكونه من باب العزيمة لا وجه له فقد يعلل بدفع الاشكال فيها لو نوى الجنابة بخصوصها من دون قصد عدم الغير
لانه لو كان حدثا واحدا يتصور الانفكاك كالوضوء بل للاتحاد الحكم برفع الحدث مطلقا فهو وان نوى عدم غيره ما لم يمص بنية القربة والحاصل
انه لو نوى الجميع او رفع الحدث المطلق او القربة للكل كونه من باب العزيمة متعين كما انه فيما نوى الجنابة فقط مع عدم قصد غيره كان الرخصة في
اتيانه ظاهر النظهور اخبار الجنابة فيه مع اشتماله على لفظ الاجزاء الظاهر في الرخصة مع اعتضادها بالشهرة العظيمة ودعوى الاجماع في جامع
المقاصد ظهور دعوته في بعض الكتب هذا فيما لم ينو عدم غيره واما فيما نوى الجنابة فقط مع قصد عدم غيره فالاولى بالرخصة لكن الاحتياط بنية الجميع
لا ينبغي ان يترك ومما يستدل به ان الجنابة اقوى من غيرها ولذا لا يحتاج الى الوضوء ويمتنع بقاء الاضعف بعد رفع الاقوى وفيه اولا المنع لامكان الاقوائية
لجواز كون الامر بالعكس بكون حدثها اضعف ولذا يكفي فيه الغسل فقط سيما بالنسبة الى الحيض لبعض الاخبار في الرتبة في خال الجنابة وعرضها الحيض
قال فانه قد جاءها ما هو اعظم من ذلك وثانيا بان رفع الاقوى مع التعلق في الجهة لا يستلزم رفع الاضعف من جنسه سيما في التعبديات المتوقفة
امتثالها على القصد فتدبر وهل يكفي عن الوضوء ام لا قال المولى البهبهاني في شرح المفاتيح بعد ذكر مرسلة جميل يظهر منها مع ان غسل الجنابة لا
يتوضأ لغيرها من الاغسال كما قاله الاصحاب الا انها ضعيفة الا ان يقال بانجبارها بالشهرة والحق فيه الاول ان تم نسبته الى الاصحاب لاعتضاد العموم
ح بالشهرة ويجب الحمل بدونه الا فاشكال لظهور اخبار كفاية غسل الجنابة عن غيره من حيث الغسل لا من حيث الوضوء لا يبقى لو كان الوضوء لازما لاشتمال
فخبر منها الا انا نقول المقام مقام بيان كفاية الغسل الواحد عن الغسل المتعدد كما صرح به في مرسلة جميل واما فيما نوى غير الجنابة كالحيض وامثاله على الخلاف
بين الاصحاب فذهب بعض الى عدم الاجزاء ونسب ايضا الى السرائر والمبسوط والعلامة في عدة من كتبه بعدم الاجزاء مع عدم الوضوء وذهب بعض الى الاجزاء
منهم المحقق ره في المعتبر مع حكمه بنفي الوضوء ومنهم المحقق السبزواري في الذخيرة والطباطبائي في شرحه وعلى القول الاول اختلفوا في اجزائه عن نفسه
فالمشهور على الاجزاء واستشكل العلامة في كره قائلا فان نوت الجنابة اجزء عنها وان نوت الحيض فاشكال نشاء من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة
وهي باقية لعدم نيتها ومن انها طهارة مترتب عليها الاستباحة توضيح المطلب يقتضي الكلام في مواضع الاول في اجزائه عن نفسه والحق الاجزاء لاطلاق
الاوامر الدالة على وجوبه المعتضدة بالشهرة لندرة القول بعدم الاجزاء مطلقا واستصحاب اجزائه عن نفسه فيما لو عرض سائر الاسباب بعد ارتفاع
الحيض ويتم غيره بالاجماع المركب مع ظهور بعض تلك الاخبار في كون التوحد من باب الرخصة والدليل على العدم وجوه الاول الاصل وفيه انه
مندفع بما مر الثاني ما ذكره ره من وجه الاستشكال وفيه ان بقاء الجنابة لا يستلزم عدم رفع الحيض لكونهما سببين مستقلين ولا دليل على وجوب
تقديم الجنابة والوجه الاعتباري مع انه غير تام وغير معتبر لا يكافؤ ما مر الثالث بعض الاخبار الواردة في المقام الامرة بجعلها غسلا واحدا فلا يجوز التعدد
مقتضى ذلك اما البطلان فيهما او رفع الجميع لا سبيل الى الثاني لعدم نية الجنابة مع انه عبادة لا بد من النية ولعدم شمول الاخبار لهذا القسم وفيه اولا منع
دلالته على كونه على سبيل الوجوب العزيمة مع انه دال على الغسل الواحد لكنه من حيث نية الجميع او الجنابة او غيره مجمل لا يصح الاستدلال به وثانيا بان الاخبار
لو لم يكن شاملة للمقام فيبقى اطلاق دليل تحريم مقتضيا لذلك معتضدا بما مر ولو كانت شاملة فيقتضي حصر الجميع الثاني في اجزائه عن غيره والاظهر عدم
الاجزاء فيما نوى عدم الغير وذلك للاصل ولان الغسل عبادة لا بد فيه من النية والمفروص عدم نية غيره وكونه رافعا له بالوضوء قياس لا دليل عليه ود
لحكاية دعوى الاجماع عن الشهيد مع عدم ثبوت شمول الاخبار لذلك نعم بعضها وان كان مطلقا كالاخبار الدالة على كفاية الغسل الواحد للمرئة من
جنابتها وحيضها واحرامها ولغيرها لجنابتها ومس الميت الا انه غير ظاهر فيما نوى الحيض مثلا مع قصد عدم غيره وكذا حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك
حقوق لظهورها في نية الجميع وكذا صحيحة عبد الله بن سنان لظهورها في كون المراد الوحدة من حيث منع الدخول في الصلوة وكفاية الغسل الواحد بعد ارتفاع
الحيض لكن مطلقا ولو مع نية الحيض وعدم غيره ممنوع واستدل ايضا بان رفع الاضعف لا يستلزم رفع الاقوى وفيه ما مر والدليل على الاجزاء وجوه الاول
الاصل وفيه ما مر سيما مع عدم الوضوء الثاني اطلاق بعض الاخبار المتقدمة وفيه ما مر الثالث ان الظاهر من الاخبار كون الغسل كالوضوء واسبابه كاسبابها

ولانه لولا ذلك لوجب لرفع كل واحد من غسل في الاخبار ومنع ذلك سيما مع عدم الوضوء عليها الا انه على كفاية الغسل الواحد المتعدد ان نوى الجميع او
الجنابة او مطلق الحدث او الطهارة في التعليل ومنع الملازمة لجواز قيام غسل واحد بنية الجميع مقام المتعدد كما دل عليه الاخبار والرابع انه لو لم يجز بنية غير
الجنابة عند اجتماعهما لم يكن لوجوب غسل الحيض فائدة لان وجوب الغسلين اما ان يكون معا او تخييرا بينهما او اجزاء احدهما خاصة كالجنابة دون العكس والاول
باطل بالاجماع والثاني باطل بفرض الخصم والثالث هو المطلوب وفيه اولا منع بطلان الثاني بفرض الخصم لانه يقول بكفاية الواحد مطلقا سواء نوى الجنابة
او الحيض او الجميع وثانيا بانه غير منحصر فيما ذكر لان الفائدة نية الجميع واجزائه عن نفسه لو نواه بالخصوص الخامس ان مع الوضوء يساوي الجنابة في صحة الدخول
في الصلوة مما المشروط به فيكفي عنه كالعكس وفيه اولا انه قياس باطل وثانيا بان الغسل وحده فيهما لها الضعف والوضوء لا مدخل له في رفع حدث الجنابة الثالث
فانه هل يجب معه الوضوء ام لا والحق الاول فعلى الاصل وعموم دليله مع عدم المانع فان في الاخبار التي تدل على عدم وجوب الوضوء فيما نوى الحيض او
عدم دليل على كفاية غسل الحيض عن الوضوء لرفع الحيض والجنابة فيما قصد الحيض واما فيما نوى رفع الحدث المطلق فالاظهر كفايته للشهرة واطلاق الاخبار
المتقدمة مع ان منها الجنابة ونية المطلق بمنزلتها اليه والمفروض كفايته لا بقوة وهو مشترك بين نية الجميع ونية الجنابة بخصوصها المجزية عن غيرها وغيرها
الغير المجزية عنها وحيث كان مشتركا لا بد فيه من التعيين لانا نقول نية رفع الحدث المطلق نية الجميع اجمالا ولا فيها وعليه نعم لو نوى رفع الحدث
المحتمل بين الجنابة وغيرها فيشكل ومثلها لو نوى اجمالا الغسل الواحد قربة الى الله لكونه محبوبا او الوجه الذي كان محبوبا والحق فيه الكفاية عن الجميع
من حيث الغسل لانه نية اجمالية للجميع هذا فيما تكون الاغسال الواجبة المجتمعة مع الجنابة واما فيما لم يكن مع الجنابة فالظ من بعض الاخبار سيما
ذيل حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق الخ وكذا ذيل مضمرة زرارة لانهما حرمتان الخ كفاية الغسل الواحد وهو الظاهر من اطلاق كلمات
الاخيار وعليه يجري مع خلو من نية الجميع اجمالا او تفصيلا والقربة على الظاهر ومقتضى اطلاق النص والفتوى كما قال بعض الاواخر عدم الفرق بين غسل
الاستحاضة وغيرها في جميع ما تقدم من غير فرق بين غسلها للانقطاع والبرء ان وجبناه وبين غسلها لاستباحة الصلوة واحتمال الفرق والثاني
لو جامع الجنابة مثلا لكان بقاء الحدث فهو مبيح لا رافع بخلاف غسل الجنابة ضعيف في ذلك لامكان نية الاستباحة الجامعة لهما مع انه لا مانع من نيته
ذا غاية بينهما الا انه لا يلزم نية رفع الحدث بالخصوص بل اللازم على فرض كفاية القربة نية الجميع حسب اسبابها او رفع الحدث المطلق ان كان كلها او اقتضاها او
الاستباحة المطلقة ان لم يكن كلها او بعضها رافعا وحيث قلنا بالكفاية واما التداخل يجب الوضوء لعموم دليله وعدم مانع لرفع تلك الاخبار هنا فيما كانت
الاغسال واجبة واما فيما كانت الاغسال المجتمعة مستحبة فاختلفوا فيه فمنهم من حكم بالتداخل مط ولو مع نية واحد منها بخصوصه منهم البحراني في الحدائق
ونفى عنه البعد في المدارك والذخيرة ومنهم من حكم بعدم التداخل مط وهو مقتضى اطلاق العلامة في التحرير والقواعد والارشاد وظاهر الدروس ونسب اليه
المحقق الشيخ علي في شرح القواعد انه رجح ايضا العدم ومنهم من فصل في ذلك بين نية الجمع وعدمه من نية القربة من دون تعيين السبب كلا او بعضا او مع
تعيين بعضها بالتداخل في الاول دون غيره ونسب ذلك الى المحقق في المعتبر والاجزاء لا يخ من قوة اما التداخل فيما لو نوى الجميع تفصيلا او اجمالا فلاطلاق
ذيل حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزأك عنها غسل واحد ولظهور اتحاد المناط في سائر الاخبار فانها وان كان موردها صورة
اجتماع غسل الجنابة مع غيرها الا ان الظ كون المنصوص من باب التمثيل لا من الخصوصية ويؤيده ما ذكرنا بل رواية عثمان بن يزيد من اغتسل ليلا
كفاه غسله الى طلوع الفجر والدليل على العدم ليس الا الاصل وعدم شمول الاخبار للمستحبات المصرح وعدم تمامية نية القربة فيما مر ومع تعيين السبب الخاص
فالحق اجزاؤه عن نفسه لتحقق دليله وعدم اجزائه عن غيره سيما اذا نوى عدم غيره للاصل وعدم دليل يعتني به الا ذيل حسنة زرارة وهو ظاهر في قصد الجميع
مع انه قد مر في الواجبات من عدم الاجزاء عن الغير لو نوى معينا في غير الجنابة لمنع شمول الروايات وهذا اولى بعدم الشمول ومما يؤيد ان الاغسال المندوبة
يكفي كالوضوءات المندوبة فان الوضوء بقصد غاية من الغايات يكفي بالنسبة الى غيرها فكذا الغسل المندوب ففيه اولا انه قياس مع ثانيا بان الفارق موجود
لكون المطلوب هناك شيء واحد هو رفع طبيعة الحدث الاصغر كما كانت العلة هي لا الخصوصيات بعد رفعه بقصد غاية من الغايات يجزي مع
عدم مقصودية غيره خصوصا لم يحصل النقض والاغسال المستحبة لم تكن كذلك اذ لا يراد رفع الحدث منها مع تفاوتها في مراتب الرجحان وتضادها اذ ليس غسل
الجمعة مثل غسل الاستخارة وغسل ليلة القدر ليس مثل ليالي الفرادى وقد مر على هذا وايضا بعضها للزمان لا للمكان وبعضها بالعكس وبعضها للفعل
دون غيره ومعه كيف يمكن القول بكون الكل شيئا واحدا الا ان يدل الدليل على ترتب ثواب الجميع بفعل واحد منها مطلقا كما في الوضوء او مع نية الجميع مع ان
ترتب الثواب على الفعل موقوف على القصد الا اطاعة عقلا ونقلا ثم الوضوء مما امر لو نواه لغاية كالصلوة المندوبة دخول المسجد يعطى ثواب من
دخل في المسجد متطهرا بقصد والتمام يحتاج الى الدليل ومما يؤيد ان المقصود من الاغسال المستحبة التنظيف او كون المكلف متصفا بهذا الغسل سواء نوى
فيه او غيره ففيه ثانيا بعدم الدليل على ذلك والقياس بالوضوء فاسد وكذا الحاقه بحال المصلين بالجماعة مرادهم ان لكل ثواب يتحقق فيه ان لم يعلموا تفصيلا
ثم لا يخفى ان الاسباب قد تكون مجتمعة وقد يكون متجددة وما قلنا بالتداخل فيما لو نوى الجميع هو في الاول لظهور الحسنة فيه واما الثاني كالغسل في اول
الليل بقصد غسل اول الليل واخر الليل ففيه اشكال والحق انه لو كان مما يجوز تقديمه فالتداخل اظهر لعدم الفرق ويدل عليه ايضا ذيل رواية عثمان بن
يزيد ولا بل بالفرق ولا يخفى ان فيما قلنا بالتداخل لا يكفي عن الوضوء وان كان الوضوء فيه شرط العموم دليله وعدم المانع هذا فيما كان الجميع
من المستحبات واما فيما كان بعضها واجبا وبعضها مستحبا فمع نية الجميع والواجب الذي كان جنابة فالحق الاجزاء والتداخل لما مر ذلك للاخبار السابقة
المعتضدة بالشهرة المحققة والمحكية في بعض الكتب حكاية دعوى الاجماع عن الشيخ في الخلاف على الاجزاء بغسل واحد للجنابة والجمعة ولا قائل
بالفرق ظاهرا بين الجمعة وغيرها فظهر كما يظهر عن ابن ادريس ونسب الى ظاهر جده وصريح جامع المقاصد والتذكرة عدمه وله الاصل

ولهذا الاصل واختلاف الواجب والمستحب من حيث المطلوب بخلاف الواجب فان المقصود منه رفع الحدث والاستباحة وتضاده وجهي الوجوب والندب فلا
يمكن الاجتماع في النية وكذا الشخص الواحد لا يمكن كونه واجبا ومستحبا وان قلنا بعدم اعتبار نية الوجه سيما مع اتفاق الشيعة على عدم جواز الاجتماع
عقلا كما قلنا انه يندفع بما مر في الثاني بان الاختلاف في المطلوب لا يستلزم عقلا عدم جواز كفاية الفعل الواحد لهما نعم الاصل يقتضي ذلك لكنه
مندفع بما سمعت وفي الثالث ان المقصود من الغسل لا يكون صيرورته شيئا واحدا بل المقصود انما هو الاجتزاء بفعل واحد عن الفعلين من حيث
ترتب الثواب الوضعية سواء قلنا بجواز الاجتماع او لا لان على فرض التعدد نقول ان المكلف مخير بين اتيان هذا الفعل الواحد بنية اجزائه عن سبب
واحد وبين اتيانه بقصد اجزائه عن المتعدد ومعه لا يلزم المحذور ومنع في النية على فرض اشتراط نية الوجه يكفي كونه احد الواجبين التخييريين مع كفايته عن الوجوب
والاستحباب وعلى فرض عدم الاشتراط كما هو الاقوى ينوي القربة مع اجزائه عن الجميع نظير تادي احد الوظيفتين بفعل الاخرى كاتيان صلوة الجمعة
بقصد قضاء الفريضة وصيام ايام البيض بصيام الواجب فيها ببعد وعيره واما لو نوى القربة من دون تعيين اجزائه عن البعض او الجميع فكما
السابق ومما ذكرنا ظهر وهنا ما اشكل بعضهم في تداخل الواجب والمستحب للتضاد واجاب بعضهم بعدم اشتراط نية الوجه اما مطلقا او هنا وبعضهم بانه ينوي
الوجوب ويدخل فيه المندوب اما ان كان الواجب غير الجنابة كالحيض فان نوى الجميع فلا اشكال وكذا لا فرق بينه وبين الجنابة واما اذا نوى في ذلك الواجب
فذهب بعض الى اجزائه وعدم الفرق بينه وبين ما نوى الجنابة ونسبه المحقق الخوانساري الى ابن ادريس والفاضل الهندي العكس للاول اطلاق ذيل حسنة زرارة وظهور
اتحاد المناط في الاخبار وكون ذكر الجنابة من باب التمثيل لا من باب الخصوصية ولانه من وجوه ومعه لا يسقط الوضوء لاطلاق دليله واما لو نوى المستحب
بخصوصه فالمشهور كما هو ظاهر منهم الشيخ في ط وتبعه على عدم اجزائه عن نفسه ولا عن غيره ونسب الى المحقق السبزواري اختيار الاجزاء عن الواجب والمستحب جميعا
وذهب بعض الى اجزائه عن نفسه دون غيره للتحريم عن اجزائه عن نفسه اطلاق دليله لان قوله اغسل للجمعة مطلق سواء كانت ذمته مشغولة بالجنابة او
الحيض ام لا وعدم ما ينصرف الى صورة الغسل للجمعة المقتضي لصحته مع اشتغال الذمة بالجنابة مثلا وبقاء حدثها مشكل واما من عدم اجزائه عن غيره
فللاصل والشهرة وعدم المانع لعدم شمول الاخبار لذلك القسم والثاني اطلاق الاخبار وخصوص ما نقل عن الفقيه انه روي في ابواب الصوم من جامع
في اول شهر رمضان ثم نسي حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى
ان يكون اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك وجه الاستدلال ان قوله الى ذلك معناه الى غسل الجمعة بقرينة قوله عليه السلام ولا يقضي ما بعد ذلك
وفي الاول منع شمولها لهذا القسم وفي الثاني ما قال غير واحد من عدم ثبوت صحته مع عدم الجابر مع موافقته لبعض مذاهب العامة فيشكل التمسك به
مع نقل الصدوق في كتابه لا يدل على كونه معتقدا ومعمولا به عنده نعم نسب الى بعض المتاخرين انه عمل به والظاهر هو المحقق السبزواري وكيف كان
مع البعد عن الاصل المستند في انه يجزي هذه الرواية مشكل فالاولى في عدم اجزائه عن غيره ما مر من توقف الامتثال على النية والقصد الى افراد الفعل
المفروض عدمه وفي عدم اجزائه عن نفسه ان المقصود من غسل الجمعة مثلا هو التنظيف وهو لا يحصل مع بقاء الحدث وعنه بدعوى غايته عن الدليل
على الامر موجود وهو اطلاق ما دليله كما مر اطلاق بعض اخبار التداخل لاعتبار من نية الجميع وغايتها او مستحبها وفي كلا ما مر من منع شموله الاطلاق
له وكذا الثالث بل قد يظهر من بعضهم عدم غسل المستحب للاحرام للحائض خلافا لما قد يدعا الاحوط ان ينوي المستحب فقط بل ينوي الجميع او الجنابة ان كانت فيها
ثم انه كما يجوز التداخل في كل الاغسال يجوز في اثنين منها كان يغتسل غسلا للجنابة والجمعة وغسلا للزيارة والحيض وهكذا لاتحاد المناط وعموم الاخبار
واما لو قصد التداخل في غسل باسمه مثلا ثم اراد ان يفرق في باقي الاعضاء فالظاهر عدم صحته وكذا العكس لعدم الدليل عليه اصل في ان متعلق الاوامر هل
يكون هو الافراد او الطبايع والكلام فيه يقع في مقامات الاول في الموضوع المستنبط فنقول في مقتضى الوضع لا اشكال فيما كان المتعلق هو الفرد عينا
او تخييرا كقولك اكرم زيدا او اكرم زيدا او عمرا والاشكال انما هو فيما تعلق بالمصادر كقولك صل او اضرب واسماء الاجناس كقولك اكرم انسانا او قطع الكلام
فيه في امور الاول في تعيين المتعلق لا ريب في كون المصادر واسماء الاجناس موضوعة مع قطع النظر عن اللواحق وذلك للاصل لانا لو فرضنا خمسة مصادر
فقلنا بوضعها من دون اللواحق قلنا بالوضع النوعي للواحق من التعريف والتنوين والاضافة يلزم ثمانية اوضاع ولو قلنا بكونها موضوعة مع اللواحق
يلزم خمسة عشر وضعا او وضعا للزوم ان يقول يكون الضرب مثلا موضوعا بخصوصه وضربا بكذا ومضروب زيد ككلا ان ضرب فيكون اللواحق في كل من الصور
جزء المدلول ولا تكون كذلك لانه لو تحقق مع جميع افرادها التنوين بل الوضع الاحرى والتبادر للمولا المتبادر من قوله الضرب شيئا ان الاشارة الى التعريف
وطبيعة الضرب تبيانا لما من النصر من المدخول ولادعاء السكاكي اجماع اهل العربية على كون المصادر موضوعة للطبايع مجردة عن اللواحق لا يقال لو كانت
موضوعة مجردة فيصح استعمالها لا انا نقول ولا يلزم على ذلك عدم الوضع للهيئات كهيئة الامر لعدم صحة استعمالها مجردة وثانيا بانه يصح الاستعمال
في مقام التعداد كما يقال في تعداد المصادر الضرب والنصر والقتل وامثالها وثالثا بانه يجوز ان تكون موضوعة لافادة المعنى في ضمن اللواحق ثم بعد كونها
موضوعة مجردة عن اللواحق موضوعة للطبايع لا افرادها الطبيعة وذلك للتبادر فان المتبادر من الضرب مثلا هو نفس الطبيعة لا افرادها ولادعاء
السكاكي اجماع اهل العربية عليه كما مر ولظاهر كلام اللغويين في بيان المعاني كالقتل كشتن والضرب زدن وامثالهما ولعدم لزوم التجريد عنها في قوله اوجد
بعض افراد الضرب لانه لو كانت للافراد فاما ان تكون لجميع الافراد او البعض وعلى الاول يلزم النقض في قولك ايت ببعض افراد الضرب التكرار في قوله ايت
جميع افراد الضرب والتالي باطل وكذا المقدم وعلى الثاني عكس ما ذكر والتالي باطل فكذا المقدم وللاجماع لاتفاق الكل على ما ذكرنا ومن قال بكون المتعلق هو
الافراد يقول به من حيث الارادة من باب الدليل العقلي على امتناع تعلق الطلب بالطبايع اما لعدم وجودها او لعدم اتصافها بالصفة كما سيجيء وبه صرح في
اللفظ عن ظاهره الامر الثاني فيما يتعلق الوجوب بمعنى هيئة الامر ومادته فيحتمل ان تكون موضوعة للطلب لا الذي المتعلق بظاهر لفظ مدخولها ما لو قال

اضرب

اضربه فالمراد من الضرب الفعل كان مجازا في المادة والهيئة ويحتمل ان تكون موضوعة للطلب لا الزاجر المتعلق بالفرد فلو عرضت على ما يدل على الطبيعة يلزم المجاز
في الهيئة دون المادة والحق الاول لاصالة الاشتراك المعنوي واصالة الحقيقة لان على فرض كونها موضوعة لتعلقها بالفرد فاما ان تكون موضوعة لا نافية
كون المراد من المتعلق الفرد او الطبيعة في ضمن الفرد او الطلب الا الزاجر الفرد وعلى الاول يلزم المجاز في المتعلق وعلى الثاني يلزم التقييد في المتعلق وعلى
الثالث يلزم التجريد في قوله اضرب هذا الفرد وكلها خلاف الاصل المذكور لا يقال لو كانت موضوعة للطبيعة يلزم التجريد في المادة في قوله اوجد الطبيعة الضرب
لانا نقول عدم الوضع للفرد لا يستلزم الوضع للطبيعة لجواز دخول الطلب لا الزاجر المتعلق بما يراد من متعلقه طبيعة كانت او فردا كما هو الحق فيتبادر
ما ذكرناه من دون تبادر الفرد او الطبيعة الا بعد ذكر المتعلق وتشخيص المراد منه وللاصل ولعدم التعرض والتكرار كما مر ولانها لو كانت موضوعة للافراد يلزم
المجاز في كل الاوامر المتعلقة بالطبايع لان المراد اما يكون فردا معينا عند الله او عند العبد دون الله او عند الطرفين او فردا غير معين او جميع الافراد عينا او تخييرا
والاول باطل لانه يلزم الاجمال في الطلب والامر الثاني ايضا باطل وفاسد والثالث خلاف الفرض والرابع ايضا باطل لانه امر بالمجهول وكل من الخامس بقسميه باطل
اجماعا وعقلا لعدم امكان الامتثال بمعنى الاخير وهو مجاز لكون الامر حقيقة في الصيغ وللتبادر فان المتبادر من الامر ليس الا الطلب لا الزاجر المتعلق
بالطبيعة مهما كانت هي متعلقة الامر الثالث في التركيب والحق عدم الوضع الاحادي وذلك لاصالة عدم الوضع واصالة الحقيقة لان التركيب وضع لا مادة المراد الوضع
المتعلق بالفرد يلزم المجاز او التقييد او التجريد كما مر وكلها خلاف الاصل وللتبادر فان المتبادر ليس الا الوضع الاحادي وللاجماع الذي ذكرناه ان القائلين
به لا يقولون من باب الوضع المقام الثاني في المسئلة الكلامية اعني في انه هل يمكن ان يكون المتعلق الطبايع كما عليه الاكثر او يمتنع كما اختاره صاحب … ومن
تبعه توضيحه يقتضي رسم امور الاول في الاصل الثاني في الثمرة الثالث في اصل المطلب اما الاول فالاصل الامكان حتى يثبت الامتناع كما مر غير مرة وكذا
ظاهر اللفظ لان بعد ما ثبت وضع المدخول للطبيعة ووضع هيئة الامر لطلب المدخول وعدم وضع للتركيب لا يجعل الفرد يكون مقتضيا مطلوبية الطبيعة من حيث
هي حتى يثبت تقييدها بالفرد او الافراد واما الثاني اعني الثمرة فان قلنا بالتعلق بالطبيعة فهي امكن فانه يلزم احتياج المكلف ايجادها في الفرد
بلا فيثبت العموم البدلي في الافراد مقدمة توقف الوجود عليه فيثبت العموم السرياني كقوله احل الله البيع لان الحلية تثبت لطبيعة البيع ففي كل فرد يتحقق البيع تتحقق
الحلية ولو وجد دليل مناف لم يحصل التعارض لكون عمومه لفظيا ولا بد من ملاحظة الترجيح كما في سائر المعارضات اللفظية وان قلنا بالتعلق
بالفرد وامتناع تعلقه بالطبيعة على ما قال صاحب … واشتهر بين العلماء يثبت العموم الحكمي والعقلي لا نقول ببطلان سائر الاحتمالات من الحمل
على المعين الخ كما مر الحمل على ارادة جميع الافراد بحكم العقل لكنه باطل لان الحمل على الفرد الغير المعين لا يكون الا امرا بالمجهول وعلى فرض وقوعها لكنه مدخلية الخصوصية
عند الامر في المطلوب غالبا لكون المطلوب حصول فرد من الافراد كقوله جئني بحجر وماء ويلغى لاشتباه فيكون المطلوب فردا غير معين لرفع جوعه
وعطشه من دون مدخلية لخصوصية الفرد الخاص من الحجر او الماء او البطيخ وكذا الحمل على المعين عند الله اجمالا او عند العبد ذاتا او عرضا كسائر المجملات
لا يكون باطلا ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانه مطلوب لا بشرط الاشتراط عدم العسر واللازم اتيان الجميع في الفعل وترك الجميع في الترك كما في الشبهة المحصورة
فالثمرة ان على فرض التعلق بالطبيعة يثبت العموم البدلي والسرياني كما مر وعلى فرض التعلق بالفرد مع عدم الدليل على التعيين يتردد الامر بين الحمل على الفرد
الغير المعين او المعين عند الله دون العبد او جميع الافراد ويحمل ويرجع الى الاصل وهو مختلف في المقامات كما سيجي في المفرد المحلى باللام وعلى فرض تسليم لزوم
عموم عقلي موقوف على بطلان غير المعين والمعين فلو وجد دليل على خلاف عموم … لا يثبت العموم لوجود الدليل على تعيين البيع بغير الربوا فلا
يقع التعارض حتى يحتاج الى ملاحظة الترجيح وقال بعض ان الثمرة امران ان قلنا بالتعلق فاجتماع الامر والنهي جايز وان قلنا بالتعلق بالفرد فلا يجوز وهو بالطبيعة
ايضا فاسد كما سيجي في اجتماع الامر والنهي فالحق ان الثمرة هي ما قلنا من تعيين العموم اللفظي على فرض التعلق بالطبيعة والعقلي على فرض التعلق بالفرد على
ما زعم صاحب المعالم والاجمال بين العموم والفرد الغير المعين والمعين عند الله على ما قلناه لانهم لم يكن دليل على تعيين الفرد وظهور الكلي في فرد او صنف
والا ففيما كان دليل لتعيين الفرد بطل العموم اللفظي بحصول التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح كما مر وعلى العموم الحكمي لا تعارض لانه يثبت بعد بطلان المعين
والمعروض وجود الدليل على التعيين وكذا على ما قلنا من الاجمال لانه لا تعارض بين الاجمال والبيان وفيما كان الكلي ظاهرا في فرد او صنف يحمل عليه
على الفرد ولا عموم بالمرة … الثالث في تحقيق الحق لا ريب في انه بعد ثبوت الوضع يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت الصارف ولم يكن صارف هنا من
الكتاب ولا من السنة ولا من العرف ولا من الاجماع والعقل لفساد ما تخيله الخصم وهو وجوه الاول ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج واذا لم يكن موجودا
لم يكن مقدورا ولو لم يكن متصفا بالصفة ومع كل منهما يمتنع تعلق التكليف به بناء على تبعية الاحكام للصفات فيجب صرف اللفظ عن ظاهره والثاني
ان على فرض تسليم وجوده لا يكون متصفا بالصفة فلا يكون متعلقا بل الفرد متصف بها الثالث انه على فرض وجوده في ضمن الفرد يكون مسببا لان الامر
هو الامر السببي كما مر في مقدمة الواجب الرابع ان على فرض وجوده مقدور بواسطة الفرد والفرد مقدور بلا واسطة والثاني اولى بتعلق التكليف الخامس
ان موضوع الحكم الفرعي هو فعل المكلف لانه موضوع الفقه كما صرح به الفقهاء وفعل المكلف هو الفرد لا الطبيعة وكلها فاسدة اما الاول فلان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا … والدليل على ذلك وجوه الاول انه لو لم يكن موجودا لامتنع الحمل والثاني باطل بيان
الملازمة ان الموضوع والمحمول اما ان يكونا متحدين ذهنا وخارجا او متغايرين فيهما او متحدا في الثاني دون الاول او بالعكس فعلى صورة التغاير
فلا يجوز الحمل لضرورة بطلان حمل احد المتباينين على الاخر ولان مناط الحمل الاتحاد والمراد به انه لا بد له من مناسبة لعدم صحة حمل الحجر على زيد فالمعروض
عليها في المتغايرين وكذا في صورة الاتحاد ذهنا وخارجا لكونه لغوا اللهم الا … كقوله زيد زيد الا ان يفرض جهة تغاير حتى يصح كقوله هذا زيد اذا كان معروفا
عند المخاطب او المتكلم واشتبه عند المخاطب فاذا التكلم بعد تعريف … حمل اللفظ المعروف عنده حتى يعرف المخاطب في الثالث ومعناه ان يكون المراد من الانسان

في قوله زيد انسان ان الفرد المعين اعني زيدا او عمرا او الفرد المبهم او الطبيعة وعلى الاول يلزم حمل الشيء على نفسه وعلى الثاني يلزم حمله على غيره وعلى
الاخيرين فاما ان يكون الكلي موجودا او معدوما والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم حمل المعدوم على الموجود ولا ريب في كون الوجود والعدم
فصلين متغايرين ويلزم منه حمل احد المتغايرين على الاخر ايضا ويلزم الكذب ايضا لان المراد من الحمل والاخبار عن الاتحاد اما ان يكون هو بحسب الذهن فهو
كذب لما عرفت من التغاير بعينه واما ان يكون بحسب الخارج فهو باطل ايضا لان الاتحاد موقوف على الاثنينية ووجودها في الخارج بوجود واحد والمفروض
عدم كون الكلي شيئا الثاني الوجدان الضرورة وهو ان بياضين موجودين في الخارج اما ان يكونا مشتركين في شيء موجود في الخارج يتميزان به عن سواهما
في الخارج اولا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم كون نسبة احد البياضين الى الاخر كنسبته الى السواد وهو بديهي الفساد الا ترى كون كل من البياضين
متكيفا بكيفيات عديدة يتميز بها احد الفردين عن الاخر وفي الكيفيتين شيء موجود في الخارج يتميزان به عن السوادين وهكذا في جميع افراد النوع مع افراد
النوع الاخر الثالث انه لو لم يكن موجودا لما صح انتزاع الكلي عن الافراد لان انتزاع الكلي منها اما ان يكون من الجهة الجامعة بينها بالغاء الخصوصيات
وبقاء الجامع بينها او من نفس الافراد والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم انتزاع احد المتغايرين بالكلية عن الاخر لان الفرد الموجود مغاير
للكلي من جميع الجهات والتالي بديهي الفساد الرابع انه لو لم يكن موجودا لما كان الفرد موجودا لانه مركب من الكلي والخصوصيات والمفروض عدم
وجود الاول الخامس بناء العقلاء فانهم لا يفهمون من قول المشتري اشتر الخبز اصلا الا طلب نفس الطبيعة وبعد اتيانهم الفرد كانوا قاطعين بالامتثال
وهو كاشف عن وجوده لعدم امكان الامتثال بالمعدوم وهو كاف في ترتب الاحكام سلمنا عدم الدليل على وجوده لكن لم يكن دليل على امتناعه ايضا
امام الخصم كما سيجيء ومعه يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت الصارف سلمنا عدم وجوده وكون الامتثال به محالا لكن المحال قد يكون المكلف
معتقدا بمحاليته وقد يكون معتقدا بامكانه وعلى الثاني لو تعلق به الطلب فاما ان يكون الداعي هو نفس المحال او يكون الداعي هو مقدماته المقدورة
وتعلق الطلب في الاول وفي الثاني محال واما الثالث فلان الاوامر توطيئية وبعد التنزل نقول يكون المقام من الثالث لما مر في الوجه الخامس من انهم
يفهمون الطبايع ويعتقدون بالامتثال ولا ضير في تعلق الامر به كان الداعي هو المقدمات الممكنة اعني الافراد ومعه لا يكون دليل على الصرف
لكن يرد عليه انه يلزم كون اكثر الاوامر توطيئية مع انها قليلة اجماعا فالجواب غير تام وللمانع وجوه الاول انه لو كان موجودا لكان فرد ما صح
الحمل لان الوجود مغاير للوجود ولا يصح حمل احد المتغايرين على الاخر وفيه ان قولنا انه موجود لا يكون من باب القول بالوجود المنفصل بل المراد منه
الفرد موجود بوجود واحد الثاني انه لو كان موجودا يلزم وجود الشيء الواحد في الامكنة المتعددة والتالي باطل وفيه انه ان اريد بالوجود الوجود الشخصي
فالملازمة ممنوعة لانا لم نقل به ولو كان المراد به الوجود الكلي فبطلان التالي ممنوع لان الكلي مع فرد منه موجود في مكان ومع فرد اخر موجود في مكان اخر
وهكذا الثالث اصالة عدم الوقوع وغيرها ولا انه يستلزم عدم الامكان لان كل من قال بعدم الوقوع قال بعدم الامكان وكل من قال بالامكان قال بالوقوع
والاصل الامكان ويحصل التعارض بين الاصلين ولا ترجيح معه وثانيا ان الاصل يجب ان يرفع اليد عنه بعد وجود الدليل كما مر هذا توضيح فساد الدليل الاول
واما فساد الدليل الثاني فهو ان العقل في الاحكام الشرعية يحكم اجمالا بانه لا بد ان يكون في الاشياء صفات مقتضية لتبيين الاحكام لبطلان الترجيح
بلا مرجح ويحكم ايضا ببطلان التصويب وعدم مدخلية العلم والجهل للصفات واما كون الصفة في الكلي الطبيعي بنفس الذات او فيه مع الوصف اللازم
او مع الوجوه والاعتبار من كيفيات الفرد والجهات الخارجية فلا يكون العقل مستقلا في ادراكها في اغلب الموارد بل لا بد من متابعة الشرع فلو تعلق
الامر بالطبيعة كما هو الغالب يكشف عن حسن الطبيعة ولو تعلق بالفرد يكشف عن حسن الفرد وهكذا سائر الاحكام وهكذا في العرف الا ترى بالوجدان
والضرورة كون الصفات في الطبايع في الاغلب وذلك كما فيمن يطلب البطيخ وخبز الحنطة فان محبوبه هو طبيعة الحنطة في مقابل الشعير الموجود في الافراد لا
خصوص هذا الفرد او ذلك الفرد وهكذا المطلوب طبيعة الدبس في مقابل الخل لا هذا الفرد وكذا طبيعة الرمان او العنب لا خصوص هذا العنب او الرمان وهكذا
طبيعة الشوى والثمرة ان الصفة لو كانت في الطبايع فقد تكون الفرد ايضا متصفة بالصفة الموافقة لها وقد تكون متصفة بالصفة المناقضة كالصلاة
في الدار الغصبي وعلى الاول لا اشكال وعلى الثاني ايضا لا اشكال في تحقق الحكمين على مقتضى الصفتين لو لم يكن الفرد بمحض العدم قبيحا من جانب الا
وايضا المامور به والمنهي عنه يتبع اختياره ولو كان محض فلا يجيء نصب الحكمين من الشارع بمقتضى الصفتين لعدم امكان الامتثال بل لو كان
الحسن اقوى يامر به ولو كان القبح اقوى ينهى ولو كانا متساويين يخير المكلف اما لو كانت الصفات في الافراد فلا يحصل التعارض لان الفرد اما ان يكون
حسنا او قبيحا نعم قد يحصل التعارض بينه وبين الامور العارضة الخارجة عن الفردية كالزمان والمكان وغيرهما ومنها قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم لان الظلم امر خارج عن الطيبات طبيعة وفردا وصار سبب الحرمة لكونه قبحا اقوى من حسن الطيبات طبيعة وفردا نعم في
بعض المقامات يمكن استقلال العقل في اثبات مورد الصفة كالصدق الضار والضرب للتاديب لانه قد يتحير في الترجيح بما يتوقف وهذا يكشف عن
عدم الوجوه والاعتبار فيه وبعد اذا عرفت ذلك فظهر ان الامر المتعلق بالطبيعة كاشف عن حسنها ولا يكون دليل على صرفه هذا توضيح فساد الدليل
الثاني واما فساد الدليل الثالث فاولا بالنقض بالشرط لان المشروط اما ان يكون مطلوبا عند وجود الشرط او عند عدمه والثاني تكليف بما لا يطاق
وعلى الاول يلزم كون الواجب مشروطا بالنسبة الى الشرط وثانيا بان سبب هذا المسبب مسبب عن سبب اخر وهكذا الى ان ينتهي الى واجب الوجود ويلزم كون امره
معلقا بتركنا الثابت بالمحال وهو وبان المسبب مطلوب عند عدم السبب لا بشرط عدمه واما فساد الدليل الرابع فبان هذه الاولوية اولوية ظنية عقلية لا تكون
معتبرة سيما في تشخيص الارادة فكيف بان تكون صارفة عن ظاهر اللفظ واما فساد الدليل الخامس فاولا بان مراد العلماء من كون موضوع الفقه فعل
المكلف اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة والا يلزم خروج اكثر الاحكام الفرعية كقولهم الكلب نجس ونحوه وثانيا انا المسببات التي تكون مسببة

المكلف

المكلف فيستند الى المكلف حقيقة كما ذبح الاعمى لو بقى انه لم يذبح مع ان القطع فعل السكين وكذا لو احرق الحطب لا بقى انه لم يحرق مع ان الاحراق فعل
النار وسلمنا لكن لو لم يكن قول العلماء حجة في مثل المقام سيما مع عدم المستند فكيف بان يكون منافيا لظاهر اللفظ ومما ذكرنا ظهر المقام الثالث اعنى علم
الدليل على الصرف ووجوب حمل اللفظ على ظاهره واعنى طلب الطبيعة المقام الرابع في سائر الاحكام والحق انها كالوجوب فيما ذكرنا لاشتراك الادلة

اصل في الاجزاء وتوضيح المطلب فيه يقتضى رسم مقامات الاول في بيان معنى الاجزاء وهو في اللغة بمعنى الكفاية وفي الاصطلاح اختلفوا فيه فقال
بعضهم انه عبارة عن حصول الامتثال للامر وكونه مسقطا للتعبد وقال بعض انه عبارة من سقوط التدارك عما اى اداء وقضاء والمراد بالاول اما ان يكون
هو امتثال الامر الظاهرى او الواقعى او هما معا او في الجملة وكذا الامر في سقوط التدارك والحق في الاول هو الاول لا اشتراط وفي الثاني هو المسقط عن التدارك
ثانيا مطلقا وان ظهر بعد خلافه سواء كان من باب القول بالتصويب او من باب القول بالاجزاء وكفايته عن الواقع وان ظهر خلافه كل على حسب ما سيجئ في الصحيح
وهو في العبادات بالمعنى الاول لانه مساو للصحيح عند المتكلمين وبالثاني لانه مساو للصحيح عند الفقهاء وان كانت الصحة ... الصحة الى الاسم
بالعبادات لان امتثال الامر لا بد فيه من الامر وفي المعاملات غالبا لا يكون من باب الامر بل يكون من باب الارشاد بجعلها اما انها استعمل في المعاملات ايضا
لان الصحة هي ترتب الاثر عند تحقق سببه ففي العبادات موافقة الامر او ما يسقط قضاء الامر وفي المعاملات هو لحاظ العقد او الايقاع واشباههما والحق
فيه انه عبارة عما لا يجب معه التدارك ثانيا وذلك للتبادر فان المتبادر من قولهم هذا مجزى هو الكفاية المطلقة من دون لزوم التدارك ولصحة السلب عما لا يكون
مسقطا وهل يكون اشتراكا في هذا المعنى من باب النقل والاستعمال الكلى في الفرد بقرينة كلام الفقهاء الظاهر الثاني لما يجئ في الصحة والفاسد ولصحة سلبه
عن المعاملات ثم على فرض ثبوت النقل وثبوتنا الحقيقة فهل يكون له ثمرة في كلام الشارع ام لا والحق انه على المعنى عند الفقهاء لا يكون له ثمرة لان سقوط
القضاء انما يكون لاتمام الكفاية على الاطلاق وكذلك في اللغة الا ان الفرق انما هو بالاعم والاخص اما بالمعنى عند المتكلمين فيثمر لانه لو حمل على هذا المعنى
يكون لازمه الكفاية ما لم يظهر الخلل ولو حمل على اللغة فيكون معناه الكفاية المطلقة المقام الثاني في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في موارد الاول في المراد
من قولهم يقتضى الاجزاء فيحتمل ان يكون المراد انه لا يدل على لزوم التدارك ثانيا ويكون المراد من لا يقتضى انه يدل عليه ويحتمل ان يكون المراد انه يدل على
صحة التدارك لفظا او عقلا ويكون المراد لا يقتضى انه لا يدل عليه وهو اعم من دلالته على صحته او التوقف ويحتمل ان يكون المراد انه يدل على عدم لزوم التدارك
لفظا او عقلا ويكون المراد من لا يقتضى انه لا يدل عليه وهو اعم من دلالته على اللزوم او التوقف والحق هو الاخير اما بطلان الاول فلان الظاهر من لفظ يقتضى
هو الدلالة وهو مناف لعدم الدلالة ولان اللازم مع عدم الدلالة الرجوع الى الاصل وهو يختلف باختلاف المذاهب البرائة والاحتياط ويلزم الاختلاف
في لزوم التدارك ثانيا على فرض لا اقتضائه مع ان عدم اللزوم على هذا الفرض اتفاقى فيعلم منه انه كان من باب الدلالة على العدم وكونه مقدما على الاصل
ويلزم الاتفاق على عدم اللزوم كما حصل الاتفاق عليه ولان الامر بالشئ لانه عرفا وعقلا كفاية من جهته والا يلزم لغويته او يجوز الامر بتحصيل
الحاصل ولانه الكفاية باللزوم البين بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانيا ولا ينافى ما ذكرنا التكرار لانه لو طلب اتيانه ثلث مرات وفعل مرة فالكلام
فيه فانه هل يقتضى كفايته عن الاول ويبقى الواجب عليه مرتان او لا يقتضى فيكون الباقى وجوب اتيانه ثلث مرات هذا بالنسبة الى الامر المتعلق بالشئ
النفس الامرى مع اتيانه به واما بالنسبة الى ما نحن فيه فانما هو في الامر الظاهرى المتعلق باتيان المامور به الظاهرى ثم ظهر الخلل فيه فهل الامر الظاهرى
يقتضى اجزائه عن الواقع وعدم لزوم تداركه ثانيا ام لا واما بطلان الثاني فلان المراد من الدلالة على عدم صحة تدارك الامر ثانيا اما ان يكون المراد
من الامر هو ما حصل ظاهرا في الظاهرى والحاصل في الواقعى او يكون المراد منه مطلقا الامر كالواقعى وان كان ما فعل ظاهريا وعلى الاول لا وجه للمانع من
انه لا يدل على العدم لان معناه حينئذ انه يمكن ويصح الامر بالتدارك وهو فاسد لكون الامر باتيان ما فعل تحصيلا للحاصل وموجبا للغوية امر الاول
ولزوم الحكم ان قلنا بكفاية الثاني وعدم لزوم التدارك ثالثا او عدم الانتهاء الى سقوط التدارك وعلى الثاني لا وجه للمثبت لان الدلالة
على عدم الصحة اما ان يكون عقليا اى يمتنع او لفظيا بمعنى كون اللفظ دالا عليه وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لا امتناع من كون طلب الشارع
متعلق بالواقع اولا ويلزم التدارك بعد ظهور الخلل فيما فعل اولا او الامر الجديد بالتدارك بعد ظهور الخلل واما الثاني فلان الامر في الوضوء
مثلا تعلق بالوضوء المستجمع للشرائط والاجزاء والاعتقاد بالاستجماع وبعد ظهور الخلل وعدم الاستجماع يظهر عدم اقتضائه اجزاء ما فعل عنه
حتى يدل دليل اخر الامر الثالث في الفعل الصادر من المكلف وهو قد يكون مطابقا لظاهر الشرع من اجتهاد صحيح او تقليد كذلك وقد لا يكون كذلك
كالجاهل العامد المتجاهل وعلى اى منهما اما ان يكون مطابقا للواقع ام لا من حصول ترك شئ او زيادة مما يكون له مدخلية في المامور به مثل هذه
الاقسام غير قابلة للنزاع اما غير المطابق لظاهر الشرع ظاهر وحيثيته عن محل النزاع لان النزاع في ان اتيان المامور به على وجه ظاهر الشرع هل يقتضى الاجزاء
ام لا واما المطابق له مع مطابقته للواقع فلا معنى للقول بعدم الاجزاء للزوم تحصيل الحاصل وغيره مما مر واما غير المطابق للواقع فلان المتروك او
الزيادة ان كان ركنا فلا يجزى قطعا وان لم يكن ركنا فيجزى قطعا وفيه ان الجاهل القاصر باتيانه على مطابق لظاهر الشرع شرعا وعقلا لكونه مكلفا
به بالضرورة وبتكليفه في صورة عدم المطابقة للواقع انما هو بيان ما لم يكن لبطلان تكليف ما لا يطاق فيرجع الكلام في ان اتيانه به ثم ظهر الخلل هل يقتضى
هذا الامر بالظاهر الاجزاء عما فعل عن الواقع ام لا وكذا العالم بالاجتهاد الصحيح او التقليد الصحيح مع خطاء احدهما في الحكم كعدم انفعال ماء القليل بالملاقاة
او في الموضوع الشرعى كجواز التطهير بالمضاف والعرفى ككون هذه الفضلة مما يؤكل لحمه ثم ظهر خلافه لا ريب في كونه مامورا بظاهر الشرع بما فعل
بمقتضى هذا ما ادى اليه ظنه الخ ثم بعد ظهور خطائه يقع الكلام في ان الامر الظاهر هل يقتضى الاجزاء عن الواقع ام لا وان كان المتروك ركنا لان
الترك والزيادة من حيث الخطاء مغاير للترك والزيادة سهوا الامر الثالث في ان النزاع هل يكون في الامر الظاهرى بعد ظهور الخلل او يكون قبل

[illegible]

ظهور الخلل او يكون قبل ظهور الخلل ويكون في الواقع الاضطراري بعد امكان الواقع الاختياري كالصلوة مع التيمم ثم وجد الماء او الصلوة جالساً ثم قدر
على القيام فظاهر الاول من بعض استدلال المنكرين حيث قالوا انه لو دلّ على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة ساقطاً عنه التدارك بعد تبين الحدث
وكذا من بعض استدلال المثبتين حيث قالوا حين الخطاء لو كان مكلفاً بالواقع يلزم التكليف بما لا يطاق والاصل برائة الذمة عنه بعد الاتيان ومع
هذا الغرض يكون محل النزاع شاملاً للجاهل القاصر مع عدم القدرة علمه للواقع ولا ينافي عدم تنزّله في الجهل في العبادات لان جهة الكلام فيه انما هي من
حيث اشتراط العلم بالوجه والتعين والمقام انما هو من حيث عدم مطابقته لعلم الظاهر المحكوم بحكم العقل من باب بطلان تكليف ما لا يطاق للواقع
وكذا صورة الخطاء في الحكم من تبدل الاعتقاد بالحكم بخلافه او صيرورته محل الشك مع كون ما فعل او ما ترك مضراً بالواقع كما لو اعتقد عدم وجوب
السورة او عدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة وتوضأ به ثم انكشف خلافه او صار مشكوكاً لا صورة العكس فاتيان السورة والتحرز عن هذا لم يكن مضراً
فان الخطاء لا يكون عمداً او لا سهواً مضراً كان او لا وكذا صورة الخطاء في الموضوع مطلقاً سواء اعتقد كونه متطهراً ثم تبين خلافه او كان شاكاً مع وجود
الدليل على ابقاء ما الطهارة كالاستصحاب ثم تبين خلافه ويخرج النزاع في هذه الصورة الى انه بعد ما اتى باعتقاد انه المامور به مع اقتضاء العقل كونه
مكلفاً بذلك حين الفعل من باب قبح التكليف بما لا يطاق او اقتضاء الشرع بلفظ مطلق كونه مكلفاً بذلك كالمخطئ في المرافعات كما لو حكم المجتهد
بمقتضى البينة ثم ظهر خطأه لاطلاق دليل حجيته وكقول الامام خذ معالم دينك من يونس بن عبد الرحمن وعمل به ثم ظهر خطاء يونس وكما في
مستصحب الطهارة ثم ظهر حدثه فهل يكون مقتضى القاعدة كفايته ما اتى به وعدم تعلق الامر الاولي بالواقع النفس الامري وعدم لزوم التدارك
واتيان الواقع حتى يثبت الدليل الجديد على لزوم اتيانه كما في مستصحب الطهارة او يكون مقتضى القاعدة عدم كفايته ذلك وتعلق الامر به بالواقع النفس
الامري من حيث هو ولزوم اتيانه بالامر الاول بعد ظهور الخلل وعدم اتيانه حتى يثبت الدليل الجديد على عدمه او التفصيل بين ما لو كان ما اتى به
مامورا بحكم العقل كالجاهل القاصر او باطلاق اللفظ كالمامور بالاجزاء في الثاني دون الاول اقوال سيجيء توضيحه في اصل المطلب ويظهر من
بعض استدلال المثبتين والمنكرين كون النزاع في الدلالة اللفظية في صورة الخطاء والعقد وصورة المطابقة وقبل ظهور الخلل حيث قال الاول
انه لو لم يقتض الاجزاء لما كان تعارض بين قولنا ايتني بالماء واذا اتيت به لم يكن مجزياً والثاني باطل وحيث قال الثاني ان الدلالة اما ان تكون
بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منتفية في المقام وعدم اللزوم ثانياً انما هو من باب الاصل ويظهر من بعض استدلال المثبتين كون النزاع
في الدلالة العقلية قبل ظهور الخلل حيث قال انه لو لم يكن مجزياً وجاء الامر ثانياً فيلزم اما الامر بتحصيل الحاصل او التكليف بما لا يطاق ويظهر من بعض
كون النزاع في الواقع الاضطراري بعد امكان الاختياري كما لو صلى مع التيمم ثم وجد الماء فهل يجزي ما فعل عنه او يجب اتيانها مع الوضوء
ثانياً وكيف كان ننقل الكلام في الكل الامر الرابع فان النزاع يجري على جميع المذاهب في الامر حيث كونه موضوعاً للطبيعة او المرة او التكرار او لا
يكون لازم الاولين الاجزاء ولازم الاخير عدمه ويظهر ثمرة ما ذكر في قولنا فيما لو امر باتيان شيء ثلث مرات وفعل مرة ان جعلنا النزاع قبل ظهور
الخلل والظاهر منه ان جعلنا النزاع بعد ظهور الخلل لان النزاع ح في اتيان الشيء باعتقاد انه المامور به مع عدم القدرة للواقع هل يكون مجزياً عن هذا
الفرد المامور به الاصلي ام لا الا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي ام لا الا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي الاخر لو كان كما على فرض التكرار وكذا النزاع
يجري على المذهبين من كون القضاء بالامر الاول او الامر الجديد ولا يكون لازم الاول عدم الاجزاء زعماً ان معناه هو لزوم اتيان الفعل ثانياً حتى يثبت
الدليل على خلافه ولازم الثاني الاجزاء زعماً عكس ما ذكر لان هذا النزاع يجري مطلقاً سواء فرض خروج الوقت او فرض بقائه والنزاع في القضاء يجري
على الاول دون الثاني ولان على فرض كون القضاء بالامر الاول المستلزم للزوم اتيان الفعل في خارج الوقت حتى يثبت الدليل على نفيه سواء
كان بما لم يات بالمامور به اصلاً او اتى فاسداً عمداً او سهواً او خطاء او جهلاً يمكن القول بالاجزاء بقيام الدليل على كون اتيان المامور به الظاهري مجزياً
عن الواقع ومسقطاً للتعبد لزوم اتيانه ثانياً وعلى فرض كون القضاء بالامر الجديد يمكن القول بعدم الاجزاء ولزوم الاتيان في خارج الوقت بادعاء
كون صدق الفوت موقوفاً على ترك المصلحة الواقعية لا ترك الامر المتعلق بالذمة وفي المورد لا يكون اتيان المامور به الظاهري مجزياً عن المصلحة
الواقعية وح يقول هذا مما فات منه شيء لترك المصلحة الواقعية وكلما كان كذلك يجب قضاؤه فكذا هذا الامر الخامس ان النزاع ان كان قبل ظهور
الخلل فيجري على كون الاعتقاد ناشئاً من باب الموضوع كما على مذهب المصوبة ومن باب الطريق كما على مذهب المخطئة لانه شيء واحد اتى به ولم يكن
له ظاهر وواقع وان كان بعد ظهور الخلل فيجري على المخطئة دون المصوبة الاول واضح واما الثاني فلانه على التصويب يكون اعتقاد الوجوب
مثلاً موضوعاً للحكم فاذا تبدل بظهور الخلل ارتفع موضوع الاول وحكمه وحدث حكم اخر بعد حدوث الاعتقاد الجديد موقوفاً على الدليل وان وجد
فهو حكم لموضوع اخر لا يدخل في النزاع لانه بالنسبة الى الاعتقاد الاول مجز قطعاً وبالنسبة الى الثاني امر اخر لموضوع اخر الامر السادس في الاحوال العارضة
للمكلف وهي قد تكون منشأ لاختلاف المامور به كالسفر والحضر والعجز والسلامة ووجدان الماء وفقدانه وهكذا فربما يكون المكلف في اول الوقت مسافراً
وصلى قصراً ثم صار في اخر الوقت حاضراً او قد يكون في الوقت عاجزاً وصلى ثم صار قادراً في اخر الوقت وقد يكون في اول الوقت فاقداً للماء وصلى
مع التيمم ثم صار واجداً له في اخر الوقت فهل يجري النزاع في امثال هذه الامور من ان الصلوة في الحال الذي يقتضي الصلوة الخاصة يكون مجزياً عن
حال الاخر يقتضي خلافه او لا يجري والحق انه لا يجري بل يكون اختلاف الاحوال الموجبة لتغير الصلوة والمجوزة لها غير مشروط بفقدان بعضه كالسفر
والحضر في الواجبات الاختيارية بل كان المكلف مخيراً في اتيانها في اي حال وكان متوجهاً بخطاب الاتمام وكذا المائية والترابية ان ثبت الاية اي اذا
قمتم الى الصلوة الخ في الواقع الاضطراري فان اتى بالصلوة في حال السفر فالمطلوب القصر وان كان في حال الحضر فالمطلوب الاتمام وجواز الد

لايكون

لا يكون مشروطاً بفقد الحضر من اول الزوال الى المغرب وكذا العكس حتى يكون مشروطاً بفقدان بعضها في جميع الاوقات كدعوى الاعذار ومنها
الصلوة مع التيمم فان مشروعيتها على قول موقوفة على فقدان الماء الى الغروب ومنها الصلوة مستلقيا للعاجز على مذهب من قال بوجوب تأخير
الصلوة لذوى الاعذار ومنهم تكون الاحوال مشكوكة من انها من الاول او الثاني ولم يكن دليل يعين احد الامرين او كان مع وجود المعارض مع
عدم الترجيح البين اما القسم الاول فلا يجري النزاع فيه لان المطلوب الواقعي صلوة واحدة مخيرة بين اتيانها في الاحوال وقد اتى بها في الحال فينقطع
الامر الواقعي التخييري لحصول الامتثال ولا معنى للقول بعدم الاجزاء ولزوم التدارك لانه اما ان يقول به بالنسبة الى الحال الذي فعل فليس الامر به الا
امراً تخييرياً حاصلاً واما ان يقول بالنسبة الى الحال الاخر المفروض عدم امره حتى يقال انه غير مجزٍ عنه نعم لو حصل له الخطاء في الموضوع كما لو اعتقد
كونه مسافراً او صلى قصراً ثم ظهر خلافه فهو من محل النزاع والقسم الثاني ايضاً لا يجري النزاع فيه لانه لو اعتقد فقدان حال الاختيار مثلاً في تمام الوقت
وصلى وكان في الواقع كذلك فلا معنى للقول بعدم الاجزاء لا بالنسبة الى الحال الذي اتى على وجه لغرض اتيان امره ولا بالنسبة الى الحال الاخر لغرض عدم
تحقق الحال في الوقت بالحال الاضطراري ولو لم يكن في الواقع كذلك كما لو اعتقد فقدان الماء الى الغروب ثم ظهر الماء بعده او في اثناء الصلوة او
صار قادراً فيكون من باب الخطاء ويدخل في محل النزاع واما لو لم يعتقد فقدان الحال الاختياري في تمام الوقت وصلى فلم يأت بالمأمور به الظاهري
ولا الواقعي لاوجه للقول بالاجزاء وعلى الثالث ايضاً لانه لا بد من تشخيص المأمور به بالدليل الاجتهادي في ترجيح احد القسمين ان كان والا فلا
اما البرائة او الاحتياط لا مورد لهما قبل التشخيص لم يكن اتياناً بالمأمور به الظاهري وبعد التشخيص اما ان يدخل في الاول او الثاني وقد عرفت انه لا يجري
النزاع فيهما الا في صورة الخطاء لا يقال يمكن ان يكون المراد انه لو دل الدليل على كون الشيء بدلاً عن شيء اختياراً وبعد فقدان الاختيار كالتيمم والصلوة
مستلقيا فهل الاصل في البدلية مطلقة سواء تحقق حال الاختيار بعده مع بقاء الوقت او الاصل في البدلية مشروطة بعدم وجدانه الاختيار
في الوقت فبعضهم يقولون بالاول وبعضهم بالثاني لانا نقول هذا يرجع الى التشخيص لادلة الامر وهي في الموارد مختلفة منها قوله فان لم تجد ماءً
لا يجاد طبيعة الصلوة في وقتها او عند ارادة الصلوة فعلى الاول يجب التأخير وعلى الثاني لا يجب على الغرضين لا يدخل في محل النزاع الا في صورة
الخطاء كما مر لا يقال ان البدلية المطلقة لانا نقول اولاً نمنع الغلبة وثانياً يمكن تجيئها وثالثاً انه يعارضها ظهور اللفظ الدال على البدلية وكون
ظهوره في الاشتراط الامر الشايع فان النزاع في الاقتضاء العقلي او في الدلالة اللفظية والحق كون النزاع فيهما معاً كما سيجيء في مقام الاستدلال المقام
الثالث في الاقوال ثالثها التفصيل بين ما كان المأمور به الظاهري ناشياً من اطلاق دليل من الامر وعمومه كقوله خذ معالم دينك من يونس
فعمل بقوله ثم ظهر خطائه وكذا قوله يجب قبول قول العادل واستشهد عادل على هلال من رجال الكم كما في الاية فان لازمه كفاية العمل به سواء ظهر
خلافه ام لا وبين ما كان ناشيا من دليل عقلي كالاجماع والعقل كما في الغافل والجاهل القاصر فان دليل كونه مأموراً به انما هو العقل من باب بطلان التكليف
بما لا يطاق فالاجزاء في الاول دون الثاني المقام الرابع في الثمرة ومنها انه يظهر في الموارد المشكوكة فيما اذا ظهر فيها الخلل ولم يثبت دليل على لزوم التدارك ولا
على العدم فعلى مذهب الاجزاء لا يجب عليه التدارك حتى يثبت بالدليل وعلى مذهب القائل بالعدم يجب حتى يثبت عدمه ولا تكون الثمرة في الثواب و
العقاب على الاصل كما لا يخفى لانه اتى به فيستحق الثواب على المذهبين لكونه مطيعاً لكون الثواب فعله من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل
بالمعتقد وعلى الفترة وان تركه في سعة الوقت لا يستحق العقاب وهو واضح وفي ضيق الوقت يستحق على المذهبين لترك المأمور به بحسب اعتقاده او الواقع ايضاً
ومنها التعارض على فرض القول بالاجزاء من باب الدلالة اللفظية لو ورد دليل على لزوم الاتيان ثانياً ورد القول بالعدم المقام الخامس في الاصل وهو
قبل ظهور الخلل من حيث الدلالة اللفظية مع المانع لاصالة التوقيفية وكذا العقلي لاصالة التوقف حتى يثبت حكم العقل بذلك واما الاصل العقائدي
في المثبت لاصالة البرائة من التكليف عن تداركه ثانياً لعدم استحقاق العقاب على فرض تركه واما بعد ظهور الخلل فعلى فرض الصوبية الاصل مع المثبت لكون
الاعتقاد الاول موضوعاً للحكم وقد اتى به وارتفع والاعتقاد الجديد بعده موضوع اخر والاصل عدم حكم له وبرائة الذمة عن تكليفه وعقابه
على فرض الترك واما على فرض التخطئة فالاصل اللفظي مع المانع لاصالة الحمل للفظ على حقيقته وهو طلب نفس الشيء المستجمع للاجزاء والشرايط الواقعية
حتى يثبت الصرف وصرفه الى المأمور به المعتقد مجاز او تقييد والاصل عدمه على انه يلزم تقييدات كثيرة بالنسبة الى اعتقاد المجتهدين والقدماء المتعين
من المانع للتكليف المقيد للاطلاق المثبت للتكليف هو الجهل او الخطاء المستمر الى اخر الوقت او العمر وكذا العقلي لان بعد انكشاف عدم اتيان
المطلوب الواقعي مع امكانه وبقاء وقته يحكم بلزوم اتيانه حتى يجيء المانع وكذا الاصل العقائدي لاصالة الاشتغال في المعاملات والعبادات فيه
استصحاب بقاء التكليف بكل المقدمة فيما كان في المقدمات الداخلية من الجزء او الشرط وامثاله واصالة الاشتغال الذمة بها حتى يحصل القطع
بالبرائة وهو يوجب التدارك ويتم في النفسيات بالاجماع المركب لا يقال اصالة البرائة عن العقاب على تركه في النفسيات واستصحاب عدم التكليف في
الجاهل والخطاء قبل الزوال بساعة او ساعتين الى الغروب لانه ليس عليه شيء والاصل بقائه انما هو مع المثبت ويتم غيره بالاجماع المركب لانا
نقول اما اصالة البرائة فمعارض بقاعدة الاشتغال واستصحاب التكليف وهما مقدمتان واما الاستصحاب فمعارض باستصحاب اخر فيما فرض كون
المكلف في اول الوقت واجداً للشرايط من دون الغفلة والجهل والخطاء ولا ريب في تعلق التكليف الواقعي على ذمته منجزاً ولا يصح له اتيان المأمور به
بدون واحد من شرايطه ثم بعد حصول الخطاء او الجهل فيه وما ان مع فرض عدم الخطاء والجهل عنه مع بقاء زمان ذي المقدمة يحصل الشك في ارتفاع
التكليف الاول بمجرد هذا الخطاء وبقائه والاصل بقاء التكليف ويتم غيره بالاجماع المركب فيحصل التعارض بين هذا الاستصحاب والاستصحاب
المذكور في جانب الخصم ويحصل التساقط ويبقى اصالة الاشتغال بذي المقدمة واستصحاب تكليفها مقدماً على اصالة البرائة مسلماً عند الترجيح

فلا يجري في الاول الا في صورة ...

والتساقط يبقى الاصل الاولى المقتضى للغسل وعدم الاجزاء سليماً عن المعارض مع ان الاصل اللفظى يقتضى حمله على الحقيقة حتى يثبت الصرف
بمجاز او تقييد كما مرّ المقام السادس في تحقيق الحق ويقع في ثلث مطالب الاول يبحث فيه عن الحال على فرض الخطأ واستدل القائل بالاجزاء عقلا
بان المكلف حين جهله او خطائه او غفلته او سهوه اما ان يكون مكلفا ام لا والثاني مستلزم لعدم حرمة الابطال على فرض كونه في اثناء الصلوة ولعدم
العقاب على فرض ترك المامور به المضيق وكذا الموسع في ضيق الوقت وعدم الثواب على الطاعة بحسب اعتقاده والتالي باقسامها باطل بالضرورة و
الاجماع وعلى الاول فاما ان يكون مكلفا بالظاهر او الواقع او هما تخيرا او معلقا او مختلفا والاول هو المطلوب فثبت فيه عدم اجزائه مستلزم لتحقق
الامر به ثانيا وهو اما باتيان نفس ما فعل او غيره والاول امر بتحصيل الحاصل ويلزم التحكم او التسلسل والثاني تكليف بما لا يطاق حين الجهل
وامتثاله والثالث تخيرا فالظاهر صحيح كما قلنا وقد اتى به وفي الواقع باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق حال الجهل وامتثاله ومعلقا لانه لا يصح بالنسبة
الى الظاهر لكونه تخيرا ولذا يحرم الابطال ويحرم تركه في ضيق الوقت يبقى التخيير بالنسبة الى الظاهر والتعليق على الاطلاع بالنسبة الى الواقع والاول
مسلم والثاني باطل لاصالة البراءة عنه ولعظم بالاشارة اما ان يكون مامورا بما فعل ظاهرا ام لا والثاني خارج عن الفرض لان الكلام في اتيان المامور به
الظاهري والاول فما دل على كونه مامورا به ذلك على كفايته ولا نسلم البين بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانيا حتى يثبت بالدليل وفي العقلي نختار كونه
مكلفا بالواقع حين الجهل وامتثاله فيما يطلع في الوقت لا بشرط الجهل لعدم انحصار مقدمة ايجاد الطبيعة بحال الجهل لفرض كون الطبيعة مطلوبا موسعا
مع اطلاعه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت والجزء الذي يطلع على جهله او خطائه وخ طلب الطبيعة حال الجهل لا بشرط الجهل لامكان ايجادها في
الوقت في الزمان الذي يطلع على خطائه مقدمة لا يكون طلبها تكليفا بما لا يطاق لان امتناع الطبيعة الموسعة يحصل فيها امتنع اتيانها في جميع مقدماتها
من اجزاء الزمان وهو فيما كان الجهل وامتثاله مستمرا الى اخر الوقت او الفرد المفروض اطلاعه على خطائه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت فليس تكليفا
بما لا يطاق وبعبارة اخرى زمان الجهل والخطاء ظرف للطلب لا لايجاد المامور به وكل ظرف للمامور به انما هو الجزء الذي يطلع على خطائه في الوقت ضيق
ظ لفظ الامر المقتضى لا يجاد الطبيعة المتصل لا مرية المستحسنة على حاله كما عليه بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما يطلع على الخطاء في الوقت وما
ذكره باطل لا يصلح لصرف الامر عن ظاهره بما اعتقده مجازا او تقييدا الا بقى لو كان كذلك يلزم عدم كونه مامورا بالظ ويلزم من ذلك عدم حرمة الابطال
حين الجهل وعدم حرمة ترك المامور به المعتقد بضيق الوقت وكذا عدم الثواب على فعله لانا نقول لو لم يكن في الواقع مامورا به لكنه معتقد لكونه مامورا
بهذا ويلزم العمل بما اعتقده لكونه تركه كالمقدمة المعتقدة ويوجب العقاب الجازم في مقدمة الواجب من كون الواجب هو المقدمة المعتقدة لكون الثواب
والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل المعتقد بخلافه فهو مكلف بالواقع مخيرا به الظ بحسب اعتقاده وفي اللفظي بانه الحاكم بكونه
باختيار كونه مامورا به فعل ظاهرا اعني ما اعتقده لكن الدليل عليه هو العقل او العقلاء وهو دليل لبي مجمل والقدر المتيقن منه هو حكمه بكونه مكلفا
بما اعتقده بحسب اعتقاده وعدم العقاب عليه على ترك الواقع ما دام العذر والجهل والخطاء لا حصره وكفايته عن الواقع مط ولو بعد اطلاعه على جهله وخطائه ولذا
بعد اطلاعه على جهله لا يحكم بكفايته عما فعل بل يحكم بلزوم اتيانه فيما كان الدال على كونه مامورا بالظ هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاستشهدوا ذوي عدل
منكم او فاقبلوا قول العادل وقول الامام فضمنا لم دينك من يونس او زرارة فعمل به ثم اطلع على خطائه فحق لانا لا نرى العمل بقول العادل مطلق يقتضى
اجزائه وكفايته مطلقا سواء حصل الاطلاع بالجهل وامتثاله ام لا ومقتضى ظاهر الامر بالواقع كسابقه ويقتضيه وهو وان كان خلافه لانه يدل على طلب الواقع
مطلقا سواء حصل الاعتقاد بخلافه وعمل بها ام لا والنسبة عموم من وجه لكن الاول عرفا وارد على الثاني مع اعتضاده ببناء العرف والعقلاء على عدم
لزوم التدارك في هذا القسم بعد الاطلاع ولا دم الاجزاء مع انه لو لم يجز يلزم اختلال النظم وعدم الوثوق بكلام الشرع كما لا يخفى بل التناقض في كلام
لا ان لا انه فاقبلوا وكفايته مط مناقض لعدم كفايته المستلزم للزوم تداركه بعد الاطلاع مثله كل ظن مخصوص ورد الدليل الشرعي باللفظ المطلق على
حجيته ووجوب العمل به واما الظنون المطلقة بما ادركه العقل على حجيته لمكان عذره فلا ان فيما كان الحاكم بكونه مامورا بما اعتقده العقل مع
بناء العرف والعقلاء على اعادته به بعد اطلاعه على الخطاء والجهل في الوقت ولو فرض الشك فالاصل يقتضي عدم الاجزاء وبما ذكرنا ظهر ان الحق هو
التفصيل بين الظاهر الشرعي الوارد باللفظ المطلق او العموم والعقلي او الدليل اللفظي المجمل بالاجزاء بالاول دون الثاني واستدل القائل بعدم الاجزاء مط
بما مر من الاصول واصالة الحمل اللفظ على حقيقته وهو نفس الطبيعة الواقعية المستحسنة مع عدم ما يقتضي صرفها عما تخيله الخصم من الوجه العقلي و
اللفظي كما مر ومع كون بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما ظهر خلاف ما اعتقد للواقع مطلقا في العقلي والشرعي في الوقت او مطلقا وفيه انه حق
ومسلم فيما كان الحاكم يكون ما اعتقده هو المامور به العقل واما فيما كان هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاقبلوا قول العادل وامثاله كما مر فلا وظهر وجهها
مما ذكرنا واستدل الفاضل ابو هاشم لعدم الاجزاء بانه لو اقتضى الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء بعد تبين خلافه لانه
اما ان يكون مامورا بالصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني لانه اتى به وفيه اولا انه مكلف بالطهارة
الواقعية في اعتقاده ومعتقده بعد تبين الخلاف يجب عليه اتيانها وثانيا بان ظنه اما ان يكون موافقا للاصل وكان معتبرا او يكون مخالفا للواقع
عدم اعتباره وعلى الثاني يختار الاول اعني الصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية المعتبرة والعمل على غيره مستلزم للاثم وعلى الاول يمنع استلزامه
سقوط القضاء مط الحق انه لو شرع طابعه تبين خلافه فوجوب الثاني ان الاجزاء وعدم اللزوم ثانيا عليه ان الغرض لا يكون من باب العمل بل يكون من
باب الاصل فاذا دل الدليل على انه حصر يرتفع الاصل وبانه لو وجب الاجزاء لا كتفى باتمام الحج الفاسد فيه انه لم يكن اتيانا للمامور به الظاهري ولا الواقعي فتدبر
هذا فيما يطلع مع بقاء الوقت واما مع عدم بقاء الوقت والمعذرة كما لو كان الخطاء مستمرا الى اخر الوقت ما لم يكن الشرط اعني العلم بالواجب في الوقت موجودا

ولم يكن

ولم يكن التكليف التنجيزي بالواقع متعلقا به لكونه تكليفا بما لا يطاق ولا التعليقي لانتفاء الشرط اعني الاطلاع في حقه في الوقت ولم يكن اتيا بالمامور
به والا يلزم التصويب في عدم كون الحكم تابعا للمصلحة وهما خلاف الفرض بل انما يكون معتقدا بالتكليف ويترتب الثواب او العقاب على العمل بالمعتقد
ومخالفته من باب المقدمة الاعتقادية لا من باب التجزي عن الواقع لعدم الطلب حقيقة في الواقع وهو معنى عدم الاجزاء وح لو اطلع بعد انقضاء الوقت
فلو قلنا بكون القضاء بالامر الاول من باب كون المطلوب من الامر شيئين الطبيعة المقيدة بالزمان مثلا والطبيعة المطلقة معلقا على عدم اتيان
الاول فترك الطبيعة المطلقة موجود فيلزم الاتيان بعد خروج الوقت والاطلاع ولو قلنا بكون القضاء بالامر الجديد فعلقنا بكون صدق الفوت موقوفا
على ترك المصلحة الواقعية كما هو لازم لانه لا تعطيل التكليف المتعلق بالذمة فالصغرى ثابت لكون هذا المانع من الموانع العقلية والمصلحة فيها موجودة ولم تحصل
بخلاف الموانع الشرعية كالحيض فان الصغرى غير موجودة لكشفها عن عدم المصلحة فيها كما حقق وتوضيحه في بحث القضاء وكيف كان يجب القضاء في المقام حتى
يثبت الدليل على العدم وان قلنا بتوقفه على بطلان التكليف المتعلق بالذمة فالصغرى غير حاصل لعدم تعلقه بالذمة ولا يجب الاتيان حتى يثبت الدليل هذا مقتضى
القاعدة وثابتة في بقاء الوقت واما مع خروجه فالظاهر من بناء العرف في مثل المقام عدم لزوم الاتيان بما فات سيما في الخطاء هذا مع العلم والظن المعتبر بخطا
ما فعل واما مع الشك كما لو اطلع المجتهد بدليل معارض للدليل الذي استنبط الحكم وعلى بدوع عدم الترجيح فالحق انه مع بقاء الوقت عدم الاجزاء للشك في
الامتثال والاصل بقاء التكليف فيجب الاحتياط بما حصل القطع بالامتثال واما مع خروج الوقت فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول فيحصل الشك
في بقاء التكليف بالطبيعة المطلقة للشك في اتيان الطبيعة المقيدة الفصل لامر به ويكون مقتضى الاستصحاب بقاؤه ويلزم لزوم الاتيان واما على فرض
كون القضاء بالامر الجديد كما هو الحق فلو كان الفوت ذات الترك التكليف المتعلق لم يجب لعدم التعلق ولو كان ذات الترك المصلحة الواقعية فهذا الشك
يوجب الشك في حصولها والاصل عدمها وح يثبت الفوت بالاصل ولكن في شمول الادلة لكل فوت حتى الفوت الثابت بالاصل محل تامل بل الظاهر
منه ما صدق عليه الفوت وهو هنا مشكوك والاصل برائة الذمة سيما مع بناء العرف على العدم تم الكلام على فرض التخطئة واما على فرض التصويب فالحق
الاجزاء وذلك لكون الاعتقاد موضوعا للحكم وفقدانه بعد الاعتقاد الجديد موضوع اخر والاصل عدم التكليف ولو وجد الدليل فهو موضوع وحكم
اخر المطلب الثاني قبل ظهور الخلل سواء طابق الواقع ام لا والحق فيه الاجزاء بمعنى عدم لزوم تداركه فيما فعل قبل اطلاعه على الخطاء وامثاله لفظا وعقلا
اما الاول اعني اللفظ فلان الامر بالشيء يقتضي كونه محبوبا من الجهة التي امر ولازم ذلك عرفا كفايته من هذه الجهة ولازم الكفاية اللزوم البين بالمعنى الاعم
عدم لزوم تداركه ثانيا قبل ظهور الخلل الثاني فالتعارض بين قوله ايتني بالماء ولو اتيت به لم يكن مجزيا وكما يقال امرته بعينه ثانيا والتعارض
موقوف على استفادة الاجزاء والكفاية منه يعني عرفا وهو المطلوب لان الامر بالاتيان به ثانيا يتصور على قسمين الاول ان اتيانه مطلوب مثلا ثلث مرات
واتيانه اولا يكفي عن المرة الاولى فيجب اتيانه مرتين وهذا يرجع الى الاجزاء مع التكرار ولا نزاع فيه الثاني ان اتيانه اولا لا يكفي عنه بل يجب ثلث مرات
وهو باطل لما سيجيء في الوجه العقلي واما من قال بعدم الدلالة اللفظية كالقاضي عبد الجبار وابي هاشم والسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ
والامدي على ما نسب اليهم فاستدلوا بوجهين الاول ان الامر انما يدل على كون الشيء مامورا به واما دلالته على سقوط التكليف ودفع الاشتغال وعدم
مطلوبيته ثانيا فلا لانها اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منفية في المقام اما انتفاء الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلانه لو كان لحصل
التعارض بين قوله افعله ثانيا والتالي باطل فيكون الدال على عدم اللزوم ثانيا الاصل وفيه ان التعارض موجود بفرض ما عرفت كاملا وغير موجود بفرض
غير ما عرفت وهو لا يضرنا الثاني ان النهي لا يدل على الفساد فكذا الامر لا يدل على الصحة والاجزاء وفيه اولا منع الاصل وثانيا منع الفرع لكونه قياسا سيما مع
وجود الدليل على خلافه واما الثاني اعني الاجزاء من حيث حكم العقل قبل ظهور الخلل فلوجوه الاول ان الامر بالشيء يقتضي عقلا كونه متصفا بالمصلحة وبعد الاتيان
على وجهه اما ان يحصل المصلحة ام لا والاول هو المطلوب وعلى الثاني لما صح الامر به لكونه عبثا والثاني انه لو جاز الامر به لكان ما امر به غير ما تحصيل
الحاصل ويلزم منه التحكم لو اكتفى به في الثاني او الثالث والا يلزم التسلسل او بعزم الخارج عن محل النزاع لان النزاع في اعادة ما فعل والمفروض عدمه
الثالث ما عن النهاية من انه لو لم يحكم بالاجزاء لما حصل العلم بالامتثال والتالي باطل الرابع ما عنها ايضا انه لو لم يخرج عن عهدة التكليف وكان
مامورا بما فعل فاما ان يكون بفعل عين المفعول مرة ثانية وثالثة او دائما والاول ترجيح بلا مرجح وهو باطل وكذا الثاني للحرج كان عليه ان يعيد بالتسلسل
نعم لو كان مراد المنكر انه لو اتى بالمامور به على وجه باعتقاده الظني فلا يحكم العقل بالاجزاء منجزا على سبيل القطع لجواز الاطلاع على الخلل ولزوم الاتيان
ثانيا فهو حق المطلب الثالث في الاحكام المتعلقة منها الواقعية الاضطرارية المتعلقة على فقدان الاختيارية منها قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا
والحق انه غير قابل للنزاع لان المراد من قوله ان لم تجدوا ان كان انه لم تتمكنوا من اتيان طبيعة الصلوة الموسعة مع الوضوء من الزوال الى الغروب فيلزم
في جواز الصلوة مع التيمم عدم التمكن من الماء في جميع الوقت ويلزم وجوب تاخير الصلوة فلو قدم بعد القطع بفقدانه الى اخر الوقت لا يكون
اتيانا بالمامور به الظاهري فيكون خارجا عن المسئلة لان الكلام فيما اتى بالمامور به الظاهري وان كان المراد ان لم تجدوا حين ارادة الصلوة
فجاز التقديم مع التيمم كلما اراده مع عدم الماء فهو مامور به ظاهرا وواقعا فلا يكون قابلا ومثله جميع الاضطراريات المعلقة كالصلوة جالسا معلقا
على فقدان الصحة على القيام ومنها ما كان الموضوع الجهل والشك مع حكم الشارع فيه مسلفا منها موارد الاستصحاب كاستصحاب الطهارة ثم ظهر كونه محدثا
فهو ايضا غير قابل لان اليقين بالخلاف انما هو حق بالنسبة الى السابق فلا نم عدم النقض ولزوم الاعادة وكان عدم النقض حال الشك واقعيا وان
خص بعد الاطلاع فيلزم النقض لكن بينا انه يشترط في الصلوة الطهارة والتحيو لو لم يكن مع الاول ويبقى اصالة الفساد واشتغال
التكليف سليما عن المعارض ويلزم عدم الاجزاء نعم لو اعتقد اول الوقت فقدان الماء الى اخر الوقت فصلى مع التيمم في سعة الوقت ثم تبين وجود

المقام وحط لثمرة بيان محل النزاع **اصل** اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع وتنقيح
الكلام فيه وفيه امور الاول ان النزاع في الجواز انما هو في الجواز في ضمن الوجوب الثابت من الدليل الدال على الوجوب من ان بعد رفع الوجوب هل يبقى
الجواز المتعلق في ضمنه من هذه الحيثية ام لا فلا يكون ما ينفي الوجوب بانتفاء شرطه كالاستطاعة بالنسبة الى الحج محل النزاع لعدم تعلق الوجوب
والجواز بعينه والكلام فيما تعلق به رفع بالنسخ كقوله نسخت الوجوب لا فيما في ثبوته والعقل به بمقتضى اصالة الاباحة والبرائة وذلك لانه لو كان النزاع
في مطلق الجواز لكان الاكثر على الاتفاق على بقاء الاباحة والجواز لاصالة الاباحة والبرائة وليس كذلك لكون الاكثر على عدم بقاء الجواز او بمقتضى
دليل جديد دال على الجواز والاباحة من حيث هي المستلزمة لرفع الوجوب ونسخه كما يبحث هنا او بمقتضى دليل دال على رفعه صريحا كقوله نسخت وجوبه والجواز
في ضمنه معا والنزاع وان كان جاريا في الاستحباب والكراهة من كون رفع الكراهة هل يستلزم رفع الاباحة في ضمنها ام لا وكذا الحرمة بالنسبة الى عدم الجواز
الذي هو القدر الجامع بينها وبين الكراهة وكذا الكلام فيما كان الناسخ دليلا لبيا كالاجماع لكن يجعل الكلام في الوجوب فيما كان الناسخ دليلا لفظيا
ويظهر منه الحال في سائر الاقسام الثاني في ان النزاع بين النافين والمثبتين هل يكون في الدلالة اللفظية او العقلية او هما معا والحق ان النافي
للوجوب والجواز معا يتمسك بالدليل العقلي من انتفاء المقتضي لكون نفي الفصل مستلزما لنفي الجنس اما المثبتون فبعضهم يقولون من باب الاول و
بعضهم يقولون من باب الثاني وبعضهم يقولون من باب الثالث اما الاول فبعضهم يقولون بكون اللفظ الدال على النسخ ظاهرا في الجواز وبعضهم
يقولون بكون اللفظ الدال على الوجوب دالا على الوجوب والجواز معا وانتفاء مدلول الاول لا يستلزم انتفاء مدلول الثاني وبعضهم يقولون بهما معا
من ان الاول دال على جواز الترك والثاني دال على جواز الفعل فيكون المفاد بعد الانضمام هو الاباحة واما الثاني فيقولون بان بعد الشك في بقاء
الجواز بعد ثبوته في السابق يكون مقتضى الاستصحاب هو الاول واما الثالث فيقولون بان اللفظ الدال على النسخ دال على جواز الترك بضميمة استصحاب
جواز الفعل الثابت في السابق باللفظ يثبت الاباحة المقام الثاني في الاقوال للثاني قول بان المرجع هو الحكم الثابت قبل الوجوب كصاحب لم
والعلامة وقول بان المرجع هو الاصل الاولي وللقائل بالبقاء وهم اكثر العامة ونسب الى العلامة في التهذيب قولان ان الباقي هو الاستحباب وقول
بانه هو الاباحة الخاصة وقول بانه هو القدر المشترك بينهما وبين الكراهة المقام الثالث في الثمرة منها صلوة الجمعة في زمان الغيبة على ما قالوا من
ان بعد تحقق الاجماعات المنقولة على نسخ عينيا فعلى فرض البقاء يتعين الاستحباب العيني فقط ان لم يكن خلاف الاجماع لعدم خلو العبادة عن الرجحان
والا مع الوجوب التخييري وعلى فرض العدم يكون حراما لاصالة التشريع والحق انه فاسد لانه يكشف عن كونه مشروطا بالامام ومع انتفاء الشرط
لم يتعلق الوجوب حتى يكون من محل النزاع ومنها ايضا على ما قالوا جواز اتمام الصلوة في السفر لمن كان حاضرا في وقتها بقدر اتيان العبادة ولم يأت بها و
سافر مع وجود الدليل على وجوب الاتمام عينا فعلى فرض البقاء يتعين تحققه في ضمن الاستحباب مع الوجوب التخييري او بدونه وعلى فرض الانتفاء
يكون حراما للاصل والحق انه ايضا فاسد لان الاتمام تعلق بالحاضر عينا وهو موضوع للذات المتصفة بالمبدأ حال الاتصاف وكذا القصر للمسافر في
الاول بعد تحقق المسافرة يكون الموضوع الاول منتفيا فيكون من باب انتفاء الموضوع ومعرض الكلام فيما كان الموضوع الاول باقيا مع نسخ
الوجوب عنه وجعلوا منها ايضا الافعال المضار التي يكون الاصل فيها الحرمة بان على فرض البقاء تكون مباحة وعلى فرض العدم تكون حراما وهو ايضا
فاسد لما ذكرنا في كلام المستقر وجعلوا منها ايضا ما ورد فيه دليل اجتهادي مقتضيا للحرمة بعد النسخ في الافعال المباحة بالاصل الاولي فعلى فرض العدم
تكون الحرمة ثابتة لعدم معارضة الاصل مع الدليل وكذا على فرض البقاء ان كان مدركه البقاء الاستصحاب مطلقا واما ان كان مدركه اللفظ فيحصل التعارض
ولابد من ملاحظة الترجيح والحق انه في كلام العرف ممن لم يكن عالما بالعواقب فثمرة كبيرة واما في كلام الله تعالى العالم بالعواقب فلا لان بعد النسخ يكشف عن
كون الوجوب مرادا الى اول زمان النسخ وعدم تعلقه بعده كما في انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه المقام الرابع المسألتين المتساويتين لهذه المسألة
من حيث الجواز والعدم احديهما في ان انتفاء الفصل هل يوجب انتفاء الجنس في ضمنه ام لا وثانيهما في ان انتفاء الخاص هل يوجب انتفاء العام في ضمنه
ام لا وثمرتها كثيرة منها مسألة القضاء فعلى الاول يلزم كونه بالامر الجديد على فرض وحدة المطلوب كما هو الحق واما على فرض تعدد المطلوب فلان انتفاء
الخاص انما يوجب انتفاء العام في المقيد فيبقى المطلوب الاخر اعني الطبيعة المطلقة ويلزم كون القضاء بالامر الاول وعلى الثاني يلزم كونه بالامر
الاول لان انتفاء الصلوة في الوقت المخصوص لا يوجب انتفاء الصلوة المطلق منه بل يبقى ويجب اتيانها في الفرد الباقي في الخارج عن الوقت ومنها نذر
الاضحية في شاة مخصوص او نذر الصوم في يوم مخصوص فانتفت الخصوصية قبل اتيانها فعلى الاول يكون التكليف منتفيا وعلى الثاني يجب اتيانه
في فرد اخر ومنها غسل الاموات في صورة انتفاء السدر والكافور فعلى الاول يتعين غسل واحد بماء القراح وعلى الثاني يتعين ثلثة اغسال بماء
القراح ان لم يعمل بتداخل الاسباب ومنها مسألة الطهارة لمن يجب عليه الغسل ولم يمكنه اتيانه ولا التيمم فعلى الاول لا يجب الوضوء وعلى الثاني يجب
ومنها انه لو اذن المولى عبده للتجارة ثم اعتقه فعلى الاول لا يكون ماذونا للتجارة وعلى الثاني يكون ماذونا ومنها انه لو نذر الصلوة في المكان المكروه
فعلى فرض حمل الكراهة على اقلية الثواب ينعقد وكذا على فرض عدم اشتراط الرجحان في النذر واما على فرض الاشتراط وحمل الكراهة على الكراهة المصطلحة
فان قلنا بان انتفاء الخاص موجب لانتفاء العام فلا ينعقد مطلقا اما بالنسبة الى الخصوصية فلانتفاء الرجحان واما بالنسبة الى الطبيعة فلانتفائها بانتفاء
الخاص واما التركيب فلانتفاء جزئيه معا وكذا على القول بالبقاء مطلقا الا اذا كان حسن الطبيعة راجحا على المفسدة الموجودة في الخصوصية لكون التركيب
ح مع الرجحان فينعقد ولا فرق بين الواجبات والنوافل المرتبة وغيرها خلافا للبعض فقال بعدم الانتفاء في الاولين مطلقا وفي الاخيرة التفصيل
الذي مر لكنه فاسد لان رجحان الطبيعة على المفسدة في الخصوصية ان كانت كافية في النذر فيكفي فيهما معا والا فلا يكفي فيهما والتفصيل تحكم نعم لا ينعقد

وقول بانه هو القدر المشترك بين المستحب والمباح

فالبحث

في الواجبات لانتفاء الرجحان في الخصوصية وأما بالنسبة الى الطبيعة فلانها واجبة ولا يمتنع تعلق وجوب آخر بها ومنها مسئلة نسخ الوجوب وأما الاصل في المسئلة فان كان النزاع في الجواز العقلي فالحق مع المثبتين لان الاصل هو امكان البقاء وان كان في الدلالة اللفظية او في اصل الحكم فالحق مع المنكرين اما الاول فلكونها توقيفية واما الثاني فكذلك لو قيفيته والاثم في صورة الشك التوقف والرجوع الى القاعدة وهو موافق المنكرين وكذا لو كان الكلام في بقاء العام والعدم لمعارضة استصحاب البقاء على فرض جريانه باصالة عدم فصل آخر ولا ترجيح البين ويجب الرجوع الى القاعدة وهو موافق لقول المنكرين بقي الكلام في اصل المطلب لا نزاع ولا اشكال في ان العام لم يتحقق بدون الخاص الا يلزم ان لا يكون العام عاما لان العام هو المفهوم الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين ولو فرض تحققه في الخارج بتشخص لم يكن مفهوما بل كان فردا في الخارج ح ولا يصدق على فرد آخر لامتناع حمل احد المتباينين على الآخر وكذا لا نزاع في انه لا يبقى في الخارج بدون الخاص الفصل بل الكلام فيما اذا انتفى الفصل المعين ويخلفه فصل آخر فهل يكون العام الموجود مع هذا الفصل هو العام الموجود مع الفصل الاول او انتفى الاول بانتفاء فصله واحدث ثانيا بحدوث الفصل الجديد فذهب المجموع الى الثاني وبعض العامة الى الاول والحق مع المحققين وذلك لان العام والجنس عبارة عن الكلي المتصور في الذهن المنتزع من القدر المشترك الموجود مع التكيفات الخاصة وهذا القدر المشترك لم يكن موجودا بذاته والا لم تكن طبيعة كلية بل ح يصير فردا لكون التشخص لازما للوجود وهذا التشخص مباين لتشخص آخر لا يصدق عليه لامتناع حمل احد المتباينين على الآخر لان مناط الصدق والحمل اما الاخبار عن الاتحاد في الوجود الخارجي فهو انما يكون للفصل بالذات وللجنس بالعرض وهذا التركيب يكون فردا بسيطا من حيث الخارج ومركبا من حيث العقل وهذا العقد يصير موضوعا والكلي محمولا ويكون الاخبار اخبارا عن اتحادهما في الوجود الخارجي اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا الكلي والقدر المشترك له ثلثة اعتبارات لانه اما ان يكون ملحوظا لا بشرط اي مع قطع النظر عن كونه موجودا في شيء او معدوما في شيء واما ان يكون ملحوظا بشرط شيء اي كونه موجودا مع شيء معين او غير معين واما ان يكون ملحوظا بشرط لا اي بشرط عدم كونه مع شيء ح النزاع لو كان من حيث بقاء العام او الجواز بعد انتفاء الخاص من غير ملاحظة لحاظ المتكلم فالحق الانتفاء لامتناع بقاء الموجود بالعرض مع انتفاء ما بالذات واما لو كان النزاع في جهة لحاظ المتكلم وارادته ودلالة اللفظ فالحق ايضا الانتفاء لان النزاع ليس فيما كان لحاظه اياه لا بشرط بل الكلام انما هو في لحاظه اياه بشرط شيء معين فيكون الملحوظ والمراد والمدلول ح نفس التركيب من الكلي والخصوصية فيكون ملاحظة الكلي وارادته ملاحظة الجزئية لا ملاحظته وارادته من حيث هو وكذا دلالة اللفظ عليه ولا ريب ان لحاظ الجزئية لحاظه تبعي موقوف على لحاظ الاصلي اعني التركيب وبقاؤها موقوف على وجود التركيب وامكانه فاذا انتفى التركيب تنتفي حيثية الجزئية لانها موقوفة على امكان التركيب مثلا الامر بالسكنجبين يستلزم مطلوبية الخل والدبس فاذا انتفى الخل وكان غير ممكن ينتفي الامر بالسكنجبين لعدم امكانه بعد امكان الخل وينتفي مطلوبية الدبس ايضا وان امكن لان الدبس كان مطلوبا لاجل السكنجبين لا من حيث هو وكذا الارادة والدلالة فقد بان انه بتحقيق فاصل يؤدي بنية وبما ذكرنا ظهر الحال في ان سر كون انتفاء الوجوب يستلزم الانتفاء الجواز الموجود معه لا الجواز من حيث هو فاذا دل الدليل عليه فهو احداث الجواز آخر لا الجواز الثابت بالدليل الاول لا يبقى الجواز موجودا في الوجوب متفصل بفصلين احدهما الرجحان والآخر المنع عن النقيض وبعد انتفاء الثاني يبقى الاول ويكون الجواز المتفصل بالرجحان باقيا وكذا الكلام في الخاص كزيد مثلا فانه مركب من الاجناس المتفوقة من الجوهر والجسم المطلق والنامي والحيوان الناطق والكيفيات المخصوصة وكل جنس منها فصل للعالي وح لو انتفى الناطق يبقى الحيوان ولا يلزم بقاء الجنس بدون الفصل لان له فصل آخر موجود به وهو الحساس المتحرك بالارادة لانا نقول الاجناس والفصول الموجودة في هذا الفرد الخاص لم تكن وجودها من حيث هي بل كان بشرط شيء اعني التركيب فتحقق كل منها ولحاظها فيه لحاظ جزئية وتبعية وموقوفة على بقاء الاصلية اعني التركيب لو انتفى ولو باعتبار جزء منه ينتفي حيثية الجزئية ويحتاج اثباتها لا بشرطية ولحاظها الى دليل جديد يدل عليه كيف مع ان الحكم ببقاء الجزء واستناده الى المتكلم موقوف على ارادة المتكلم اياها وهو ممنوع لانا نرى بالوجدان ان الغالب في مريد الوجوب لا يكون ملتفتا الى الجواز الموجود في ضمنه وكذا في الخاص لان الناذر للصوم في يوم الخميس لا يكون ملتفتا الى الصوم المطلق من حيث هو لا يقال هذا يصح في كلام غير الحكيم واما في كلام الحكيم فلا يصح لعلمه بها لانا نقول العلم لا يستلزم الارادة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على بقاء العام والجواز لا يتم من وجوه الاول الحس والوجدان لانا نرى ان الكلب بعد ما يصير ملحا لم يكن معدوما بالكلية بل الموجود في الخصوصية الملحية هو الذي كان موجودا مع الخصوصية الكلبية والجواب ان الكلام انما هو في الجنس والفصل وهما مفهومان ذهنيان لا ربط لهما بما ذكره لان الموجود مع الخصوصية الكلبية هو المادة والصورة الجسمية الموجودة في الخارج بوجود مستقل قابل لعروض الصورة النوعية والتشخصية كانتقاش الصور المختلفة في شيء واحد على سبيل البدلية ولم تكن المادة كلية بالنسبة الى صورة النوعية الكلبية والملحية والا لكان كل منهما فردا لها ولا نسلم صحة حملها على كل منهما وليس كل جزء جنسا بل كل من المادة والصورة لا جنس وفصل ووجود منها الثاني الاستصحاب والجواب ان المستصحب ان كان هو حيثية الجزئية والوجود العرضي التبعي فهو مقطوع الارتفاع لارتفاع الاصل اعني التركيب وان كان هو الجواز من حيث لا ارتفاع صح
هو فلم يثبت حتى يستصحب مع انه معارض باصالة عدم حدوث فصل آخر لان الحكم ببقاء العام والجواز مستلزم للحكم بتحققه في فصل آخر من الاباحة الخاصة او الاستحباب وامثالهما الامتناع وجود العام بدون الخاص لا يبقى بعد سلب الوجوب بحدوث حكم آخر يقتضي لعدم خلو الواقعة عن الحكم لانا نقول يجوز ان يكون الواقعة بعد نسخ الوجوب مندرجة تحت العمومات الدالة على الحكم الاولي من دون الاحتياج الى دليل خاص يثبت الحكم فيه لا يبقى يمكن ان يقال انه بعد فرض تسليم امكان بقائه كان موجودا بالفصل الثابت معا اعني الرجحان مندرجا لانا نقول قد عرفت ان حيثية الجواز مع الرجحان في ضمن الوجوب حيثية الجزئية وارتفعت بارتفاعه ومن حيث هو لم يثبت مع انه قد عرفت ان الوجوب بسيط في الخارج عرفا من غير التفات باجزائه فسلبه عرفا ايضا

سلب للامر البسيط المستلزم لسلب جميع الاجزاء العقلية لا سلب الجزء الاخير فقط اعني المنع من النقيض والتدقيقات الفلسفية كما لا يخفى
الثالث ان الخاص من الوجوب مركب ولا ريب ان التركيب انما ينتفي بانتفاء جزء اعني الخصوصية والمنع من الترك فيكون الجزء الاخر باقيا والجواب
اولا انه قد مر انه بسيط عرفا وسلبه سلب لنفسه من غير التفات الى الاجزاء وثانيا بانه كما يمكن ان يكون منفيا بالجزء الاخير يمكن ان يكون منفيا
بكلا الجزئين فيكون مجملا ولا يصح القول بالبقاء وثالثا سلمنا كون التركيب منفيا بالجزء الاخير لكنه مستلزم لانتفاء الجزء الاول من حيث
الجزئية كما مر واما حيثية ذاته مع قطع النظر عن الجزئية فلم يثبت حتى يكون باقيا الرابع ان قوله نسخت الوجوب معناه نسخت المنع من الترك وهو
ظاهر في جواز الترك وهو ظاهر في الاباحة والجواب اولا بمنع كون معناه نسخت المنع عن الترك لان الوجوب مركب والمركب المنفي يحتمل ان يكون
منفيا بالجزء الاخير او كليهما وهو مجمل وثانيا بان على فرض التسليم للاشعار بالرجوع الى الاخير كما في مفهوم الوصف ولم يكن له ظهور تام يصح الاعتماد
عليه عرفا وثالثا على فرض التسليم غايته الدلالة على جواز الترك المحتمل كونه في ضمن الحرام وهو لم يكن موجودا في ضمن الوجوب كالذي هو موجود فيكان
هو جواز الفعل وهو لا يجتمع مع الحرام ورابعا سلب الجزء الاخير مستلزم لسلب التركيب المستلزم لسلب حيثية الجزئية عن الاخر وعلى فرض
التسليم يكون نسخت دليلا على حدوث الجواز لا على بقاء الجواز في ضمن الوجوب وخامسا على فرض تسليم كونه دالا على البقاء غايته افادة
الظن وهو لا يكون قابلا للمعارضة مع الدليل القطعي الدال على انتفاء ما بالعرض بانتفاء ما بالذات الخامس ان قوله يجب دال على الجواز والوجود
وانتفاء احد المدلولين لا يستلزم انتفاء الاخر والجواب بان كان المراد دلالته عليه بالدلالة التضمنية فهو مسلم لكنها تبعية موقوفة على
الدلالة الاصلية والمفروض انتفاؤها وان كان المراد هو دلالته على الجواز بالدلالة الاستقلالية فهو ممنوع كما مر مع انه لا يكون قابلا للمعارضة
مع الدليل القطعي كما ذكرنا السادس ان قوله يجب دال على جواز الفعل وقوله نسخت الوجوب دال على جواز الترك وبعد الضم يكون المفاد هو الاباحة
والجواب عنه يظهر مما اوردنا على الاستدلال بكل منهما منفردا السابع ان قوله نسخت الوجوب ظاهر في جواز الترك وبعد ضم استصحاب جواز الفعل
يثبت الاباحة والجواب عنه يظهر مما اوردنا على الاستدلال بكل منهما منفردا الثامن الاستقراء بان الغالب فيما انتفى الخصوصية هو بقاء العام
فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب والجواب اولا بمنع الاستقراء وثانيا بان كلما ثبت لم يكن من بقاء العام بل لم دليل لحدوث العام سيما في نسخ الوجوب
لندرة النسخ وثالثا منع حجيته في الموضوعات ورابعا بانه لا يكون قابلا للمعارضة مع ما ذكرنا من الدليل القطعي التاسع الاخبار كقوله
ما لا يدرك كله لا يترك كله والجواب اولا منع شموله للمركبات العقلية وثانيا بلزوم تخصيصه بغيرها لامتناع بقاء العام في ضمنه فكيف
يمكن اتيانه ولو في شيء اخر وثالثا على فرض التسليم هو دليل لحدوث العام والجواز لم يكن دليلا لبقاءه في امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط اصل
الامر والفعل بل مطلق التكليف لا يحسن الا بشروط ترجع الى المكلف والمكلف والمكلف به والى الامر وهذه المسئلة انما تكون مما يتعلق
بالمكلف لان الكلام في ان الامر والتكليف من المكلف هل يكون مشروطا بعدم علمه بانتفاء الشرط ام لا وكيف كان هو امر مورد وقد اختلف فيه
فاعتبر الطوسي علمه بصفات الفعل وبقدر الفعل المستحق عليه من الثواب وامتناع القبيح عليه والمراد ظاهرا من عدم ترتب القبيح عليه انه لو
يكن مستلزما لقبيح اقوى ونسب الى القوشجي ان يكون عالما بان المامور يتمكن من اداء المامور به وبان المامور على وجه يجوز الامر به وبانه
مما يستحق بفعله الثواب يكون غرضه وصوله الى الثواب قال السيد بتمكين المامور من الفعل بالقدرة والالات والالطاف ويكون قصده
بذلك ايصال الثواب الى المكلف ليكون تعريضا له لانه غاية التكليف هذا وان يكون عالما بانه سيفعله على كل حال اما ما اعتبره الطوسي
فالاول مسلم لئلا يامر بالقبيح او بما الاحسن منه او ينهى عن الحسن والثاني تم بل يكفيه العلم بما يكون ايجاده موجبا لترتب الثواب في الجملة ولو مع التردد
بينه وبين ما دونه والثالث ايضا مسلم واما ما نسب الى القوشجي فالاول اعني تمكن المكلف من اداء ما امر به مسلم لا ما يتعلق به الامر ظاهرا كالتوطين
والثاني ايضا مسلم لان المامور لا بد ان يكون قابلا للامر بالنسبة الى المطيعين وكذا الثالث اعني كونه موجبا لترتب الثواب عدم ترتب القبيح
عليه والرابع مسلم ايضا لقبح الامر بالشيء وعدم جزاء للمامور على غرضها واما في عدم المطيعين يكون غرضه اتمام الحجة والعقاب واما قال السيد
اخيرا من كونه عالما بانه سيفعله فلا والا لزم عدم صحة التكاليف بالنسبة الى التاركين ولتفصيل الكلام فيه محل اخر هذا كله في افعاله تعالى واما
غيره فيجب ان يعلم حسن ما امر به او يظن ويشق متعرض فيه للوقوع ويكفي الظن في التمكن بل الشك لكونه مشروطا بالتمكن اذا عرفت ذلك فنقول
هل يصح من الامر الامر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا اختلفوا فيه فجوزه كثير من العامة ونفى جوازه اصحابنا وهو الحق وتحقيق المطلب يقتضي رسم
مقامات الاول في تحرير محل النزاع وهو من مهمات الاول فيه ان النزاع انما يكون فيما كان الامر عالما بانتفاء الشرط لجوازه من الجاهل من يعتقد
عدم انتفائه وتقدرة المكلف بايجاده سواء كان المامور عالما ام لا لعدم قبح منه لكونه مشروطا بالقدرة في الواقع وهل يختص بما كان المامور
جاهلا حين تعلق الامر او يعم والحق الاول لاتفاق العامة على عدم الجواز فيما كان المامور ايضا عالما بالعدم اذا امر بايجاده فيما يعلم بانتفاء شرطه
لعدم القدرة الا ان ادعائهم مستندا الى وقوعه فيمن قطع في نهار رمضان بعروض الحيض بعده فافطر لكونه معاقبا وبناء العقاب على عرض
تسليمه لا يكون لكونه مكلفا بالصوم الواقعي بل بالامساك ولكون بعض ثمراتهم ظاهرة في صورة الجهل بل وبعض لسنده لا لانهم الثاني الشرط
قد يكون شرطا للوجوب مقدورا كان كعدم السفر لوجوب الصوم او غير مقدور كالبلوغ والعقل وعدم الحيض وامثالها وقد يكون شرطا للوجوب
وجودا او صحة او عليا مقدورا كالارادة والطهارة على مذهب الاعمى ومن الجمع في الشبهة المحصورة او غير مقدور كعدم الحيض والنفاس والجنون
وقد يكون شرطا لهما كالتمكن وعلى اي منها قد يكون شرعيا كالطهارة وقد يكون عاديا كنصب السلم للكون على السطح وقد يكون عقليا

كالتاركين من الفاسقين والعاصين ع

كالتمكن

كالتمكن وعدم نقصان الزمان عن الفعل فالنزاع هل يكون في الشرط الغير المقدور كما نسب اليه السلطان مستدلا بان في المعتقد يكون مكلفا
بالمشروط والشرط معا وهو يكشف عن جعله النزاع في الشرط الوجودي لانه ان جعله في الوجوبي لعلل باستحالة الوجوب عند انتفاء شرطه لانه معناه ولا
معنى للنزاع فيه او في الشرط الوجودي الذي لم يكن شرطا وجوبيا كما نسب الى الباغنوي معللا بان الشرط الوجوبي ينتفي الوجوب بانتفائه والا لم بان ح
يكن مشروطا او يكون في الشرط الوجودي مطلقا مقدورا او غير مقدور كما هو من الاكثر على ما عدوا من فروع عدم الافطار في شهر رمضان ثم الخروج الى السفر
والحق ان النزاع انما هو في الاخير لان اغلب صوره صورة اعتقاد المكلف بالتمكن مع عدم التمكن عقلا او شرعا وهو شرط للوجوب والوجود معا اما
الاول فواضح لبطلان التكليف بما لا يطاق واما الثاني فلان مع عدم الامر لا يجوز ان يكون كشرط الوجوب لانه لو كان في الشرط الوجودي المقدور فمثل الارادة
والطهارة فيلزم كون الاماميه قايلا بعدم صحة التكليف بالنسبة الى التاركين من العصاة والفساق والكفار لانتفاء شرطه وهو قلة الارادة منهم ويلزمهم
القول بنفي العصيان والفسق والثواب والعقاب عليهم وضوابط الشرايع كافة لانتفائهم على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وهو واضح الفساد
وايضا لو كان في الشرط الوجودي المقدور فلا يصح الاستدلال من المانع فيه بان الجواز يستلزم التكليف بما لا يطاق ولا يناسب ايضا ذكرهم هذه الثمرات
كما سيجيء لكون الكل في الشرط الغير المقدور وهو يرجع الى الشرط الوجودي ولو كان في غير المقدور فهو يرجع الى شرط الوجوب ايضا لان التمكن شرطهما وهو
في حكم شرط الوجوب لا يقال استدلال المجوزين بانه لو لم يكن جايزا لما كان احد عاصيا لان كلما انتفى المكلف به فهو من انتفاء الارادة لانها شرط مع كونها
وجودية لانا نقول المنكر لما كان هو الاشاعرة وقالوا ان يكون العباد مجبورا فانها فتكون من الشرايط الوجوبية عندهم ويشهد بذلك جعل المنكر لها من
الشرايط الوجوبية ولا كلام فيه لانا نقول لو كان في الشرط الوجوبي فبانتفائه يرتفع الوجوب لا معنى للنزاع فيه لانا نقول الفعل المتيقن هو صورة علم
المامور بالانتفاء واما صورة جهله به فعند انكشاف عدم الشرط فلا باس بالنزاع فيه اما يكون مراد المثبت الامر التعليقي او التنجيزي من باب التوطين
ووجوب اتيان المقدمات كالاستمساك الموجب للثواب على فعلها والعقاب على الترك في زمان الجهل واعتقاد القدرة لكونه مكلفا فيه بحسب الاعتقاد
موضوعا او مثالا او ترتب الاحكام الوضعية عليه من الكفارة على المفطر في اول النهار مع عروض الحيض في وسطه ولزوم التيمم لا تيمم الواجد الماء في
زمان انقص من الفعل ولزوم القضاء لمن وجد شرايطه بعد ذلك او بان يكتمن ولا الوقت او بان القايل لما كان من الاشاعرة وكم من هذه المقالات صدرت
منهم كالاراده لكونهم فيها جبرية وقولهم بعدم قدرة المكلف فيها مع كونهم قايلين بثبوت التكاليف مع انتفائهما كيف ولو لم يعتقدوا به يلزمهم سلب
التكاليف المرة وما ذكرنا بان في كلام السلطان بانه لو كان مقدورا لكان مكلفا بالمشروط والشرط معا وجه النظر لو كان الكلام في الشرط الوجودي
واما لو كان الكلام في الشرط الوجوبي كما ظهر فمع انتفاء الشرط ينتفي المشروط اعني الوجوب كيف يكون مكلفا به وبالشرط الثالثة في ان النزاع في
المسئلة لما كان تعلق الامر التعليقي والتنجيزي التوطيني كما يحتمل الحقيقي بل هو الظاهر كما سيجيء فلابد من تحقيق حالهما لانهما مسئلتان مستقلتان لا بد
من معرفتهما وتوضيحه يقتضي بيان امرين الاول في التوطين ويقع الكلام فيه في مقامات الاول ان تعلق الامر بشيء سواء كان تنجيزيا او تعليقيا
اما ان يكون لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا مع كون الداعي نفسه الحسن مع عدم المانع واما ان يكون لحسن مقدمته من التوطين والتهيؤ والامساك
وامثالها اما لعدم الحسن في المامور به او لوجود المانع فيه ويكون الداعي هو وقوع المقدمات مع عدم القرينة مع جهل المكلف بكون الداعي او يكون
لحسنهما معا والاول يسمى بالحقيقي والثاني بالتوطيني او الامتحاني والثالث جامع لهما وحال الثالث يتضح بعد اتضاح الاولين واما الاوليين
فقد يكون الارشاد لتمكن المكلف الوصول الى الداعي لطفا لكون المامور به كالنوافل لا للاطاعة والخالق غير مختلفين فكان المقصود ترتب الثواب على المطيعين
واتمام الحجة على العاصين والتاركين لئلا يلزم على العقاب عليهم قبح وهو في الاول لطف بالذات وبالعرض وبذلك يحصل التكليف بالاربع التكليف الحقيقي
اللطفي والحقيقي الابتلائي فيما كان الامر لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا والتوطين اللطفي والتوطين الابتلائي فيما كان الامر لحسن مقدمته وفي ما سوى الاخير
واقع في الشرع ايضا واما الاخير فغير ظاهر وان امكن عقلا وعقاب من افطر في اول نهار رمضان مع وقوع الحيض بعده للبنوع على ترك الواجب الواقعي من الصوم
او ترك الامساك بل على ترك الواجب بحسب الاعتقاد وهو الصوم لا بقي الحصر فاسد لخروج من اخر صلوته معتقدا بالبقاء مع كشف خلافه من الجهاد وامثاله
على فرض عدم وجوب العزم مطلقا اجمالا او تفصيلا مع عدم تحققه منه لانا نقول المقصود من الحصر هو حصر التكاليف الواقعي المتعلق بذمة الشخص
لا مطلق الواقع وان لم يتعلق المانع وهذا من الثاني لان التكليف الواقعي بالنسبة الى غير الواجد تضييق بزمان الوجدان ولا يجوز التاخير لكن يتعلقه
موقوف ومعلق على الاطلاع لبطلان التكليف بما لا يطاق فهو تكليف تعليقي والمفروض اطلاعه على خلافه فلم يكن متعلقا لانتفاء شرطه وانما هو معتقد
بزاعم الثاني لا شك في صحة التكليف الحقيقي عقلا وشرعا ولغة من باب الحقيقة واما التوطين فيصح وعلى قسمين الاول استعمال اللفظ الموضوع للشيء
وارادة مقدماته منه من التهيؤ وامثاله من دون القرينة فكان المراد من اذبح ولدك هو التهيؤ له والثاني استعماله في نفس الذبح وارادته منه حقيقة
صورة وظاهرا وكان الداعي لتعلق هذا الطلب بالمامور به هو حصول المقدمات والتهيؤ وامثاله توطينا وامتحانا وهل يصح كل منهما عقلا ولغة
او مجازا اصحهما او لا عقلا ولغة حقيقة او لا مطلقا ولو مجازا اختلفوا فيه فذهب بعض الى عدم جوازه كالعميدي وكلامه محتمل لحمله من الاول
او الثاني ومنعه قابل لان يكون بحسب العقل او بحسب الصحة اللغوية حقيقة او مطلقا وذهب المشهور الى الجواز وهم بين من جعله من الاول كبعض
الاواخر وبين من جعله من الثاني كالمحقق القمي والاستاد شريف العلماء اعلى الله مقامهما وهو الحق وذلك لعدم صحة سلب الوجوب والمامور به
من الذبح بعد انكشاف عدم القدرة لانه لا يصح ان يقال انه لم يكن مامورا بالذبح وكان مامورا بالتهيؤ بل يقال انه امر بالذبح وكان مامورا به لكن الغاية
كان هو حصول المقدمات وهل يكون حقيقة او لا والحق الاول لاصالة الحقيقة او لوجود الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب وصدق العرف كما مر بل صحة التقسيم

وفيما ذكرنا في لطف الاشتباه بالعرض

في المأمور به اذ الداعي قد يكون وقوعه بنفسه وقد يكون وقوع مقدماته والمتبادر وان كان هو الاول فتطابق المراد والداعي لكن عدم صحة السلب مقدم لما مرّ في مقامه ومعه يحكم بكون الجامع هو الموضوع له وهو تطابق الارادي المتعلق بما يراد من المادة صورة سواء كانت ظاهرة فيه اولا كما قيل فيما لو اريد من لفظ الصلاة بعض الصلاة انه مجاز في المادة لا في الامر اصلا للعرف وعدم صحة السلب وصحة التقسيم وسواء طابق المراد الظاهري الصوري مع الداعي الواقعي اولا لكنه بالنسبة الى الاوامر مشكلة لظهورها في التطابق فالتوطين خروج نادر ولا ينصرف اليه اللفظ ومما ذكرنا بان ان التوطين على هذا الوجه صحيح لغة حقيقة لا مجازا ولا جامعا بين الحقيقة والمجاز معتقدا بعدم الجامع كما ذكره بعض الاواخر وكذا العقل للاصل وعدم اباء العقل منه وعدم ترتب قبح عليه نفسا ما تخيله الخصم كما سيجيء واما الوقوع شرعا فكتكليف ابراهيم ومعرفا كتوكيل السيد غيره في بيع عبده مع علمه بعزله فيما كان عرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد لا ابق وجهه في المقام التوصل الى العلم بحال العبد او الوكيل وهو في حق الله ممتنع لانا نقول الفائدة ليست محصورة في ذلك بل يجوز بوجوه اخر كحصول العلم لغيره او المكلف بعزمهما واما فائدة التوطين وعدم ضبط القرينة او لا فواضح منها زيادة الثواب بالتوطين فيما كان منظور المكلف صعبا كالذبح مع كون الداعي مقدماته على فرض الاقدام ومعرفة كمال الاخلاص منه وما ذكر من جانب الخصم بالوجوه العقلية من اللغوية والاغراء بالجهل وتاخير البيان عن وقت الحاجة اعني وقت العمل والتكليف بما لا يطاق فاسد اما اللغوية فلان فائدته في التوطين والامتحان وزيادة الثواب وغيرها كما مر واما الاغراء بالجهل فعنى ذكر الظاهر مع كون الداعي خلاف الظاهر بعدم القرينة فيقبح ان لم يؤد الى المطلوب ومقامنا مؤدّ الى المطلوب اعني التهيؤ واتيان المقدمات لكونها لازم تحقق المراد الظاهري الصوري وكونه مقصودا للظاهري مستلزما للاقدام بايجاد الداعي اعني المقدمات وقصد انها الغير مستلزما للتركها واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فقبيح ان لم يؤد الى المطلوب ومقامنا ليس كذلك لحصول الداعي والمطلوب الحقيقي كما مر وليس تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الذبح مع امتناع شرط ليس المقصود اتيانه وانما المقصود اتيان مقدماته كما مر واستند ايضا بعض الاواخر بان التوطين لو لم يكن صحيحا بان كان حسن الامر وصحته مخصوصا بما كان لاجل نفسه لا المتعلقه ولم يبق في الامر بالشيء دلالة على الامر بما لا يتم الا به وكذا على النهي عن ضده وفيه ان اراد الحسن الذاتي فيما لا يتم الا به وترك الضد للمأمور به فعدم الدلالة مسلم ولا باس به وان اراد الحسن العرضي فلا يلزم ذلك لان التوطين لم يكن فيه حسن عرضي مقدمي لحصول الحسن الذاتي بل هو حسن بالذات ومقصود بالذات في الواقع من حيث هو واما جعل التوطين من باب الاول اعني استعماله في التهيؤ ففاسد من حيث اللغة لكونه استعمالا في غير ما وضع له من باب الاستعمال في المقتضي لا في السبب كما زعم بعض الاواخر لعدم استلزامه وجوده ولا التحقق ويخرج عن التوطين والاصل التوطين يقتضي التوقف مع عدم ثبوت كون هذه العلاقة مصححة بل حصول المنافرة منه فما يدل على العدم وقد عرفت في السابق ان الظاهر منه ما ذكرنا من ارادة الذبح صورة لا نفس التهيؤ ولا واما من حيث العقل فيمكن منعه بما ذكرنا من قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وامثاله ويجاب بما مر وقال بعض الاواخر في رد الاغراء بالجهل بان محل الاعتقاد للواقع ظن الامر لتاخير القرينة مطلق وهو جائز وواقع في كثير من العمومات بل ذلك مما لا ينفك عن النسخ فلو تم ينفي جواز النسخ مع كونه خلاف اتفاق علماء اهل الاسلام بل وغيرهم في الجملة وذلك عين مصدور وبيان مناط الاستدلال هو قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة اعني زمان اتيان الداعي وما ذكره من النسخ والعمومات تاخير للبيان عن وقت الخطاب فقياسه به يكون مع الفارق والحق في الجواب ما ذكرنا من ان ذكر الظاهر وارادة خلافه مع كونه مؤديا الى المطلوب لا قبح فيه وجعل النزاع لفظيا لكون مراد النافي هو الثاني والمثبت هو الاول او كون مراد النافي نفي الصحة اللغوية والمثبت اثبات الجواز العقلي او كون مراد النافي نفي الحقيقة والمثبت اثبات المجازية بعيد غاية البعد مما ذكرنا من ان الخطابات شاملة للواجدين للشرائط والفاقدين ممن لا يعلم بالفقدان على سبيل الحقيقة ويكون الداعي بالنسبة الى الواجد هو وقوع نفس الفعل وتكليفه حقيقي وبالنسبة الى الفاقد وقوع المقدمات وتكليفه توطيني وبه ظهر ما في كلام بعض الاواخر بانه لا يمكن في الخطابات الشاملة للفاقد اما الامر الظاهر في ارادة الفعل فانه يقيد بحكم العقل بعدم توجهه اليه لعدم الشرط واما احتمال ارادة التوطين بالنسبة الى الفاقد مجازا فلا يصار اليه الا بالقرينة ومجرد عدم القدرة لا يصلح لها مع ان الامر يدور بين المجاز والتخصيص والثاني اولى على انه يلزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وجه ما ظهر ان التوطين حقيقة وهو ارادة ما تعلق به الامر صورة طابق الداعي ام لا فليس مجازا ولا جامعا بين الحقيقة والمجاز وقال بعض ان النهي كالامر ينقسم الى الاربع لانه اما ان يكون لقبح المنهي عنه او لقبح مقدماته بحيث ما مر لكن فيه انه يتم فيما كانت المقدمة منحصرة بفرد وكان المقصود ترك مقدمة لا بعينه واما ان كان المقصود ترك مقدمة خاصة او الجميع مع القرينة يخرج عن التوطين وبدونها ما يختار ترك مقدمة اخرى فيما الاولى وترك مقدمة واحدة في الثاني وهو اغراء بالجهل وموصل الى غير المطلوب وقبيح مع ان ترك المقدمة مستلزم لترك ذي المقدمة المنهي عنه ولو لم تكن مقدمته [illegible] عن قدرة ترك ذي المقدمة المنهي عنه من غير احتياج الى مانع منه حتى يظهر عدم قدرته على تركه فلا يعلم كونه توطينيا بخلاف الامر لان بعد فعل المقدمة كالقضاء والسكين مما لا يوجب فعل ذي المقدمة مع ارادته ايجاد ذي المقدمة ومنع المانع يظهر عدم قدرته عليه لانتفاء شرطه وكونه من باب التوطين نعم يتصور ليس من ان يجبره اما ان يكون القبيح بنفسه او لقبح مقدمته الخ بقي الكلام في المستحب والمكروه وهما ايضا يتحقق المطلق الحقيقي او التوطيني اما الابتلائي فاشكال لتوقفه على العقاب باستحقاق المكلف ولا يتصور العقاب فيهما لكن يمكن رفع الاشكال بعدم توقفه على العقاب ويكفي فيه لو مجازا اما ان يكون في نفسه او في مقدمته الخ وكذا النقضا سواء كان من باب الطلب او من باب الارشاد كقوله الصوم جنة من النار والصلوة خير موضوع الخ

الثاني فان التعليق والاشتراط هل يصح من العالم بالعواقب في اوامره كما نسب الى المحقق السبزواري ولا كما نسب الى السيد الشيخ وصاحب المعالم وعليه المشهور وهو المنصور وتوضيحه انه لا اشكال في الجواز فيما كان الامر جاهلا بالوجدان او الفقدان وكذا فيما كان المأمور جاهلا كقوله حجوا ان استطعتم مع عدم علم المأمور بكونه مستطيعا او غير مستطيع فيلزم السعي والتفحص من باب المقدمة في انه مستطيع ام لا ويحصل به التوطين وقد مر جوازه وكذا

قوله الثاني [illegible]

مع علم المامور وانتفاء شرطه او مع جهل الامر بها ولو كذا مع جهل الامر بعلم المامور بعلمه وكذا مع اجتماع العلوم الاربعة من علم الامر بها المامور وعلم كل بعلم الاخر
كالناظر بعواقب الامور بالنسبة الى عباده مع اختلاف احوال المكلفين والمكلف الواحد بالوجدان والفقدان لكونه مع الفائدة العظيمة وهو
اعلام حكم الواجدين بالثبوت والفاقدين بالعدم بلفظ مختصر كقوله فحجوا ان استطعتم فيعلم حكم المستطيعين والفاقدين وكذا مع اتحاد الحال بكون الكل واجدين
او فاقدين مع كون المخاطب المشافهين وكان الغائبون مكلفين بتحصيل حكم المخاطبين من ظواهر خطاباتهم المشافهين مع اختلاف حال الغائبين بالوجدان
والفقدان واما مع اتحاد الحال مع كون الخطاب لو عين مختصا بالمخاطب حكما ففيها مع اجتماع العلوم فالنسبة الى من هو بل المشهور عدم الجواز مستدلا بان الحالة
لو كانت حالة الوجدان فالامر منجز ولا فائدة للتعليق ولغو بل قبيح عند العقلاء ولو كانت حالة الفقدان فعدم تنجزه لغو وقبيح بل الظاهر من صورة الوجدان ولا
معنى لهذا الخطاب حينئذ ومبان الفائدة في صورة الوجدان هي نفس علم المكلف بكونه مشروطا في حد ذاته وان لم يكن ... اعطاء درهم بن ابي امر
تعليقيا في حد ذاته وفي كلام العرب قد تكون الفائدة اظهار انه من باب الاستدعاء لا من باب التسلط والحكم وفي صورة الفقدان الفائدة علم المكلف
فلا يكون لغوا ... هذه الفائدة نادرا وكذا ... سمع ... تعليقيا ... وفي كلام العرب قد تكون الفائدة ... لا يجاد المشروط والشرط
بعد سماع التعليق مع فقدان الشرط اظهار ... بانه مع عدم وجوبه لانتفاء شرطه ... الشرائط الشرعية كالايمان للطاعات
والطهارة للصلوة شرط للوجوب ... في محل النزاع من ان الامر ... شرط للواجب فقط دون الوجوب فذهب اصحابنا الى الثاني والمخ
الى الخلاف ويتفرع من الخلاف في ان الكفار مكلفون بالفروع ام لا والتفصيل كما سيجيء توضيحه والحق انه شرط للواجب دون الوجوب في ذلك لوجوه الاول انها
شرط لصحة الواجب ... ولو كان مع ذلك شرطا لتعلق التكليف بالصلوة يلزم كون المحدث غير مكلف بالصلوة والطهارة في صورة الامكان وهو
خلاف الاجماع والسيرة المستمرة الثاني اطلاقات الاوامر كقوله تعالى فاغسلوا الخ واقيموا الصلوة لان اطلاقها يقتضي ايجاد الواجب ... انه والا يلزم تحصيل
الحاصل ويلزم ايجاد ما يتوقف عليه شرعا من الاركان والاجزاء والشرائط كالطهارة للمحدث وهكذا عقلا كالاداة لاتحاد المناط وهو مقتضى الاطلاق
فيجب على غير المريد ... عدم ارادته ... فلو لم يصح ... الارادة والطهارة ... التكليف ... غير المريد ... نفي التكليف والعقاب في العصيان عن
غير المريد ويلزم منه ابطال الشرائع كافة لان كلما انتفى ايجاد المامور به ... الارادة الثالث انه لو لم يصح التكليف ... يلزم عدم كون
الكفار مكلفين بالفروع لانتفاء الايمان منهم وهو مضافا الى مخالفته الاجماع محصلا ونقلا من الشيخ والحلي والعلامة والمقدس والخراساني وغيرهم
مردود بعمومات السنة المقطوعة والايات الباهرة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان اعبدوني هذا صراط مستقيم لكون الناس عاما
للمسلم والكافر والعبادة ايضا لشمولها للايمان والصلوة والزكوة وغيرها والقول بان المراد منه الايمان وهو من الاصول ولا كلام فيه لان الكلام في الفروع
مدفوع بانه خلاف الاطلاق بل خلاف الظاهر لان الظاهر من العبادة هو الصلوة وامثالها لا الايمان وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت لعموم الناس مع
كون الحج من الفرعيات وكقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهي من الفروع والقول بخروج العبد والصبي من الناس ومن لم يتحقق له شرائط
الزكوة من الموصول والعام المخصص ليس بحجة مدفوع بانه حجة كما حقق في محله وكذا قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين والقول بكونه مترتبا على المجموع ولا يلزم ترتبه على كل واحد ولعله لاشتماله على تكذيب يوم الدين وهو
من اصول الدين مدفوع بانه خلاف الظاهر بل خلاف الاجماع للاجماع على كون ترك كل منها موجبا للاستحقاق مع انه لو كان لاشتماله على انكار يوم الدين يلزم
لغويته ... مما ذكر في الاية وكقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا فالزنا والقتل من الفرعيات ... لعله كان اشارة الى الاول يعني والذين يدعون الخ وهو من
اصول الدين لا ما نقول انه خلاف الاجماع لان العبد والجملة المتعقبة بالجمل المتعددة ترجع اما الى الاخير او المجموع لا الى الاول فقط كما حقق
في محله الرابع انه لو لم يصح التكليف في الفروع مع عدم الشرط كالايمان والطهارة يلزم عدم صحة التكليف في الاصول عند الايمان مع عدم الارادة لاتحاد
المناط لان الايمان كما هو شرط وجودي لصحة التكليف فكذا الارادة شرط وجودي للامتثال بالايمان وسائر التكاليف وكان تبديل عدم الارادة بالارادة
مقدورا فكذا تبديل عدم الايمان بالايمان مقدور وكان اطلاق ادلة وجوب الايمان يقتضي اشتراطه بالارادة فكذا اطلاق الاوامر في الفروع كاغسلوا
الخ يقتضي اشتراطه بالايمان والطهارة وبما ذكرنا ظهر ان الكفار مكلفون بالفروع لما ذكرنا وللاجماع الامامية محصلا ونقلا كما مر وللعامة قولان
احدهما الاول القول بكونهم مكلفين بالفروع موافقا للامامية الثاني القول بالعدم مستدلا بانه لو كلف الكافر لصح منه والتالي باطل لعدم صحة عبادة
الكافر اجماعا وبانه لو صح منه لامكن الامتثال ولا يمكن الامتثال اما في حال الكفر فظاهر واما بعد الاسلام فلسقوطه بحديث الاسلام يجب وبانه لو كلف
في الوقت اداء يلزم منه ثبوت القضاء له ولا يمكن الامتثال به ولا قضاء له لانه لا يمكنه الامتثال اما في حال الكفر فظاهر وكذا بعد الاسلام لا ... مع انقضاء الوقت
لا اداء وقضاء وبعده ساقط لحديث الجب وللاجماع والجواب عن الاول بالنقض بما فيه سائر الشرائط كالمحدث بانه لو كلف المحدث لصح منه والتالي باطل لعدم صحة
عبادة المحدث اجماعا وبالحل بانه لم يكن بشرط الكفر كما لا يكون بشرط الحدث بل يكون لا بشرط ويلزمه تحصيل الشرائط كالطهارة والستر ومنه الاسلام فيجب
تحصيله بتبديل الكفر بالاسلام وعن الثاني بامكان الامتثال بتبديل الكفر بالاسلام في الوقت واتيان العبادة في الوقت وسقوطها في الوقت
بحديث الجب ممنوع والظاهر منه سقوط ما فات منه في حال الكفر ومع بقاء الوقت لا يكون فوتا الا ترى ان الكافر لو اسلم وقد بقي من الوقت مقدار
اداء الفريضة يجب عليه اتيانها اجماعا نعم يسقط قضاء ما لم يدركه في الوقت بعد الاسلام لحديث الجب وعن الثالث بتسليم عدم امكان امتثال
القضاء في حقه لما ذكر لكن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث ترتب العقاب والثمرة تظهر في صورة بقائه على الكفر الى انقضا

فعلى فرض كونه مكلفا بالقضاء حين الكفر كما هو الحق لظهور الاجماع والاطلاقات فاقض ما فات فيكون معاقبا على ترك العبادات اداء وقضاء وهو
وان لا يمكنه الامتثال لا اداء لان الامر فيه لا استقلال الا انه تمكنه بتبديل الكفر بالاسلام في اول البلوغ حتى يمكنه اتيان العبادة اداء وقضاء فبقاؤه
على الكفر صار سببا لعدم امكان ايجادها قضاء فعدم الامكان مسبب عن سوء اختياره فلا ينافي ترتب العقاب على تركه في زمان ترك المهلة الممكنة فعدم
ولا تنحصر ثمرة الخطاب بالثواب بل قد تكون باتمام الحجة والعقاب على الترك كما مر واما على فرض اختياره الاسلام ففي الوقت يمكنه الامتثال كما مر واما في الخارج
بالنسبة الى العبادات الفائتة في حال الكفر فالقاعدة تقتضي صدق الفوت وان كانت مقتضية لوجوب القضاء الا ان الاجماع وحديث الجب يمنع فالثالث
القول بالتفصيل بين الاوامر والنواهي بصحة التكليف في النواهي دون الاوامر مستدلا بان الافعال تفتقر الى القربة ولا يصح مع الكفر والتروك
لا تفتقر لكون النهي عبارة عن الترك ويصح الترك مع الكفر واجاب السيد ره بعدم القول بالفصل وقال بعض الاواخر مع عدم تعقل الفرق بانه لو
اراد بالاتيان والترك الامتثال والانتهاء عن امر الشارع ونهيه فهو بدون الايمان ممتنع كما انه لو اراد ذلك من غير امر الشارع ونهيه فلا كراهة لم
يكن له فرق وفيه ان الفرق صغروي لان المفصل يقول ان العمل في الامر موقوف على الايمان والتصديق بالله ورسوله وهو مع الكفر ممتنع بخلاف
النهي فانه ترك محض لا يحتاج اليهما فهو يجتمع مع الكفر الا ان يقال ان الترك من حيث الامتثال وكونه تركا مطلوبا للشارع لا من حيث القربة ايضا موقوف
على الايمان فتدبر ومع ان الاوامر التوصلية لا يحتاج الى القربة فاللازم التفصيل بين الاوامر ايضا ويتفرع عليه عقاب الكفار في الآخرة بالفروع وعدمه
كما تظهر الثمرة في النذور والتعليقات في مواضع كثيرة الخامسة في ان النزاع في المسألة هل يكون في الامر التوطيني بكون مراد المثبت جواز تعلق الامر
بالمامور به صورة مع كون الداعي ايجاد المقدمات لا نفسه حقيقة لانتفاء شرطه كما يظهر من السيد ره في التمهيد حيث نقل كلام الجويني بن الحسن التوطين
كتكليف ابرهيم ومنعه باعتبار لزوم الاغراء بالجهل او يكون نزاعهم في الامر التنجيزي الحقيقي الابتلائي السائج بكون مراد المثبت جواز طلب الامر وان كان
شرطه منتفيا مع كون الداعي نفسه لا مقدماته من التهيؤ وغيره كما يظهر من ثمراتهم ومن استدلال الاشاعرة ومنع الامامية رضوان الله عليهم تبعا تكليف
ما لا يطاق او يكون النزاع في الامر التعليقي مع علم الامر باتحاد حال المكلفين والمكلف في انتفاء الشرط منه كما يظهر من علم الهدى حيث نقل كلام الجويني
ومنعه باعتبار لزوم اللغوية او يكون النزاع على ترك المامور به بحسب الاعتقاد موضوعا او ترا(?) ما في زمان الاختيار وهو زمان الجهل قبل العلم بانتفاء الشرط
في الحكم التكليفي اعني العقاب وعدمه او يكون في الحكم الوضعي اعني وجوب القضاء وعدمه وكذا فساد التيمم للواجد للماء مع علم بقائه بعد زمان
يمكن ايجاد الطهارة كما هو الظاهر من ثمراتهم وكل واحد منها لا يخلو من المناقشة اما الاول فلكونه منافيا لاتفاق الامامية على جواز التوطين الا السيد ره
في العيب(?) مع اتفاقهم على عدم جواز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط ولكونه منافيا للثمرات لان على فرض كون النزاع في التوطين فلا ريب ان بعد كشف
انتفاء الشرط بحصول العلم بعدم كونه مكلفا بنفس الصلوة وايجاد الطهارة وهو مناف للقول بلزوم القضاء على فرض جوازه وعدمه على عدمه وكذا
فساد التيمم وعدمه ولكونه منافيا لمنع الامامية بكونه تكليفا بما لا يطاق هنا لامكان الاتيان بالمقدمات وايضا لو كان كذلك لما صح العنوانين كما عن
بعض ولا يناسب عنوان امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه لوجود شرط التوطين من القدرة وغيرها ولا يناسب استدلالاتهم ايضا لانهم يستدلون هنا
بعدم القدرة دفع(?) التوطين بالاغراء بالجهل واما الثاني فلكونه منافيا لتجويز الاشاعرة على الاطلاق لانهم لم يجوزوا التكليف المحال وهذا بعض
امثلته وهو فيما كان ايجاد الشرط غير مقدور كعدم القدرة وعدم عروض الحيض بعد انقضاء وقت وكعتق من افطر لو مات او في نهار رمضان
وان جعل الكلام في القسم الخاص صار اعني ما كان الانتفاء بانتفاء الارادة فلا يكون مناسبا لمنع الامامية بكونه تكليفا بالمحال لكون الارادة
عندهم اختيارية مع انه ينافي ثمراتهم لعدم كون الانتفاء فيها بانتفاء الارادة مع انه لا يناسب اطلاق استدلال الثاني للاشاعرة من انه لو لم يكن جائزا
لما حصل العلم بالتكليف واما الثالث فلكون الخلاف في مسألة التعليق منافيا لاتفاق الامامية هنا على عدم الجواز ولكونه منافيا لمنع الامامية بانه
تكليف محال لان بعد العلم بانتفاء الشرط ينكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فلا يناسب قول الامامية انه تكليف محال ولكونه منافيا
للثمرات لان بعد العلم بالانتفاء يكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فكيف يكون ثمرته لزوم القضاء وعدمه لعدم الاحتياج الى العنوانين اعني
مسألة التعليق وامر الآمر لكون هذا فرد من مسألة التعليق لانه اعم من الانتفاء في حق الكل ومن الوجدان في حق الكل وعنوان الاعم يغني عن
الاخص مع انه فرض من الامر انما هو مع جهل المامور وهو مناف لفرض التعليق لكونه مع علم المامور مع الثاني في الاستدلال في امر الامر بطلان
تكليف ما لا يطاق وفي مسألة التعليق باللغوية ومع ما ذكر كيف يصح جعل النزاع فيه في الامر التعليقي واما الرابع فلانه مناف لاتفاق الامامية على
على عدم الجواز للمحالية المستلزمة لعدم التكليف وعدم العقاب لان ترك الامر المعتقد به يوجب العقاب ولو مرّاتا(?) وكيف يكون محالا وكذا لا يكون
مناسبا للثمرات لانها في جهة الحكم الوضعي المترتب على الواقع لا المعتقد بجعل النزاع فيه بكون مراد الاشاعرة ان ترك المامور به بحسب الاعتقاد
في زمان الجهل ترك المامور به الحقيقي بناء على التصويب فيلزم ترتب العقاب في الوضعيات ومراد الامامية انه ترك المعتقد به بناء على التخطئة فلا يترتب
الوضعيات ولا يناسب العنوان مع العلم بانتفاء شرطه لعدم انتفاء شرط المعتقد ولا يناسب ايضا الاستدلال بانه تكليف محال واما الخامس فلكونه
منافيا لمنع الامامية بانه تكليف بالمحال مع ان الحكم الوضعي موقوف على تسليم التكليف لكونه لازمه وكيف كان الحق انه ثلثة مسائل احدها
امر الآمر وثانيها التوطين وثالثها التعليق والظاهر من العنوان والاستدلال والثمرات في الاول كونه في الابتلائي السائج والجويني لما كان من الاشاعرة
فلا يبعد تجويزهم اياها ونحن نتكلم في تحقيق الحق في الثلثة المقدمة الثانية في الثمرات المترتبة على امر الآمر مع علمه بالانتفاء منها التيمم الواجد للماء
مع عدم بقائه بعد زمان يمكن ايجاد الطهارة فعلى فرض الجواز يكون تيممه فاسدا لكون الامر بالطهارة مستلزما لرفع الاباحة السابقة الحاصلة

اصل لم يكن صح

من التيمم الا لزم تحصيل الحاصل وعلى فرض عدم الجواز يكون تيممه صحيحا لان رفع الاباحة انما يحصل بوجود الامر بطهارة اخرى فاذا لم يكن فاسدا ولا استصحاب للصحة السابقة قبل وجود الماء وفيما ذكر نظر اما الاول فلان تحصيل الحاصل انما يلزم لو كان الاثر الحاصل من الوضوء هو الاثر الحاصل من التيمم وليس كذلك لان اثر التيمم هو محض الاباحة واثر الوضوء هو رفع الحدث ولذا ان المتيمم من الحدث الاكبر لو صار محدثا بالحدث الاصغر ثم وجد الماء يجب عليه الغسل دون الوضوء وعلى فرض تسليم الاتحاد في الاثر لا نسلم ان يرتفع الاباحة بمحض الامر بالجواز كون رفع الاباحة موقوفا على حصول الوضوء او الغسل بتمامه بان يرتفع بعد الفراغ الاباحة وحصلت الاباحة الجديدة ولا يكون مجرد الامر كافيا في الرفع الاباحة ولا يلزم منه تحصيل الحاصل واما الثاني فلان الاباحة انما يلزم بقاؤها لو كان سبب ارتفاعها منحصرا بالامر وليس كذلك الجواز ان يكون بمحض وجدان الماء من النواقض ايضا نعم للتمسك باستصحاب الصحة وجواز الدخول في الصلاة قبل وجود الماء لاثبات بقاء الصحة بعده امر حسن لا بقاء الاستصحاب غير جائز للقطع بارتفاع الجواز والصحة حين وجدان الماء للاتفاق على المنع من الدخول في الصلاة حين وجود الماء وعلى فرض تسليم الجريان يكون معارضا باستصحاب المنع وهو اقوى لما مر وعندي انا نقول ان كان المراد بالمنع هو الواقعي فممنوع وان كان المراد هو المنع الظاهري باعتبار عدم العلم بعدم بقاء الماء فهو مسلم لكن كونه موجبا لرفع الصحة السابقة الواقعية الحاصلة من التيمم اول الكلام وعلى هذا يكون استصحاب المنع اقوى ممنوع اما اولا فلعدم جريانه لكونه مسندا الى اصل حدوث المنع في الواقع لاحتمال كونه ظاهريا باعتبار عدم العلم بالانتفاء وثانيا بان على فرض تسليم الجريان يكون الامر بالعكس لكون استصحاب الصحة استصحابا موضوعيا او سببيا واستصحاب المنع حكميا وتابعيا والاول مقدم كما حقق في محله ومنها لزوم القضاء على كل فاقد للشرائط في اول الوقت ولم يبق على مقدار يمكن ايجاد الفعل من عروض الجنون والاغماء والحيض وامثالها فعلى فرض الجواز يجب عليه القضاء وعلى فرض عدمه لا اما الاول فلوضوح على فرض كون القضاء بالامر الاول وكذا على فرض كونه بالامر الجديد لتحقق الفوت لعدم امكان اتيانها في الوقت واما الثاني فلان القضاء موقوف على تعلق التكليف في زمان الاداء والمفروض عدمه وربما اشكل بعض في هذه الثمرة اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فلان مدركه اما ان يكون هو استصحاب التكليف الخاص فهو مقطوع الارتفاع حين العلم فلا يجري حتى يجب على فرض الجواز وعدمه على العدم او استصحاب التكليف المحمول المردد بين الخصوصية والطبيعة باحتمال كون الخصوصية من باب تعدد المطلوب فهو خارج عن محل الفرض لعدم العلم بانتفاء الشرط في الجواز كون المتعلق هو نفس الطبيعة ولا يكون مشروطا مطلقا او يكون مدركه الاستقراء فهو ممنوع لعدم ثبوت خصوصها في القسم المفروض اعني ما انتفى شرطه ولو كان مدركه تعدد المطلوب بما بالنسبة الى الخصوصية من رفع يقينا وبالنسبة الى الطبيعة يكون الشرط باقيا على كلا المذهبين من الجواز والعدم وكذا لو كان مدركه ان نفي الخاص لا يوجب نفي العام لان العلم في هذا الفصل يكون مرتفعا بعد العلم بالانتفاء واما الطبيعة فشرطها موجود لامكان اتيانها على كلا المذهبين وكذا على فرض كون المدرك ذكر الخصوصية من باب تعدد المطلوب فلكون المطلوب هو الطبيعة وشرطها غير منتفية وكذا لو كان المدرك هو الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ لبقاء شرط الميسور على المذهبين واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فلكون النسبة بين الاداء والقضاء عموما من وجه لافتراق الاداء في العيدين وافتراق الثاني في النوم المستوعب واجتماعهما في فوات اليومية عمدا فلا يكون بينهما ملازمة شرعية ولا عقلية بل هو تابع لصدق الفوت وهو ممنوع ولو فرض الجواز وعلى فرض صدق الفوت انصراف الدليل الى الفائت الغير المعذور ممنوع وفي هذا الاشكال نظر اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فلان من جملة مداركه التعدد المطلوبي ومعه يصح الثمرة للزوم القضاء على فرض العدم فلا اما بالنسبة الى الخصوصية فظاهر واما بالنسبة الى الطبيعة فلكون تعلقها ووجوب اتيانها موقوفا على تعلق الخصوصية مع عدم الاتيان بها ولذا ينتفي التكليف بها بعد ايجاد الخصوصية والمفروض انتفاء تعلق الخصوصية وكذا على فرض كون المدرك ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام لان معناه ان انتفاء الخاص المتعلق لا يوجب انتفاء العام فتعلق التكليف العام موقوف على تعلق التكليف الخاص ومثله الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فمسلم كونه تابعا لصدق الفوت لكن كون صدق الفوت موقوفا على التعلق في زمان الاداء ومنع انصراف الدليل فاسد اما الاول فلا حق من كون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة تعلق ام لا واما الثاني فلكون الدليل عاما استغراقيا ومنها لزوم الكفارة على من تعمد في الافطار في نهار رمضان مع كونه ممن انتفى شرطه في الواقع كتحقق الحيض بعد الافطار والجنون وامثالهما فعلى فرض الجواز يتعلق به الكفارة وعلى العدم لا وفيه نظر لان لزوم الكفارة ان كان متفرعا على مخالفة الحكم الاعتقادي كما هو الظاهر فيجب الكفارة على المذهبين ولو كان متفرعا على مخالفة الامر الواقعي فانصراف الدليل الى هذا الواقع على فرض الجواز ممنوع نعم لو كان عموما استغراقيا بحيث يشمل المقام فهو كذلك ومنها ترتب العقاب على الكفارة ايضا على مذهب الاشاعرة القائلين بكون الارادة اضطرارية لكونه من شرائط الوجوب فلو كانوا قائلين بالجواز يلزمهم القول بترتب العقاب لو كانوا قائلين بالعدم يلزمهم القول بالعدم ومنها من اعتقد الاستطاعة للحج وترك ثم انكشف قبل وصول زمان الحج عدم الاستطاعة اما بالمرض وبصرف المال اليه او امثالهما فعلى القول بالجواز يكون الحج عليه واجبا ويجب اتيانه في السنة الثانية وعلى فرض العدم ينكشف عدم تعلق الوجوب عليه ايضا انه موقوف على عموم في الدليل الدال على وجوب الحج في السنة الثانية لكل من تعلق به الحج وهو ممنوع ومنها صورة الشك والوهم والظن الغير المعتبر في اصل حدوث الشرط فعلى مذهب المجوز التكليف ثابت حتى يرد الدليل على العدم ويتعلق التكليف واما على مذهب المانع فلا لاصالة البراءة واستصحاب العدم كما سيجيء في المقدمة الثالثة في الاصل والاصل هو الجواز لكون النزاع في الجواز العقلي وقد عرفت مرة ان الاصل فيما دار بين الامكان والامتناع هو الاول المقدمة الرابعة في تحقيق الحق في مسألة الامر مع علم الامر الحقيقي وقد علمنا في السابق ان التكلم فيه في جميع الاحتمالات معقولا وان النزاع في الامر الحقيقي يكون المراد ايجاد المامور به بصورته ومع علمه بانتفاء شرطه ان كان المراد بالشرط المنفي الشرط الوجودي

المقدور كالارادة والايمان والطهارة حال انتفائها فالحق مع المجوزين لان الامر بايجاد المامور به امر بايجاده كانه واجد الشروط فيجب تحصيل عدم الارادة فيها وعدم الايمان به وعدم الطهارة بها ويلزم من عدم جواز ابطال الشرايع كما ان مع انتفائها لو لم يجز حال انتفائها فلم يجز حال الوجود ايضا لكونه تحصيلا للحاصل فيلزم الامر بالمشروط لا الشرط وهو خلف وان كان المراد بالشرط المنفي الشرط الوجودي لغير المقدور ومع كون المطلوب المشروط مع الشرط فالحق مع المنكرين لبطلان تكليف ما لا يطاق وبدونه الشرط فالحق جوازه عقلا لكنه باطل اصلا لان الامر قد يتعلق بايجاد المامور به كانه واجد شرايطه وعدم القدرة على ايجاد الشرط يلزم انتفاء المشروط المقيد به اما المشروط من حيث هو لم يثبت والاصل عدمه حتى يرد الدليل وان كان المراد بالشرط الشرط الوجوبي كما هو المحتمل من اول الكلام سواء كان مقدورا او لا فالحق مع المنكرين والا لزم الخلف لان معنى شرط الوجوب ما ينتفي بانتفائه الوجوب لم يجب تحصيل شرطه الا لم يكن شرطا وجوبيا وهو خلف وان كان المراد بالشرط الشرط الوجودي والوجوبي معا كالتمكن فهو يرجع بالاخرة الى الشرط الوجوبي وقد عرفت حاله ومما ذكرنا ظهر كون الحق مع المنكرين لو كان النزاع على الترك الاختياري ومثال الجهل لانه لو كان النزاع من جهة الامر الظاهري من باب وجوب العمل بالاعتقاد بحكم العقل فيرجع الى مسئلة التوطين ولو كان من جهة الامر الواقعي من جهة ترتيب الثواب والعقاب او من جهة الحكم الوضعي فنظرا الى ... اما الثواب فلعدم تحققه حتى يترتب عليه اما العقاب فلعدم تكليف ما لا يطاق لعدم القدرة به واما الحكم الوضعي كفساد التيمم لو اجد الماء وعدمه فلان الحكم الوضعي ان كان مترتبا على العمل بالمعتقد والتوطين فهو موقوف على حسن الواقع وتعلق التكليف به والمفروض استلزام انتفاء شرط الوجوب انتفاء الوجوب بها احتج المجوزون في امر الامر بوجوه الاول انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل كتكليف ابراهيم ع بذبح ولده اما كونه مامورا بالذبح فيدل عليه قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم وكذا اني ارى في المنام اني اذبحك وكذا شهرة اسمعيل بذبيح الله واما عدم الوقوع فلظهور الاجماع ولقوله تعالى وفديناه الخ واذا ثبت الوقوع ثبت جوازه والجواب عنه انه عام والعام لا يدل على الخاص اما الكبرى فواضح واما الصغرى فلجواز رؤيته في المنام ذبحه ولده فاعتقد انه سيؤمر به فاشتغل بالمقدمات والتهيؤ كما يناسبه قوله اني ارى في المنام الخ وقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقوله وفديناه الخ بعضا اعتقد من وعد الامر بالذبح ولا ينافي قوله قد صدقت الرؤيا لانه امتثل ما رايت في المنام باتيان المقدمات والتهيؤ ولجواز كونه مامورا بالمقدمات كما يناسبه قوله قد صدقت الرؤيا وقول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقول ابرهيم اني ارى الخ فاعتقد بانه سيؤمر لان الامر بالمقدمات صدور الامر بذي المقدمة غالبا ولا ينافي قوله وفديناه بذبح يعني فديناه بالذبح المعتقد الخ ولجواز كونه من باب التوطين بارادة الذبح صورة مع كون الداعي التوطين ولا ينافي قوله وفديناه يعني الذبح الصوري وكذا قوله قد صدقت الرؤيا لان معناه امتثل بالداعي الواقعي وكذا قوله يا ابت افعل الخ لان اسمعيل باشتغاله بالمقدمات اعتقاد انه سيؤمر بالذبح ولجواز كونه مامورا بالذبح باطلاق الكلام ثم نسخ ولجواز كونه من باب الامر الحقيقي ووقع الذبح وكلما وقع التئم ولجواز كونه من باب الامر بكونه مامورا بالذبح حقيقة ولم يقدر على ايقاعه لكن الاخير باطل لان المقصود من الامر بالذبح حقيقة ان كان هو الثواب فالمفروض عدمه وتوصيل عدم امكانه فكيف يترتب الثواب وان كان هو العقاب فتكليف بما لا يطاق مع منافاته لقوله قد صدقت الرؤيا ولقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع لظهوره في عدم الامر ولقوله اني ارى في المنام الخ وكذا الخامس اعني القول بوقوعه كلما وقع التئم باطل لان الامر بالذبح يكفي في ايجاده المسمى والثاني يحتاج الى الدليل ولم يكن سيما مع كون فري الاوداج ثانيا اذيه للمسلم لا يصدر سيما من النبي مع ظهور الاتفاق على عدم وقوع الذبح اصلا والاصل ايضا عدم الامر به وكذا احتمال الرابع اعني النسخ لانه نسخ قبل حضور زمان العمل وهو قبيح من الله العالم والاصل عدم الامر وعدم النسخ وينافي قوله قد صدقت الرؤيا وتؤمر واني ارى الخ فالثلاثة احتمالات والظاهر منها هو الاول لانه لم يثبت ورود الامر بالذبح بعد المنام والا كان الاظهر التوطين الثاني انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عاصيا لان كلما انتفى التكليف فهو من انتفاء شرطه الظاهر الارادة واذا لم يكن جائزا لم يكن مكلفا فلم يحصل المخالفة حتى يكون عاصيا والجواب ان المراد بالشرط ان كان هو الشرط الوجودي المقدور كالارادة فالاستدلال مبين لكن لم يكن كذلك بل الكلام في الشرط الوجوبي والوجودي والوجوبي معا كالتمكن لانه غير قادر على ايجاده شرطا للوجود وبدونه الوجوب في الامر لم يكن صحيحا فشرط للوجوب ايضا وان كان المراد هو الشرط الوجوبي فالملازمة ممنوعة لجواز تحقق العصيان بعدم ايجاد المامور به بعدم ايجاده شرطه الوجودي كالايمان والطهارة مع تمكنه منه وان قيل بكون الارادة من الشرايط الوجوبية لكونها اضطرارية فلو لم يتحقق الامر مع العلم بانتفاء الارادة يلزم ما ذكرنا قلت كون الارادة اضطرارية ممنوعة بالحس والعيان وح يكون من شرايط الوجودية ومن عكس تدبل عدمها بالوجوب يتحقق العصيان الثالث انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عالما بالتكليف لان العلم ببقائه بعد زمان الفعل اما ان يكون قبل الفعل او حين الفعل او بعده والاول باطل بالنسخ الخ المنصوص النبي والثاني كذلك لان العلم بالبقاء في كل جزء موقوف على دخوله فيه وكلما دخل جزء منه لا يمكن الاتيان لكون تاجزاء الزمان غير قارة الذات واما الثالث لان العلم بعد الفعل لم يكن محدثا لانقضائه واذا لم يكن عالما لم يكن مكلفا بالاصل وهو من ظاهر البطلان والجواب ان كان المراد بالعلم العلم العقلي فالملازمة ممنوعة لجواز حصول العلم باخبار المعصوم او بالشواهد العادية لان الحي الموجود الصحيح اول الزوال يقطع عادة ببقائه الى ايجاد الصلوة وثانيا يمنع بطلان التكليف مع انتفاء العلم لجواز كونه مكلفا بالعلم الشرعي اعني الظن لكونه هنا حجة قطعا بالاجماع وكذا باستصحاب الشرط فيما كان وجوديا كبقاء الطهارة وعدم عروض الحيض وبقاء الحيوة وامثالها وان كان المراد بالعلم هو الاعم فالملازمة ممنوعة لتحقق العلم الشرعي كما مر ايضا فالاولى لا فرق بين الامر والنهي في الجواز والعدم لاشتراك العلة وكذا الالزامي وغيره التاسيسي فان مقتضى القاعدة على مذهب المجوز ثبوت التكليف الا فيما قام الدليل على نفيه واما على مذهبنا فمقتضى القاعدة العدم الا فيما قام الدليل على اثباته وهو امور تقتضي الى المكلف اما ان يكون عالما ببقاء الشرط او بحقيقته تقدم ما

القضا

الفعل سواء كان الشرط شرعيا كعدم الحيض او عقليا كبقاء الحيوة والقدرة او يكون مفقودا مع الشك بالمعنى الاعم في حدوثه بعد زمان الفعل كالمرئية
في زمان حيضها في ليل رمضان مع كونها شاكا في بقائه الى طلوع الفجر اما الاول ففي صورة الظن بالبقاء يجب الاقدام ومثله الوهم الاول استصحاب
بقاء الشرط لا يقال انه مجرد فرض لعدم كون زمان الجريان ظرفا للشك للقطع ببقائه فلا يكون معتبرا لانا نقول قد ثبتنا في مقام حجيته كغيره الاشتراك
الادلة ومعارضته بمثل الاستصحاب باصالة البراءة او باستصحاب عدم التكليف فاسدة لتقديمه عليهما اما بالنسبة الى الاول فواضح واما بالنسبة الى
الثاني فلكونه مزيلا للثاني انه لو لم يجب في هذا القسم فلم يجب في صورة الشك والوهم بالبقاء وصورة الظن او الشك او الوهم في الحدوث بالاولوية
الاجماع المركب صورة العلم نادرة ويلزم منه الخروج عن الدين الثالث بناء ارباب العقول على الاقدام بمجرد الظن بالاقدام الرابع الاجماع على حجية
هذا الظن الخامس ان مولانا بمولى الصلوة مقتضاه وجوبه مطلقا خرج منه صورة العلم او الظن المعتبر بالعدم بقي غيره منه صورة الظن بالبقاء فيجب من تلك
المقدمة وكذا يجب الاقدام في صورة الشك والوهم لو لم يكن الظن المقابل من الظنون المعتبرة بالاول والثالث والرابع والخامس واما الثاني فاعني صورة
الشك بالمعنى الاعم من تساوي الطرفين والراجح والمرجوح في اصل الحدوث فالحق عدم ثبوت التكليف ان كان التكليف تعبديا وذلك لاصالة البراءة و
استصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم حدوث الشرط ولم يكن شيء دافعا له من الاجماع ولا الخروج عن الدين ولا الاطلاقات ولا بناء العقلاء لا يقال الاطلاقات
شاملة كما ذكرت سابقا وهو اقوى من الاصول لانا نقول التعارض لا يكون بين الاطلاق والاصول حتى يكون مقدما لان الظن بالحدوث والشك فيه لم
يكن فردا للاطلاق بل هو ظن بفرد الاطلاق وهو ظن بالموضوع الصرف ولم يكن معتبرا فيكون الاصل سليما عن المعارض بخلاف السابق لما كان هذا الظن
موافقا للقواعد يكون معتبرا فيه لا يقال بناء العقلاء على الاقدام في هذا القسم في الشروط العقلية كما لو قال المولى لعبده اشتر اللحم مع كون العبد شاكا
في قدرته فلا يتهاون شانهم على الاقدام حتى يحصل العلم بالعدم لانا نقول بناء العقلاء انما هو على استعلام القدرة لا على الاتيان لكون القدرة من الامور
الوجدانية يمكن الفحص عن تحققها وعدمها فبناء العقلاء انما هو على الفحص لا على الاتيان في صورة الشك ثم على ما ذكرنا من عدم الوجوب في هذا القسم بالاصول
هل يشترط في التمسك بها في نحو الشروط والتكاليف الفحص ام لا كالطهر مثلا ترك الحائض في ليل رمضان مع ظنه بارتفاعه قبل الطلوع بعد الغسل مع كون الماء للغسل
الذي يمكن التطهير موجودا عنده او فعل في صلوته الفحص في ذلك للاصل انتهى الثاني في مسئلة التوطين وقد عرفت حاله في السابق انه من باب استعمال
الامر في المامور به صورة مع كون الداعي مفقودا فانه والحق جوازه عقلا لعدم اباء العقل عنه ومنع القول بكونه اغراء بالجهل مدفوع بانه موصل الى المطلوب
فلا ضير وواقع بين العقلاء كثيرا وكذا لفظا المراد من كون الامر موضوعا للجامع بين ما كان حقيقة الامر فرضه نادر وقد مر في المقدمة ما توضيحه انتهى الثالث في التعليق
وقد عرفت في السابق مورد النزاع وهو فيما كان الامر والمامور عالمين بانتفاء الشرط لما مع اجتماع العلوم الاربعة والحق فيه ان مع علم المامور بعلم الامر
بانتفاء الشرط عنده المامور بعد الامر لعدم الفائدة حتى التوطين لا مرية مع حصول المامور به في صورة لو وجد لا تكون الفائدة علم المكلف بكونه مشروطا او
مظهرة ثمرة في المدعوا للتعليقيا وفي كلام العرف كثير ولكنه نادر والحاصل ان النزاع صغروي ان وجد الفائدة فلا باس والفرق بين الامر والتعليق
بعد اشتراكهما في الشرط الوجودي ان الاول يجوز ويختص بصورة فقدان الشرط مع جهل المامور بفقدانه والثاني معلق على الشرط الوجودي سواء كانت
الحالة حالة الوجدان في حق الكل او الفقدان مع علم المامور بوجدانه او فقدانه والفرق بين الامر والتوطين ان المامور به في الاول مراد صورة
وواقعا وفي الثاني مراد صورة لا واقعا والفرق بين التعليق والتوطين ان الاول فيما كان المامور عالما بانتفاء الشرط لو وجد به والثاني فيما كان
المامور جاهلا بانتفائه اصل في النهي ويجيء فيه ما مر في الامر بجميع مطالبه نتم توضيحه في الجملة برسم امور الاول ان المادة اعني النهي وما يشتق منه و
النهي وما قام مقامها حقيقة في القول ومجاز في غيره لا الاشتراك بينه وبين الفعل للتبادر وصحة السلب عن غيره ولا بينه وبين الادلة العقلية
الحاكمة بقبح فعله وتحريمه لانه ليس فيه لفظ بل ادراك وحاكم بالقبح الا ان ينزل الادراك والحكم مقام لفظ النهي الصادر من الرسول الظاهري لا نهيه
وبين الشان والطريق والصفة لما مر من التبادر وغيره ويشترط في صدق النهي حقيقة في المادة والصيغة كون الناهي مستعليا سواء كان عاليا
ام لا لما مر في الامر ويشترط فيه ايضا ارادة الطلب مع عدم الرضا بالفعل لما مر في الامر من التبادر وصحة السلب عن الكراهة وما ضاهاها والمذمة لعالم
اذا صدر من العالي مجردا عن التحريم والايات منها قوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ولو ردوا لعادوا لما نهوا واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه وما نهيكم عنه فانتهوا فلما عتوا عما نهوا قلنا لهم كونوا قردة خاسئين حيث دلت على مذمة من خالف النهي وهو مطلق ما صدق
عليه النهي لا يقال النهي الصادر يحتمل ان يكون صيغة النهي لا مادته لانا نقول النظر في المقام مادة النهي ولو سلم كون المراد صيغة النهي في المقام فيتم في المادة
بعدم القول بالفصل نعم يرد عليها انها تدل على ارادة التحريم من النواهي في الموارد ولعلها كانت لقرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على التحريم مما لنواهي في الموارد
ولعلها كانت بالقرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على التحريم من باب الوضع وجوابه انه خلاف الظاهر من سياق الايات مع ان الاصل عدم القرينة والعلها بانه
الذم المستفاد على ترك الاولى او الفعل المرجوح والوعيد عليهما في بعض المقامات في نهاية الفساد لعدم الاستحقاق لفرض تجويز الترك فكيف يجتمع مع
الذم او الوعيد لانه ظلم قطعا ومثل مادة النهي كلما صدق عليه النهي كصيغة لا تفعل وما ضاهاها لصحة اطلاق النهي والحمل عليه بانه نهي ولعدم صحة
سلب النهي عنه ويشترط فيها كون المتكلم مستعليا مع ارادة التحريم فلو اراد غيره من الكراهة والتحقير والدعاء والالتماس والارشاد والياس والتهديد والتوبيخ
فمجاز وقيل بالاشتراك بين الحرمة والكراهة لفظا وقيل الحرمة معنى وقيل بالاشتراك بين التحريم والتوبيخ والتهديد وقيل بالتوقف كما عن بعض وضعف
الكل ظاهر لما مر من الامارات واورد على الاستدلال بالايات بان الاستدلال بها على دلالة لا تفعل والنهي على التحريم مستلزم للدور لان اثبات دلالة
لا تفعل على التحريم هاهنا موقوف على كونه نهيا وصدق النهي عليه بكونه نهيا موقوف على ارادة التحريم من لا تفعل وهو موقوف على دلالة الاية على ارادة التحريم

قبيح عقلا ولغو

منه لا تفعل وهو مدفوع مع ان الكلام ليس فيما علم ارادة الحرمة بل في الجزم موردة بان لا تفعل مجرد اظاهر في التحريم وهو كاف لصحة ولا يتوقف على اثبات ارادة الحرمة
من لا تفعل وان الايات حتى وعلى ارادة الحرمة من النواهي وح فايل لان تكون من باب التاكيد على الصرف والتبيين والتفهيم والعام لا تدل على الخاص
فلا يثبت بها وضع النواهي للتحريم لعدم دلالته والقول بانه الاستدلال بالاية وما نهيكم فانتهوا موقوف على كون الامر للوجوب مدفوع بانه ثبت كونه للوجوب
في مبحثه مع ان الوجوب ثابت هنا ايضا فان الاية وما قيل يحتمل ان يكون المراد منه انه يجب الاذعان على مقتضى ما نهيتم الامتثال على طريق مدلولها
ان حرمة فحرمة وان كراهة فكراهة ومع ذلك لا يدل على حكم مناهي الرسول مردود بانه خلاف الظاهر من قوله تعالى فانتهوا بحتم الانتهاء فيما نهوا عنه سواء | لان الظاهر
كان بترك المنهي عنه او الكف عنه والقول بخلو نواهي الرسول عن الدليل مدفوع اولا بانه يتم بعد القول بالفصل وثانيا بانه يثبت فيما من الايات كون المخالف
للنهي مذموما سواء كان النهي صادرا من الله او بواسطة الرسول نعم يرد على الاستدلال بالاية قلنا على الخ انها تدل على كون المخالف من حيث الاستكبار
فلا تكون دليلا واستدل ايضا بعدم الفرق بين الامر والنهي الا في المتعلق وكان الامر لزادة وصيغته في الطلب الجازم فكذا النهي وبان فاعل النهي عاص
كل عاص مستحق للعقاب ففاعل النهي مستحق العقاب وفي الاول انه اول الكلام وقياس ثانيا بانه يتم على القول بكون الامر للوجوب في الثاني في قوله على
النهي عاص لا نسلم الا اذا ثبت كونه للحرمة وهي اول الكلام ويعرف بعض مباحثه مما مر في الامر ومنها ان الخبر المستعمل في طلب الترك كالنهي لما مر في الامر
ومنها قول صاحب المعالم يكون استعمال النهي في الكراهة شايعا في اخبارنا على نحو ما قررناه في الامر وجوابه على ما قررناه هناك وثمرته ظاهرة وبطهر ما
مر في الامر ومنها النهي الوارد عقيب الامر والوجوب ظنا او شكا وانه على هذا مفاده رفع الوجوب كما مر تحقيقه مع الخلاف فيه وجوابه من الخالف يعلم وعصمته مما
الامر والنهي على ما مر في الامر بالامر في يعلم خالفه ومنها النهي المعلق على الشرط والصفة هل يفيد التكرار او لا والتفصيل ويعلم ما مر في الامر المعلق
على احدهما الثاني اختلفوا في المطلوب من النهي هل هو الترك اي الكف ظاهر العظم المعاصرا لتقويتهما بل عن بعض المحققين لا يبعد دعوى الاجماع
المركب على ان متعلق النهي اما العدم على راي من قال ان العدم غير مقدور ولكن نسب الى الشهيد انه قال المطلوب بالنهي انما هو فعل ضد المنهي عنه فانه | كما هو المنسوب الى
قال لا تحرك معناه اسكن لا التكليف بعدم الحركة لان العدم غير مقدور ونسبه بعضهم الى الجمهور والنزاع على ما يظهر من سنده لا انهم في حكم العقل لا في
الوضع اللغوي لان اثباته لا يحتاج الى التكليف بما لا يطاق وكيف كان ان كان النزاع في الوضع لغة او عرفا فالحق ان لا ترن عرفا يتبادر منه طلب ترك
ايجاد الزنا وكذا غيره ولعدم صحة التسلب فمعنى سلب اشكل من لا تحرك وكذا الكف لعدم التبادر وصحة سلب الاول منه وكذا لغة لان لا تزن نهي مركب
من لا والمدخول ومعناها طلب ترك ايجاد الزنا واللازم حمله على معناه حتى يثبت الصارف ولم يثبت لفساد ما تخيله الخصم كما سيوضح واستدل المانع
بان الترك عدم محض فهو غير مقدور ولان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم فيجب صرفه الى المقدور وهو الفعل وليس الا الكف لما مر من الاجماع
المركب وبان العدم وان امكن استناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن استناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل فوجب صرفه الخ وبان الامتثال
بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة الكف فان من لم يات بالمنهي عنه مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون
مثابا واجاب بعض عن الاول بان متعلق القدرة هو العدم المطلق لا العدم المضاف كعدم الزنا فلا انه متعلق بالمقدورة اعني استمراره وعدم ايجاده و
توجيه ان المكلف قادر على تبديل عدم الزنا بالزنا وابقائه على العدم فكان متعلقا متعلق التكليف بعدم ايجاده وعن الثاني بان العدم الاصلي
يجعل متعلق القدرة كما تحقق بل بتبديله بالفعل والاعتبار عليه واما عن الثالث فقال بعض بانا نمنع فان عدم ملاحظة الكف لو حدث باسباب ترجع الى
المكلف فمنشاه من غاية التنزيه موقوف على مراتب الانتهاء والامتثال وهو ظاهر كيف ولو توقف الامتثال على الكف فيلزم ما وقع عن الانبياء ما دعا على
الامتثال وكلاهما باطل قطعا لانهم اجل من ان يكون منهم شوق وميل الى زيادة الفعل المنهي عنه حتى يصدق عليهم لكون بل كما لهم ان لا يتحقق ذلك
منهم ابدا وبالجملة ليس مدار الثواب على الكف بل على قصد الامتثال سواء كان تركا من عدم ميل النفس او غيره او بالكف ولا يختلف ذلك في الكف
والترك لا فرق ان ترك او كف مقترنا بقصد الامتثال فامتثال ومثاب ان لم يقصد اصلا بل لم يلتفت اليه مدة عمره بل حصل الترك اتفاقا وكذا الامر
لو حصل الفعل المامور به اتفاقا من غير التفات المكلف الى قصد فعله فقصد الامتثال وترتب الثواب عليه مشكل وللقول الثالث ما مر من ان
الترك غير مقدور فلا بد ان يكون ضده وهو فعل ضد المنهي عنه كما مر وجوابه ما مر من منع كون الترك غير مقدور وعلى فرض التسليم الفعل لا ينحصر
بفعل ضد المنهي عنه بل الكف ايضا فعل تذنيب ان الاركان الترك على القول به هل من قسم الافعال او لا الظاهرها العدم لما مر من ان المطلق
من النهي الترك وهو مقدور بواسطة الابقاء وهو سبب فالفعل اعني السبب على مطلوب بالاصالة والمطلوب بالاصالة اعني الترك ليس فعله
ومنه يبان ما للقول الاخر من ان الابقاء فعل مع جوابه بانه سبب المطلوب هو المسبب على الترك وفرع عليه ترك التجارة في الحدث لظاهر من الفم حتى زالت
بنفسها ومثلها بقاء التخلل المتخلفة بين اسنانه لو حصر في التخليل قال بعض وفي الكل نظر فان النهي عن شيء منهما لم يثبت وما لو القاه في نار فمكنه
الخلوص لم يفعل حتى هلك وبتفرع عليه القود لو صار سببا الشي فانه هل يسند اليها فيترتب عليه الحكم او لا ومنها الافطار هل بشيء بتركه في
فمه ومنها الرضاع اذا حصل بترك المرضعة الولد حتى يشرب والقتل اذا بقي في المسبعة او نحوها بعد الفا فيها واصرام النار في ملكه بقدر حاجة
مع تركها بحالها او عدم اطفائها اذا اضرمها الجار ونحوها وعد منها ما لو علق الظهار على فعل ليس الله تعالى فيه رضى فتركت صوما او صلاة وفيه
نظر فان تعلق الحكم بالفعل لا ينصرف الى مثله الامر الثالث ان النهي يدل على طلب ترك ايجاد فعل المتعلق بطبيعته كان او فرد من غير تقييد بزمان او مكان
او بحال او وصف وغيرها من العلم او الوجود للتبادر ومصداق المخالفة وترتب الذم لو خالفه وبلزمه عقلا في الطبيعة الدوام والتكرار اعني عدم ايجاد المنهي
عنه في الوجود لانه لو اوجدها في زمان او مكان وهكذا فلم يترك الطبيعة المتعلقة وكذا لفظا كالنكرة المنفية التبادر والذم في المخالفة ولو بالايجاد مرة

الفقه

والنهي ينتفي الاستفهام عن الدوام وعدمه في النهي المطلق كلا تؤذ ولا تشرب الخمر ويقبح الاستفسار بالنزاع في الجملة فيفهم التناقض بين قوله لا تفعل اضرب
ولا تفعل بعد ميم مع انه لولاه لم يتناقض لامكان الامتثال لا الانتهاء بهما واستدل ايضاً بالاحتياط وبانه لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا وامثاله والرد بان النهي
منشاء للمفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات وبدليل الحكمة وفي الكل نظر اما الاول فلكون الزايد على المرة حيث شك مدفوعاً
باصالة البراءة ولا يكون موضعاً للاحتياط اللازم واما الثاني فلثبوت الدوام فيما مثل به بالاجماع والضرورة واما الثالث فلان النهي يدل على المفسدة
في المنهي عنه تابعاً للنهي واما في الجملة والاسند لا لعبرة وفيها المستصحب غير ثابت حتى يستصحب بل اصالة البراءة تسعفه واما الرابع فلاحتمال ان يراد تركه
في الجملة وتخيير المكلف في التعيين فلا مفسدة مع ان شيئاً منها لا يثبت اللغة ونسب الى السيد المرتضى ره الاشتراك بين المرة والتكرار ولعل الاصل وغيره مما
مر مثلهما مع جواز ان ينسب اليه العهد بمرة وبعض الاواخر في عدم الدلالة على التكرار ان الامر والنهي حيث كان في الدلالة على الحقيقة في الماهية لا بشرط ولا
المنتشرة على المادة الا الطلب الاصلي عدم شيء اخر ولا اشعار لهما كصلوة الحايض في الطيبة المجاز والاشتراك خلاف الاصل وصحة التقييد بهما من
غير تقص ولا تكرار ولانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك كثيراً والجواب عن الاول ان الطبيعة مسلمة لكن في طرف النفي يستلزم التكرار كما عقلا
بل لفظاً للتبادر وسليمه مطلقاً كالنكرة المنفية وعن الثاني بان الاستعمال اعم وعدم ثبوت كونه في النهي مستعملاً للدوام مع ان الاصل هو الاشتراك المعنوي
وهو الطبيعة الا ان في معرض النفي يلزمها التكرار كما مر وعن الثالث بان الدلالة تنفك عن الوضع بالقرينة كالمجازات ولولا القرينة لما انفك ومنه
ان منشأ القول بالمرة وعدم ذكره في الامر يظهر انقسام المرة والتكرار الامر الرابع في ان النهي هل يدل على الفور او لا اما على فرض دلالته على التكرار فيستلزم الفور
والا لما تركت الطبيعة المطلقة كما مر واما على القول بالمرة منهم الشيخ فينسب اليه القول بالفور وقال غيره المنيه والمعالم من نفى التكرار نفى الفور وغيره ان على
فرض تسليم الدلالة على المرة لا يستلزم الفورية لا التراخي لجواز ايجاد المرة منه اولها او وسطها او اخرها في الدهر وعدمه بين الكراهة والحرمة سواء قيل بالاشتراك
او الانفراد وقيل لو دار الامر في النهي بين الحرمة من عدم التكرار او الكراهة مع تعيين الاول لاستقلته الثاني مجاز والتقييد معدوم وفيه نظر فان المناط
فيهم العرف الامر الخامس في ان النهي كالامر غالباً ما قد يكون عينياً وقد يكون كفائياً وقد يكون تخييرياً بين الضدين او الاضداد او المتباينين واما الحال في بعض
هنا في بعض صوره فقال بعضهم يعقل ان امتثاله اما ان يكون شيئاً واحداً او ازيد وعلى الثاني على كل منه او على بعض الوجوه وعلى الثاني كالنهي
عن الجميع او عن المجموع او عن احد الافراد او عن التفريق وعن جعل شيء بدل شيء الى غير ذلك والكل جايز فيما وجد فيه شرائط التكليف لعدم مانع عقلي
منه لا نهياً بنوعيه جميع الافعال على جميع الوجوه فان جوازه مبني على بقاء الاكوان او استغناء الباقي عن المؤثر وكلاهما باطل اما الاول فلوفي عليه وانما
على تقدير عدمهما وهو عدم بقاء الاكوان بل كان من باب تجدد الامثال والحركة الجوهرية اعني حركة الماهية في الوجود او كون الباقي محتاجاً الى المؤثر
في بقائه كالسكون الواحد من سكون واحد او متعدد على الثاني هل يحتاج الى المؤثر اعني الساكن في البقاء او لا وعلى الفعل مع احتياجه في البقاء الى
المؤثر فلا يجوز لاستلزام النهي عن جميع الافعال على جميع الوجوه التكليف بما لا يطاق لان من الافعال هو القول والنابت من جانب الفاعل في الساكن
مثلاً وفاعل السكون منه فلو نهى عنها ايضاً لكان تكليفاً بالايطاق لعدم امكان ترك هذا الفعل ثم قال ومن فرع عليه فاهي الصلاة وفسادها العبادة في بعض
الوجوه وعدمه ومنها الصلاة في المكان المغصوب فيما اذا لم ينتبه الى العسر والحرج الى غير ذلك ثم اختلفوا في بعض ما مر من الصور منها التخيير في التشبه
والتبع والعلامة لظاهر ثم شهيد الثاني كونه متفقاً عليه بيننا وفي موضع اخر قال وقد يتقدح المنع من حيث ان متعلقه هو مفهوم احدهما الذي هو
مشترك بينهما فيعم جميع الافراد لانه لو دخل فرد الى الوجود لدخل فيه المشترك وقد حرم بالنهي والمعتمد الاول لامكان كون المفسدة في الجمع دون
غيره كالامر فانه قد يرد بما ظاهره اقتضاء تعيين بقاء على ظاهره وفيما سمعت من وجه المنع يرد عليه ان مفهوم احدهما وان اشترك الا ان بالكف عنه او تركه
في ضمن واحد يتحقق الانتهاء وينقطع الطلب ثم ايضاً فيحصل في ضمن فرد اخر وان وجب فانما هو على القول بدلكن في ترك احدهما لا في ترك الكل وبعضهم تشبث
بان او في النهي للجمع دون التخيير كقوله تعالى ولا تطع منهم اثماً او كفوراً والجواب ان النهي عنهما هنا من الخارج لا من او في الاية واستدل المجوز بانه يجوز ان
يقول الشارع حرمت عليك احد هذين الشيئين لا بعينه ولا احرم عليك واحداً معيناً ولا الجميع ولا الجميع فلا يرتفع حينئذ الفرق بين الامر والنهي
فالتفرقة تحكم وعن النهاية ترك البحث التاسع التخيير في النهي فصل ابو الحسين هنا تفصيلا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهياً عنها على الجمع او عن الجمع او
على البدل او عن البدل وجعل المفهوم من الاخير امرين احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئاً ويجعله بدلا عن غيره الثاني ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون
الاخر بل يجمع بينهما وغيرها لا ينفعل عنه ومتعلق في الحصول ومنها ان النهي اذا تعلق بشيء يتجزى هل يتحقق الامتثال منه بترك البعض او ينبغي ترك المجموع فلو اتى ببعضه
حال الذي هو المعظم الى الاول وهو الاظهر خلافاً لما عن بعض العامة فاختار الثاني لنا انه لو ترك بعضه وفعل بعضه لم يصدق انه اتى به فلم يتحقق الا الفرد
للاتيان بارتكاب البعض حرج عن المسمى اعني ترك المجموع وان الحقيقة المركبة تعدم بعدم جزء من اجزائها والجواب ان النهي يقتضي عدم المجموع فرضاً بترك البعض
يصدق عدم ايجاد المجموع ويتفرع عليه عدم وقوع الظهار لو علقه على ما لم يفعله وهي الزوجة عن اكل رغيف او مقدار طعام وما لو تعدد الى غير ذلك الامر
السادس في ان الامر بالشيء كما ثبت اقتضائه النهي عن الضد العام والبين بالمعنى الاعم الا لما كان الامر امراً كذا النهي عن الشيء كالزنا امر وتضمن الزنا هو
عدم الزنا وابقائه على العدم بالمعنى الاعم والاخص الا لما كان النهي هنا سواء كان النهي بمعنى الترك او بمعنى الكف اما على الاول فلان النهي طلب ترك الزنا
مع عدم الرضا بفعله وهو مستلزم للامر بعدم الزنا ووجوبه ولو لم يكن واجباً فكان عدم الزنا جايزاً وهو مستلزم لجواز فعله فح لم يكن النهي نهياً واما الثاني
فلان النهي طلب الكف عن الزنا مع عدم الرضا بترك الكف بفعل الزنا وهو مستلزم لكون ترك الكف منهياً عنه والا لم يكن الامر بالكف امراً واجباً ولا
الامر على هذا الفرض انقلب النهي امراً وانما قيل ان عدم تصديق كون النهي مستلزما للامر بعد ان النهي هو طلب كف عن فعل يلزم فاعله فلم يكن مستلزما

للامر بضده اذ النهي هو طلب الكف عن فعل بدنه فاصله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهنا طلب لفعل الكف او للزوم بطال المناط وكونه واجبا
كما هو مذهب الكعبي مرّ في الامر بالشيء مورده او لبيان عدم التمسك انما هو من باب تعريف الاشياء باضدادها ما مرّ في الامر بالشيء لاتحاد المناط وح يدخل في
الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده العام وهو عدم الرضا بترك الكف عن ثانيه اولا بما مرّ هنا بانه من باب تعريف الاشياء الخ وثانيا بان الكلام في الضد العام
لا في الضد الخاص ولا نقول بكون النهي عن الشيء امرا بضده الخاص لا اضداد الخاصة تعدد توقف ترك الضد على فعل الضد الخاص كما مرّ في الامر بالشيء
هو شاء فليرجع اليه الامر التاسع في ان الكلام في ان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته او لا يجيء في النهي ايضا من ان النهي عن الشيء هل هو نهي عن مقدماته
او لا بخصوصها مرّ في الامر ومنها العزم على المعصية فيجيء الكلام فيه من ان العزم على المعصية كالزنا حرام او لا او لا بد من ذكرها وبيان اقوال فيه لتحقيق انه قال
اعتقادنا الظاهر في كونه من مذهب الامامية انهم لسيئة لم يكتب حتى يعملها فان عملها كتب عليه سيئة واحدة وهو ظاهر في العفو وعدم الحرمة وبه صرح جماعة
بل عن المانيد افتانه نسبه الى كثير من اصحابنا والمقدس الاردبيلي قده نسبه الى المشهور ومنهم الشهيد قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها
وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ونسبه الى الشهيد ولكن متابعته حيث جعله معفوا عنه مطلقا حتى لو اتى بها الا انه لم يقل احد بالعقاب بين احدهما على العزم
والاخر على الفعل وقال البعض الاواخر وفيه نظر فانا لما نجد الى نسب لمؤاخذة بل الى اكثر العامة والمتكلمين والمحدثين ومنهم القاضي قال فلو فعلها كتب
عليه معصيتان واستشكل هو بنفسه في بعض فوائده الاخر احتمال العدم معللا بانه لولاه لكان العازم على الضرب ظلما عاصيا ومنهم من صرح بكونه معصية
كالعلامة والنظم ومحمد الزمخشري والبيضاوي وقال الولهم وقد تجاوز قوم حتى قالوا العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكفر كفر وتبعهم البهائي ره وجعله مما لا ريب فيه
عندنا وكذا المحقق العاملية قال وكتب الفريقين مشحونة بذلك بل هو من ضروريات الدين الا ان ظاهرهم الاعتراف بثبوت العفو عنه وعدم التصريح به
تقسيم الفقهاء الاصرار على الصغائر الى الفعلي وهو المداومة عليها والحكمي وهو العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها كما عن جمع منهم قصد الاطاق في تتمة
تسميته بالمعطوفة وعلى فيها نظر فان الاول يمكن ان يكون مبنيا على صدق الاصرار كما هو الظاهر فيه بدعوى ان يقصد المعاودة يتحقق الاصرار فلا معنى لمد خليته
بعزم المعصية من حيث انه عزم عليها وعزم بانه العزم ولو لم يكن معصية فلا يتحقق الاصرار بالمعصية بمحض قصد المعاودة وهو ظاهر بل الظاهر انهم يريدون
من قولهم في الفعلي المداومة على الصغائر المداومة على فعل المعصية لا من باب انه يقصد المعاودة يتحقق الاصرار لان المفروض عدم حصول فعل الصغيرة ثانيا
وعدم كون العزم عليه معصية بل يتحقق الاصرار بالمعصية ثم قال لان يكون مبنيا على ان التوبة من المعصية واجبة وحقيقة التوبة الندم من الفعل مع
العزم على عدم العود واجبا فترك هذا العزم حرام فالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها ترك لهذا العزم وعلى هذا الفرض معصية بل كبيرة حكمية فانه
على هذا اتى بصغيرة بين حقا الفتين احدهما فعل المعصية والاخر ترك العزم على عدم العود بسبب العزم عليه فيكون اصرارا وكبيرة حكمية وهو خلاف
مقتضى كلامهم من جعل ذلك كبيرة مع ان الصغائر مكفرة بترك الكبائر ولا حاجة الى التوبة والا فليست مكفرة بل ظاهرهم ان عدد ذلك من الاصرار
مبني على اعتقادهم صدق الاصرار عليه وقد ورد لا صغيرة مع الاصرار وهذا كما ترى انه ثم يلزم من العزم على الصغيرة بعد الفراغ منها كونه اصرارا او كبيرة
ويلزمهم ان لا يفرقوا بين العزم على المعصية مع فعل المعصية لان يقع بمنع كلما صدق عليه الاصرار معصية بل الاصرار بفعل الصغيرة معصية كبيرة ومعنى
الحديث ح لا صغيرة مع الاصرار يعني كبيرة مع الاصرار بفعل الصغيرة واما الثاني فلمنافاته الاستدامة الحكمية في الافطار لكون الامساك بقصد الافطار
عدم الصوم بالاطلاق ح يكون لفعل المعصية لا للعزم فقط ونسب السيد الداماد الى معظم اشاعرة وفقهاء العامة واصوليينا واصولهم انهم قد اتفقوا على ان العزم
على المعاصي وتبعاتها مما لا يترتب عليها عقابا ما لم يتحقق التلبس بالمعصية وقال بعض اجلتنا بان نية المعصية قبيح ومعصية وربما دخل بعض اقسامها
في الكبائر العظام كنية قتل نبي او امام قال لكن الذي يظهر من الادلة انه لا يعاقب الناوي الا بعد فعل المعصية وفي العقاب عليها او على المعصية وحدها
وجهان واستظهر ان العفو مختص باهل الايمان تفضلا اذا عرفت ذلك فالحق ان ما في النفس اما ان يكون خطرات لا يستقر بل محض خطورات ولا
بقصد او بقصد من دون تصميم او بقصد اي بعزم مع التصميم والاول لا تكليف فيه والا لزم تكليف ما لا يطاق لكونها قهرية غير اختيارية بل لنا
ايضا كلما لا صالة البراءة بل حكي بعض الاواخر اجماع المسلمين عليه ونسب الى بعض العامة انه قال انه من خواص هذه الامة واما الثالث فقال بعض
الاواخر بانه يمكن الاستدلال على كونه من المعاصي بكونه قبيحا عقلا وبقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فانه لا
يتعقل السؤال عن اعيانها بل المراد السؤال عن افعالها ومنها العزم لانه من افعال القلب فاحتمال الانطباق بعيد عن السياق والظاهر في تقديره مثله
الاطلاق اي عموم المتعلق لوقوعه في مقام البيان وخلوه عن الفائدة ولزوم القبيح على الحكيم لولاه اي البيان فيعم العزم على المعصية وليس ما لا
ينافي الاطلاق مع تاييده بالتاكيد فان المراد لو كان بعض الافعال لا يلائم ذلك التاكيد عرفا وبقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله
ويعفو لكم فانه يعم العزم على الحرام وبقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وبقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن
وبالاخبار الدالة على حرمة الحسد واحتقار الناس وارادة المكروه بهم ثم قال والكل منظور فيه اما الاول فلمنع حكم العقل على وجه القطع بكون
الارادة بل بعد الفعل معصية وفيه نظر لان حكم العقل بالمعصية بمعنى حكم العقلاء بالمذمة وهو مقطوع به في العزم مع التصميم لان مع
التصميم لا بد من حصول الفعل وكون الاقتضاء تاما فان لم يقع فانما هو من المانع فهو ان كان لذلك خوفا من الله فسلمنا العفو وعدم المذمة
والمعصية وان كان من خوف الناس مع كون تصميمه ايجاد الفعل لكن لم يتمكن من جهة المانع فالعقل قاطع بالمذمة وقبح سريرته بلا ريب واما الثاني
والثالث فلانهما وردا في مقام الوعيد فالمفهوم منهما التقييد بكون الفعل اذا كان معه ممنوعا عنه لشهادة السياق وهو موقوف على ثبوت الحرمة
والعزم اولا بالكلام واثبات حرمتها لا يتردد واقول في قوله تعالى في الاية الاولى النهي عن العمل بغير العلم معللا بان السمع الخ مسئول عنه ظاهرة في انه متى لم

نعم لو جعلنا النهي عبارة عن الكف يكون النهي اما مستلزما لعدم الرضا بترك الكف فينقلب النهي امرا مو

[illegible]

ملوا العزم مو

تخفوه مو

يتبع

يتمتع في المسموعات ولم يتبصر في المبصرات ولم يعلم لا تقل فيما لم يقطع لا تستقر عليه ولا يحصل لو بينك عليه لا ربط له بالعزم على المعصية مع ان
ما ذكروه في الاستدلال لا يخلو فرض جعل السؤال بمعنى المؤاخذة والعفو في التعلق بمعنى المؤاخذة عن كل ما سمع الا ما خرج وهما بعيدان غاية البعد بل
السؤال عما وقع حسنة وسيئة او في مقام الوعيد بما وقع حسنة وسيئة او في مقام الوعيد عما وقع من المحرمات وعلى تقديرهما لا يصلح للاستدلال بل هو
الا خبر مستلزم للدور كما مر وفي الاية الثانية بان ظاهرها ان ما في الانفس يقع في الحساب تطهيرا وتخفيفا ولا يكون معرض الحساب مختصا بالمنظم سواء
كان حراما او غير حرام والتمسك بها ح موقوف على اثبات كون العزم على المعصية حراما وهو دور والرابع والخامس مع ان الاولى على المؤاخذة على محبة اشاعة
الفاحشة في المؤمنين والثانية على حرمة العمل بالظن ولا ربط لها بالعزم وعدم القول بالفصل ممنوع واما اخبار الحسد الدالة على المؤاخذة على الصفات
النفسية فلا كلام فيها مع ورود العفو عنه ما لم يظهرها لقوله ع رفع عن امتي تسعة اشياء منها الحسد ما لم يظهروا بيده واما احتقار الناس وارادة المكروه
لهم فاظهارهما او العمل بمقتضاهما حرام يؤاخذ بها ولا نزاع فيه لكونه اذية للناس وبدونه محل الكلام نعم روى الكليني عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله ع انما
خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا
ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته ثم قال لكنه ضعيف لا يمكن اثبات الحكم المخالف للاصل
به الا ان يقال بانجباره بالشهرة ويعارضه ما دل على العفو من الاخبار منها ما رواه الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن بكير عن ابي عبد الله ع او ابي جعفر ع قال
ان ادم ع قال يا رب سلطت علي الشيطان واجريته مني مجرى الدم فاجعل لي شيئا فقال يا ادم جعلت لك ان من هم من ذريتك بسيئة لم يكتب عليه فان عملها
كتبت عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشرا وعن فضيل بن عثمان المرادي سمع ابا عبد الله ع يقول قال رسول
الله ص اربع من كن فيه لم يهلك على الله عز وجل بعدهن الا هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها فان هو لم يعملها كتب له حسنة بحسن نيته وان هو عملها كتب
الله له عشرا ويهم بالسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات الحديث الى غير ذلك فانها تدل على ان من عزم ولم يعمل لم يكتب
ولا يدل على كون العزم عليه معصية لانا نقول انها ظاهرة في كون عدم الكتب لاجل الامتنان والتفضل اما لندرته بعد الندم كما دل عليه رواية جميل او من
خصائص امة النبي ص تفضلا كما عرفت من السابق سيما بملاحظة رواية جميل والسياق فهو دليل على كون العزم معصية لكنه معفو عنه مطلقا اي بالمعفو
او لا اقول العزم مع التصميم على ثلاثة اقسام فتارة يكون بلا ارتكاب فعل لا من المقدمة ولا من ذي المقدمة اما للندم او خوفه من الله او لمانع خارجي وتارة يكون
مع ارتكاب المقدمة مع عدم ارتكاب ذي المقدمة اما للندم او الخوف من الله او من المانع الخارجي وتارة يكون مع ارتكاب اصل المعصية والاخيرة واضح في اصل المعصية
واما الاوليين فيما كان عدم الوقوع للندم والخوف من الله فلا يكون معصية سواء ارتكب المقدمة او لا واما فيما كان عدم اصل الفعل لمانع خارجي
فيما لم يحصل فعل اصلا لا المقدمة ولا ذي المقدمة فمعفو عنه للاصل وحكم العقلاء واطلاق الاخبار الدالة على العفو وكذا اطلاق كلمات الفقهاء
في العفو ما لم يعمل اصل المعصية بل ظاهرهم اجماعهم في هذا القسم واما فيما حصل المقدمة وكان عدم الاتيان بذيها لمانع خارجي فمعصية للمقدمة عند العقلاء و
لورود الاخبار الكثيرة على ترتب الاثم بارتكاب المقدمة كغارس الخمر والثواب للماشي لحاجة مؤمن وللحديث اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في
النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ولعموم الاخبار الدالة على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها رواية ابي هاشم
من ان اهل النار خلدوا باعتبار نيتهم انه لو خلدوا في الدنيا ان يعصوا الله مع انهم لم يعملوا بعد الخلود في الدنيا حتى يعمل ومع ذلك خلدوا في النار وضعفه
منجبر بالشهرة العظيمة كما مر لا يقال الشهرة وان كانت على كونه معصية الا ان ظاهر الاجماع لا اقل من الشهرة على العفو عنه مع انه معارض بما في الاخبار
حيث دلت على ان من لم يعمل لم يكتب له سواء عمل بالمقدمة ام لا وسواء عزم بلا مانع او لا وسواء كان عدم الوقوع من خوف الله او من المانع الخارجي لانا نقول
اولا المراد من الانجبار هو انجبار الصدق وثانيا نمنع كون الشهرة على العفو حتى في هذه الصورة واما منافاته لما في الاحاديث فلا باس [illegible]
الاحاديث ان من لم يعمل به اثر لا من المانع الخارجي وثانيا على فرض تسليم الاطلاق فهو مقيد برواية ابي هاشم صريح في الخلود مع عدم العمل فيقيد الاول بالعلم
يعمل مدامة للندمان والثاني بما لم يعمل لمانع وثالثا على فرض التباين يكون ما ذكرنا متعينا لانحصار الجمع فيه سلمنا التساوي والتساقط يبقى حكم العقل سليما
عن المعارض ويؤيده قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله وقوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وما رواه الكليني في
الصحيح عن ابن بزيع وغيره رفعوه قال قال ابو عبد الله ع ملعون ملعون من تراس ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه ولعل كان للتجري حاليا ان المنهي عنه حكما لا
اثم ما يقدر عليه والمانع منعه ويمكن العرف فيه الفاو سعيا ولذا لا يكون له عقابان في صورة ارتكاب العمل بل الاجماع قائم على عدم التعدد كما عرفت ولا يكون
كبيرة جزما بل فيما كان الفعل صغيرة فالعزم صغيرة بالاصل والاجماع وعدم مزية المقدمة على ذي المقدمة اجماعا وضرورة وكذا فيما كان الفعل كبيرة العزم
صغيرة للاصل وظاهر الاجماع نعم نية الكفر كفر ظاهرا لان نية الرجوع عن التصديق بالله ورسوله ينافي الاقرار بهما فكفر الا ان يعزم انكاره ظاهرا ولم
يفعل فتدبر الامر الثالث في تشخيص معنى بعض الالفاظ الواردة في الاخبار والايات منها البأس هل يستلزم الحرمة ويفيدها او لا فيه اقوال قول بانه لغة
منسوب الى الخراساني القول بانه حقيقة فيه وفي شدة الحرب نسب الى الاصفهاني في مناهجه قال انه حقيقة في الشدة والمكروه وغلب استعماله في الشدة في الحرب
والعذاب عن الجوهري والطريحي في قوله تعالى ولا تبتئس اي لا تحزن والمبتئس الكاره والحزين وهو يناسب الكراهة وعن الاصفهاني انه الشدة والمكروه كما مر قال الاول
بالقاعدة في اللغة من اخذ المشترك من الطرفين وطرح نفيه من الطرفين كونه في اللغة حقيقة فيما يستلزم الحرمة من العذاب والشدة في الحرب وبما يستلزم الكراهة
من المكاره والحزن اما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي اي الوضع للجامع وهو المرجوحية المطلقة او المشقة والشدة المطلقة سواء بلغ حد الحرمة
او الكراهة وح في الاثبات لا يستفاد الا المرجوحية في الجملة والزائد عنها الحرمة مدفوع بالاصل واما في النفي فان قلنا بالاشتراك المعنوي كما هو الظاهر

فيلزم من نفي الحرمة والكراهة معا ان قلنا باللفظ فصريح في نفي الحرمة واما نفي الكراهة فمجمل فكذلك لا امر فيه العرف الا اصالة عدم النقل وتبادر المجمل
بينها او عدم صحة سلبه عن المرجوحية والمفسدة المطلقة وتبادر نفي الحرمة والكراهة في سياق النفي وفي لسان المتشرعة ايضا كذلك لعدم منافاة لما ذكرنا
عرفا ومنها الا يصلح والصالح ضد الفساد والفساد هو الخارج عن حد الاعتدال المستلزم المفسدة سواء بلغ حد الحرمة او الكراهة والصلاح خلافه فعم
فيه سواء كان مباحا او مستحبا او واجبا ونفيه نفي لهذه الثلاثة محتملا بين الحرمة والكراهة فهو اعم من الكراهة والحرمة في السلب قال بعض الاواخر وجعل
بعض صريحا في الكراهة وبعض اعما منها ومن الحرمة وهو الاظهر لغة لكن في العرف ظاهر في الكراهة المتبادر وعندنا لا ظهور المعنى به ممنوع ومثله لا ينبغي
وهو الاظهر منهما في الكراهة كما لا يخفى فيجب الكلام في ان النهي هل يدل على الفساد كما ان الامر يدل على الاجزاء ام لا ويجيء تحقيقه في النهي في العبادات والمعاملات

اصل في اجتماع الامر والنهي اختلفوا فيه فذهب بعض الامامية الى عدم الجواز والظاهر كون القائل به اكثر القدماء وذهب بعضهم الى الجواز كالفضل بن شاذان
من قدمائنا وظاهر السيد في الذريعة وجماعة من فحول المتأخرين كمولينا المحقق الاردبيلي والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين والفاضل الخوانساري
وسلطان العلماء والمحقق القمي وامثالهم رضوان الله عليهم وهو الظاهر من الكليني حيث نقل كلام فضل بن شاذان وقال ان ذلك كان من مسلمات الشيعة واما
المخالف فيه كان من العامة واما الاشاعرة فنسب اليه اكثرهم القول بالجواز فكيف كان الحق الجواز وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع
ويقع الكلام فيه في امور الاول فمتعلق الامر والنهي فهو اما ان يكون متحدا في الخارج او متعددا والاول سواء كان متحدا في الذهن كقوله اكرم زيدا
ولا تكرمه او متغايرا في الجملة كقوله اكرم انسانا ولا تكرم فاسقا اما ان لا تكون الجهة فيهما مذكورة كما ذكرنا او تكون مذكورة في احدهما دون الاخر تعليليا
او تقييديا كقوله اكرم زيدا العالم ولا تكرمه او تكون مذكورة فيهما وعلى الاخير فاما ان تكون الجهة متحدة كقوله اكرم زيدا العالم ولا تكرمه لعلمه او تكون مختلفة
كقوله اكرم زيدا لعلمه ولا تكرمه لفسقه وعلى الاخير فاما ان تكون الجهتان تعليليتين بان تكون علة لتعلق الحكم وكان الموضوع في التكليفين نفس الذات
من حيث هي او تكونا تقييديتين بان تكون الجهة قيدا للموضوع وكان الموضوع نفس الذات مع الجهة ويصير الحاصل اكرم زيدا من حيث العلم ولا تكرمه
من حيث الفسق او تكون في احدهما تعليليا وفي الاخر تقييديا وهذه سبعة اقسام اربعة منها لا يجوز اتفاقا الامامية والاشاعرة وثلثة منها جائزة باتفاق
الكل اما الاربعة فهي صورة عدم ذكر الجهة وصورة الذكر في احدهما دون الاخر تعليلا وصورة الذكر فيهما مختلفا ايضا تعليليا اما عدم الجواز فللزوم
التناقض لان المفروض كون زيد موضوعا من حيث هو في التكليفين سواء لم تكن الجهة مذكورة او كانت مذكورة في احدهما او فيهما متحدة او
مختلفة مع كونهما تعليليتين ويلزم منه اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين ومرجع الثالث على فرض التعليل واضح وكذا على فرض التقييد لانه
يرجع الى وجوب اكرام زيد من حيث العلم وحرمة اكرامه من حيث العلم والجمع بين المتناقضين محال في حد ذاته سواء اراد المكلف به تمام لا وهذا لا
يجوز حتى على مذهب الاشاعرة لانهم يقولون بالجواز فيما كان محاليته باعتبار عدم الارادة نظرا الى عدم كون العبد في الارادة مختارا عندهم كتكليف
الكفار والعصاة بالصلوة وجهة ارسال اقتضى الدليل لهم هذا المذهب التحقيق اعني كون الارادة جبرية ولم يكن الفعل مقدورا عندهم فلو كان وجه
التكليف هنا بمقتضى الايات النافية للتكليف بما لا يطاق يلزمهم نفي التكليف والعقاب بالمرة عن الكفار وعن غيرهم كالكفار والتاركين للامر والنهي
وكان هذا مخالفا للضرورة فالجئوا الى تسليمه وتخصيص الادلة بالعمل بها في غير هذا فيما يقول به الامامية ايضا بمحاليته وعدم جواز التكليف به مما
يكون محالا في حد ذاته مع قطع النظر عن ارادة المكلف سواء كان عاديا او عقليا كالقيام للعاجز والوضوء لفاقد الماء وغيرهما فالنزاع بين الفريقين
يكون فيما يرجع الى الصغرى بان كان عدم الاتيان باعتبار عدم الارادة فيقول الامامية بان المكلف مختار فيها ويكون مكلفا ويقول الاشاعرة
بانه غير مختار فيه لكن يجوز التكليف به والالزم نفي العقاب بالمرة والضرورة تنفيه فسلموا التكليف هنا باعتبار الضرورة ونفوه فيما كان محاليته
اتفاقيا بمقتضى الادلة النافية والمقام من هذا القبيل فما نسب بعض الامامية الى الاشاعرة الجواز هنا ليس بوجيه واما الثلثة فهي صورة كون
الجهتين فيهما مختلفتين تقييديتين او في احدهما تقييدية وفي الاخر تعليلية او في احدهما مذكورة تقييدية دون الاخر والسر في الجواز تعدد
الموضوعين وامكان الامتثال اما في صورة التقييديين فلامكان امتثال الامر في اكرام زيد لا من حيث هو ولا من حيث الفسق بل من حيث العلم و
تركه من حيث الفسق فلو اكرم من حيث الفسق يكون له عقابان لترك المامور به ولفعل المنهي عنه ولو اكرمه من حيث هو يكون له عقاب لترك الامر لكون
الموضوع من حيث العلم ولم يات به وعقاب من حيث التشريع وهو اتيانه من حيث هو لعدم كونه مامورا به ولو اكرمه من حيث العلم يكون له ثوابان لحصول
الامتثال الامر والاخر لامتثال النهي واما في صورة كون احدهما تقييدية والاخرى تعليلية فلكون الموضوع في احدهما نفس الذات وفي الاخرى مع الجهة
كالفسق ويمكن الامتثال باكرام زيد من حيث هو وبتركه من حيث الفسق او بالعكس وكذلك الامر فيما كانت الجهة مذكورة في احدهما تقييدية دون الاخر
هذا على فرض الاتحاد واما على الثاني اعني صورة كون المتعلق فيهما متعددا في الخارج فاما ان يكون التغاير كليا في الخارج بمعنى عدم اجتماعهما ولو في مورد
او يكون في الجملة وعلى الاول يجوز مطلقا على مذهب الامامية وكذا المعتزلة فيما كانا متغايرين في الذهن من حيث الفصل والجنس معا كقوله اقم الصلوة
في المسجد ولا تقعد في الدار واما فيما كانا في الذهن متغايرين من حيث الفصل دون الجنس كقوله اسجد لله ولا تسجد للقمر فنسب الى المعتزلة نفي الجواز
فيه بناء على قولهم من كون الصفات في الطبايع الجنسية ومعه لا يجوز لان السجدة مثلا لو كانت متصفة بالحسن فلا معنى للنهي عنها ولو في بعض
فصولها ولو كانت متصفة بالقبح فلا معنى للامر بها وانكار الجواز فيه بديهي البطلان لمنع كون الصفات في الطبايع الجنسية لجواز كونها في الجنس
مع الفصل كالسجدة لله او للقمر والصدق النافع والكذب الضار كما هو الظاهر من الامر والنهي في الاول وعلى فرض التسليم لا تكون الصفات علة تامة
بل هي مقتضيات لتعلق الحكم ولا بد في تحققه من رفع المانع وقد يكون الفصل متصفا بالقبح الاقوى فيتوجه النهي من حيث هذا الفصل وقد

يكون

يكون متصفا بالحسن مؤكدا ويتعلق الامر من حيث هذا الجنس والفصل كيف ولو كانت الصفات في الطبايع الجنس مع كونها علة تامة لامتنع
النسخ لان الطبيعة لو كانت متصفة بالحسن مع كونها علة تامة فلا معنى للنهي عنه في زمان اخر وكذا العكس ولامتنع اختلاف الاحكام باختلاف
المصلحة والازمان ولا اختلاف وحينئذ يبقى الكلام في صورة كون التغاير في الجملة بمعنى اجتماعهما ولو في مورد سواء كان الانفكاك من الجهتين او من
جهة الامر واما من جهة النهي فلا يجوز لضرورة لا انفكاك فرد الامر بالحرام كقوله صل في الدار المغصوبة ولا تغصب فانه لا يمكن الامتثال وتكليف بما لا
يطاق وعلى اي منهما ان يكون العموم استغراقيا كاكرم العلماء ولا تكرم الفساق في الاول ولا تكرم زيدا الفاسق في الثاني او يكون بدليا كقوله
اكرم العالم ولا تكرم الفاسق في الاول ولا تكرم زيدا الفاسق في الثاني والاول لا نزاع في عدم جوازه للزوم التكليف بما لا يطاق لكون كل فرد في
العموم الاستغراقي مرادا بالاستقلال ويلزم منه ما ذكرنا لان مرجعه الى وجوب اكرام زيد العالم عينا وحرمة اكرامه عينا واما الثاني اعني البدلي فاما ان
يكون الاجتماع في المورد من باب الاتفاق بمعنى عدم كون المورد معنونا بالكليين كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية وجمعهما المكلف في مورد ولا ريب ان
النظر فرد لاحد الكليين دون الاخر ولا يبطل الصلوة جزءا او شرطا او منافيا وكذا العكس او يكون من باب الوجود وكون الفرد فردا للكليين
كصل ولا تغصب حيث ان الكون فرد للغصب وجزء للصلوة او من لوازمها كما سيجيء توضيحه لا اشكال في الجواز في الاول واما الثاني فاما ان يكون فرد
الامر منحصرا بالحرام اولا وعلى الاول فاما ان يكون الانحصار من جانب المكلف كالدخول في الغصب عمدا مع ضيق الوقت او يكون من جانب الغير والاول
لا نزاع فيه هنا بل يكون داخلا في مسئلة الامتناع بالاختيار كما سيجيء ذكره في اخر المبحث والثاني ايضا لا يجوز لامتناع التكليف بما لا يطاق نعم الكلام
في صورة عدم الانحصار كما لو كان في سعة الوقت ويمكن التخلص باتيان الصلوة مثلا في مكان المباح لكنه اتى بها في الغصب مع سعة الوقت والثاني محل النزاع
هل يكون كبرويا بعد تسليم كون متعلق الامر والنهي الافراد والطبايع او يكون صغرويا بمعنى ان المجوز يقول به على الثاني والمنكر ينكره على الاول او يكون
في الصغرى والكبرى معا والظاهر من اسد لان البعض هو الاول اما بالنسبة الى الثاني اعني على فرض الطبايع فهو ان بعض المجوزين يستدلون بان المتعلق هو
الطبايع وايجادها المكلف بسوء اختياره في فرد وهو وان كان محرما لكنه لا يجب ... يحصل بالطبيعة المطلوبة ويستدل بعض المنكرين بامتناع
كون المبغوض محصلا للمطلوب بان الامر بذي المقدمة امر بمقدماتها ولا مرض كونها هي المباح فرضيح لو اتى بها في الفرد المحرم لا يكون صحيحا لعدم امرها
واما بالنسبة الى الاول فهو ان بعض المنكرين يقولون ان المتعلق هو الافراد واتصاف الشيء الواحد بالحسن والقبح معا ممتنع والامتثال غير ممكن والمجوز
يقول بانه لا منع في كونه حسنا من جهة وقبيحا من جهة اخرى ويمكن الامتثال والجواز باتيان الامر في فرد اخر والقرب المكلف في الفرد المحرم بسوء اختياره ولا يكون
هذا من جانب الامر وكذا الظاهر من اسد لان بعضهم هو الثاني وهو ان المجوز يستدل بما ذكرنا في الاول اعني على فرض كون المتعلق الطبيعة والمنكر ينكره
بان المتعلق هو الافراد ولا يمكن الامتثال ويمتنع اتصاف الشيء الواحد بالحسن والقبح معا فعلى هذا يكون النزاع في كل من الصورتين ولا يكون واحد منهما
اتفاقيا الثالث في ان النزاع هل يكون في الاوامر التعبدية الصرفة او الاعم منها ومن التوصلية وعلى الثاني فهل يكون النزاع في امكان اجتماع الاطاعة و
العصيان في شيء واحد اولا بل يكون النزاع في امكان سقوط الامر في الفرد المحرم لعدم تعدد والحق في الاول الاعم لان النزاع لو كان منحصرا في التعبديات فلا معنى
لمثال المجوز بخياطة الثوب بان في العرف يكون مطيعا وعاصيا لكونها من التوصليات مع عدم انكار المنكر بانها من التوصليات وفي الثاني هو
الاول لوجهين الاول تصريح كلام المجوز بانه مطيع وعاص وكلام المنكر انكاره بعدم كونه مطيعا وعاصيا معا الثاني ان جعل النزاع هنا في السقوط لعدم
ينافي اتفاقهم على سقوط الاوامر التوصلية لو اتى بها في الفرد المحرم كغسل الثوب النجس وامثالها بالماء المغصوب الرابع في ان الامر والنهي يتصور على اقسام
فهل يكون كلها محل النزاع او بعضها والحق الاخير وتوضيحه يقتضي بيان اقسامها اما الامر فاما ان يكون واجبا او مستحبا وعلى اي منهما اما ان يكون
عينيا او تخييريا وعلى كل منهما اما ان يكون نفسيا او مقدميا عقليا وقد يتصور مباحا ثم الحكم يظهر حكمها مما ذكرنا كالعموم الترتيبي والمضيق والموسع
والعيني والكفائي فانها ايضا يظهر حكمها من العيني والتخييري والنهي ايضا يتصور بما ذكرنا من الصور وبعد الضرب يحصل الحاصل اربعون
اما من الجهة الاولى فحرمة فالظاهر من امثلتهم اعني صل ولا تغصب هي في الالزاميين ونحن نفرض الكلام فيه وان كان الكل في الجواز والعدم مشتركا للتضاد بين
الاحكام لكن يظهر حكم الكل من الالزاميين واما من الجهة العيني والتخييري فلا نزاع في العينيين اما لكون متعلق الامر والنهي الفرد والامر به عينا فلعدم
امكان الامتثال بالامر والنهي اعني ايجاد الفرد عينا وتركه عينا للتناقض وعدم امكان الامتثال بالفعل والترك معا واما فيما كان المتعلق الطبيعتين
فمرجع الى الامر بالافراد مقدمة رعسا وكذا النهي عنه عينا غير ممكن لما مر واما العيني فلا نزاع في التخييريين لو وقع في العرف والعادة كقوله اكل بعض السمك والبطيخ او
الرمان ولا تاكل كلهما لعدم الاجتماع فيما لم ينحصر التكليفين بالفرد وكان الايجاد تدريجيا لامكان ايجاد المامور به وهو الفرد لا بعينه باختياره في وترك
المنهي عنه وهو الفرد لا بعينه باختياره واما انحصارهما بالفرد سواء كان من تقصير المكلف كما في الواجب التعبدي لو اتى بجميع الافراد الا بواحد لا بقصد الامر في
القربة وبقي الفرد الواحد الباقي يكون هو اللازم ويجب عليه اتيانه بقصد القربة لعدم امتثال الامر بما فعل مع ذلك وورد النهي ايضا لعدم ترك منه وانحصر الترك
بهذا الفرد لكنه داخل في مسئلة الامتناع بالاختيار وخارج عن محل النزاع او كان الانحصار من اسباب خارجية عن قصد المكلف كالتوسعي الى بكل الامراء الا
واحدا لا بقصد الامرية كامر وخارج ايضا لان اجتماع امرين تكليف بما لا يطاق ولو ان اتى بالكل يكون مخالفا للامر ولو اتى بالكل مخالفا للنهي ولو اتى بالكل
الا واحد مع كون الامر من التوصليات فيكون الفرد الباقي فردا للنهي وكذا لو كان من التعبديات مع قصد القربة واما لو كان من التعبديات مع عدم قصد
القربة فينحصر الامر والنهي في الفرد الباقي كما ذكرنا واما على فرض كونهما تكليف الكل فيما فيدخل في محل النزاع وبقي الكلام في صورة كون النهي تخييريا والامر
عينيا قال بعض انه لا يجوز للزوم التناقض لكون الامر الاول حراما بترك هذا والامر الثاني عدم جوازه وفيه ان صورة العكس ايضا كذلك لكون الامر الامر

جواز فعل هذا ولا انه النهي عدم جوازه وهو تناقض وح يمنع المانع للتناقض ويقول المجوز بانه لا ضير فيه لتعدد الجهتين وامكان الامتثال في الاول
بامتثال النهي والترك في غير هذا وفي الثاني بامتثال الامر في غير هذا والحق ان النزاع يجري في الصورتين قطعا فلو جاز فيهما معا والا فلا فيهما
معا ولكنهما انما مثلوا بالامر التخييري والنهي التعييني كقوله صل ولا تغصب فنفرض الكلام فيه ويظهر منه حكم الاخر وكذا صورتا التخييرين لو تصور النزاع
فيه كما مر في الدعوى واما من الجهة النفسية والمقدمية فمن حيث الجواز والعدم لا فرق لاتحاد المناط واما من حيث الوقوع فيختلف باختلاف المذاهب لان
على مذهب من قال بكون المتعلق الافراد فيكون الكلام في النفسيين وعلى مذهب من قال بكون المتعلق هو الطبايع مع كون الامر بذي المقدمة امرا بمقدمته
شرعا فيكون النزاع في الواجب المقدمي الاصلي الشرعي التخييري وعلى من ذهب قال بعدم كون الامر بذي المقدمة امرا بمقدمته يكون النزاع في الواجب المقدمي العقلي
التبعي التخييري ونحن نفرض الكلام على ان منها الخامس قد عرفت انه لا اشكال في الجواز فيما كان متعلق الوجوب والحرمة شيئين متنافيين غير مجتمعين
بوجه من الوجوه كقوله اكرم زيدا ولا تضربه والكلام في صورة التنافي في الجملة وكذا التناسب بكون المنهي عنه جزء للمامور به وشرطا له او منافيا له او وصفا
لازما للمامور به ويتعلق به النهي اما بالنسبة الى نفس متعلق الوجوب والحرمة كقوله اغتسل ولا ترتمس فان الارتماس وصف لازم للغسل ومقوم للنوع واما
بالنسبة الى متعلق المتعلق كقوله اشتر الحيوان ولا تشتر الابيض او وصفا مفارقا متحدا في الوجود معه غير مقوم له كقوله صل ولا تغصب فان الكون
والتصرف قد يكون في ملكه وقد يكون في ملك غيره مع الاذن او بدونه وبالاجرة مأمورا بالنهي ولا ريب ان اذن صاحب المال وعدمه لا يكون مقوما
للكون والتصرف وح هل يكون النزاع في غيره وهو في الوصف المفارق مع الاتفاق على عدم الجواز في الوصف اللازم او يكون النزاع في الاعم ولم يكن في
كلامهم ما يعين احد الامرين ونحن نتكلم في اصل المطلب على ان منها السادس لا ريب في ان النزاع لا يكون في الجواز والعدم بحسب اللغة اي صحة استعمال الامر والنهي
وضعا للاتفاق على جوازه من هذه الجهة ولصريح استدلالهم في غيره كالامتناع والعدم وكذا لا يكون النزاع في الجواز الشرعي كالاباحة والتحريم ولا الوضعي
كالصحة والفساد لانه لا معنى لان يقال هل يكون الاجتماع مباحا اولا او يصح شرعا اي يكون مطابقا للاوامر لا انه فرع الامر ولا يكون امرا بالاجتماع مبالغة
ولصريح استدلالهم في غيره كالامتناع والعدم بقي الكلام فامرين احدهما الجواز العقلي اعني الامكان والامتناع الثاني الجواز اللفظي من حيث التخصيص
الارادة بان لو ورد الامر والنهي المطلقان هل يفهم كون احدهما مخصصا للاخر وعدم اجتماع ارادتهما عرفا او لا يفهم التخصيص في العرف فيجتمع الارادتين
ويتقيان على اطلاقهما ولا بد من بيان الفرق بين المبحثين وهو يتصور على اقسام منها كون هذا في الجواز العقلي سواء كانت النسبة عموما مطلقا او من وجه
والاتي في الجواز اللفظي كما قلنا مطلقا ومنها العكس ومنها كون هذا في الجواز العقلي في العام من وجه والاتي كذلك لكن في العام المطلق ومط ويظهر مما ذكرنا
سائر الاقسام والحق كون هذا في الجواز العقلي اعني في جواز اجتماع الاطاعة والعصيان في الشيء الواحد لصريح استدلالاتهم فيه من الامكان والامتناع
والاتي في الجواز اللفظي لصريح عنوانهم في ان النهي هل يدل على الفساد ام لا واستدلالاتهم من لزوم حمل المطلق على المقيد في قوله صل ولا تصل في الدار
المغصوبة واما من حيث العموم فالجواز الاتي اعم من العام المطلق ومن وجه لصريح امثلتهم من صل ولا تصل في الدار المغصوبة وصل ولا تنظر الى الاجنبية
وظاهر هذا المبحث في العام من وجه لا مخصصا امثالهم بمثل صل ولا تغصب فالحق كون هذا ايضا للاعم والسر المثالين في الاتي اختلافهم في العرف في التخصيص
والعدم في العام المطلق ومن وجه فلا بعد من ايراد المثال لكل منهما حتى يلاحظ حال العرف فيهم في التخصيص والعدم والسر في المثال الواحد هنا عدم اختلاف
حكم العقل فلو كان حاكما بالجواز لكان حاكما في المطلق ومن وجه معا ولو كان حاكما بالامتناع فكذلك واما السر في ايراد العام من وجه هنا دون المطلق لعلمه كان
لاظهرية في تفهيم الامكان فتدبر وتما يدل على الفرق ان المبحث الاتي يكون الكلام فيما يقتضي الفساد وهو اعم من الامر والارشاد كما في بعض المعاملات
كقوله لا تبع بالخيار او الربا بغير فاو وهذا المختص بالامر والنهي وكذا النهي في المبحث الاتي مختص في النهي التحريمي بخلاف هذا المبحث فان الدليل فيه مشترك الورود
في كل حكمين متضادين وكذا المنهي عنه في المبحث الاتي في العموم المطلق اخص من كونه مقوما للمامور به اولا كصل ولا تصل مع النظر الى الاجنبية بخلاف هذا المبحث
فالاكتفاء بعنوان واحد اعني النهي في العبادات كما صدر عن الفاضلين في المعارج والتهذيب والشهيد الثاني في التمهيد والبهائي ليس على وجهه المقام الثاني
في الاقوال القول بالجواز مطلقا سواء كان المتعلق هو الطبايع او الافراد وقول بالعدم مطلقا وقول بالجواز على الاول دون الثاني وليس قول بالعكس
المقام الثالث في الثمرة اما بين المانع العقلي والمجوز العقلي فقالوا ان اللازم الاول فساد العبادة في المحرم ولازم الثاني صحتها وكلاهما فاسد اما
الثاني فلان الجواز العقلي لا يستلزم الوقوع لجواز ان يكون العقل حاكما بالجواز لكن العرف يفهم تخصيص الامر بالنهي كما في قوله صل ولا تصل في الدار
المغصوبة ويلزم المجوز القول بفساد العبادة ولجواز الاجتماع من سقوط الامر في المنهي عنه لا الصحة بمعنى مطابقة الامر كغسل الثوب بماء المغصوب فالحق عدم الملازمة
فيسقط اما الثاني فلان المانع يلزمه الحكم برفع احدهما ويحتاج الى الترجيح وقد يكون الترجيح مع الامر كما لو كان قطعيا والنهي ظنيا ويلزم المانع ح العول على
النهي والحكم بصحة العبادة بان قال لتخصيصهم الا في الصلوة بل رجح بعض المتاخرين القائل بعدم جواز الاجتماع الامر والحكم بالصحة وح تكون الثمرة
العقاب بالعدم مع اتفاقهما على الصحة وقد يكون في جانب النهي كعكس المذكور وح تكون الثمرة الصحة والفساد مع الاتفاق على الاثم وكذا في الظنيين
قد يكون الترجيح مع الامر وقد يكون مع النهي واما المتكافئين فالترجيح مع النهي من حيث هو لكون دلالته من باب عموم الطبيعة ودلالة الامر من باب
اطلاق الطبيعة والاول اقوى لكونه تخصيصا يجب التقييد في الامر ولا يكون من باب الوجه الاعتباري اعني تقديم المفسدة على المنفعة لمنع الكلية
اولا ولان في كل منهما مفسدة ومنفعة ثانيا ولا من باب الاجماع على تقديم النهي على الامر حيث دار الامر بينهما كالعبادة في ايام الاستظهار لمنع الكلية
ايضا لترجيحهم جانب الامر في بعض المقامات كوجوب الصوم في اليوم المشتبه بين اخر رمضان واول الشوال وما نرى من بناء الشارع غالبا هو تقديم الموافق
للاصل ولو فرض عدم الترجيح من جانب النهي ايضا من حيث الدلالة لا يكون المرجع الى الاصل والصالة الاشتغال تقتضي فساد العبادة ويلزم الحكم بكونه

الحكم
الواضح
من ان على فرض
جواز الاجتماع هل
يدل النهي فيه
على الفساد
صح

فرد النهي لان كل من قال بعدم كونه فردا للامر من المانعين قال بكونه فردا للنهي واصالة البرائة تقتضي عدم العقاب فيلزم الحكم بكونه فردا للامر عكس ما ذكر وح يحصل التعارض بين الاصلين بواسطة الاجماع المركب فبناء على جواز الخرق في امثال المقام في الظاهر بما يكون المدرك اصلا فقاهتيا كما حقق في محله فيلزم الحكم بعدم كونه فردا للامر ولا للنهي وتكون الثمرة الصحة والفساد والعقاب والعدم معا واما بناء على عدم جواز الخرق فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال ويلزم الحكم بالفساد ويكون هو الثمرة لا يقال الترجيح هنا مع اصالة البرائة لاعتضادها باستصحاب العدالة فيما يصلي العادل في المكان المشكوك لانه خارج عما نحن فيه لان الامر والنهي لانا نقول هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الفسق فيما تاب الفاسق في المكان المشكوك لقرينة باجزاء الصيغة لا يحصل الندم لعدم كونه تصرفا واما اجزاء الصيغة فتصرف سواء قلنا بكون المكان هو سطح الباطن الحاوي المماس لظاهر المحوي او البعد المجرد الموجود او الموهوم الا ان يقال مضافا الى ان النهي في هذا التصرف ممنوع ومع هذا هو نادر والاول اكثر وهو من جملة المرجحات فتدبر ومما ذكرنا ظهر ان الثمرة قد تكون هي الصحة والفساد وقد تكون هي العقاب والعدم وقد تكون هما معا وقد تكون شيئا اخر وهو ان القطعيين من الامر والنهي على مذهب المجوز ممكن دون المانع لامتناع تعارض القطعيين فتدبر واما الثمرة بين المانع اللفظي والمجوز على الاطلاق فقد تكون هي الصحة والفساد وهو فيما كان الترجيح مع النهي وقد لا تكون بينهما ثمرة كما لو كانا قطعيين او كان الترجيح مع الامر اما الاول فلان المانع اللفظي يلزمه التسليم ويكون كالمجوز المطلق واما الثاني فلانه مقتضى للصحة ويلزم على المانع اللفظي الحكم بنفي الفساد اللازم من النهي ويبقى ملزومه عدم الحرمة وح يلزمه القول بالصحة مع الحرمة كالمجوز المطلق واما الثمرة بين المانع اللفظي والمانع العقلي هو ان القطعيين يمكن على مذهب المانع اللفظي دون المانع العقلي وتظهر الثمرة بين سائر الاقوال مما ذكرنا

المقام الرابع في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مقامات **الاول** في الوصف الخارج عنها الا يكون مقوما للنوع مع كون النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه وفيه يجري مثال الصلوة في المكان المغصوب فان اعتبار كونها في الغير وصف خارج عن حقيقة هذا الذات وليس مقوما للاصل ومحط البحث هو الكون الموجود فيه والحق الجواز بكون الكون مامورا به ومنهيا عنه ونذكر اولا ادلة المانعين ونجيب عنها وننقح الجواز في ضمنها ثم نذكر وجه الجواز الاول للمانع اما ان يكون مانعا على فرض جعل متعلق الامر الافراد واما ان يكون مانعا ولو كان المتعلق هو الطبايع فيقع الكلام فيه في مطلبين الاول بالنسبة الى المانع الاول وله وجوه الاول ان متعلق الامر هو الافراد على ما رجح المحققون على قول من قال بعدم وجود الكلي الطبيعي او بعدم اتصافه بالصفة وهكذا الافراد هي الاكوان الخاصة من القيام الخاص الصادر من المكلف وكذا القعود والطمانينة والقرار وهكذا وهذه الاكوان الخاصة تصرفات في ملك الغير مع عدم رضاء صاحبه في اجزاء الصلوة ولا يكون المراد هو المكان الذي هو لازم الجسم لانه خارج عن الصلوة ولا كلام فيه وح تقريره ان الافراد المامور بها اما ان تكون منحصرة في المحرمات عينا او تخييرا او في غيرها كذلك او هما معا كذلك والكل فاسد الا الثاني على وجه التخيير اما الاول فلاختصاص المامور به في افراد المحرم لانه هو بعينه هذه الاكوان الخاصة المامور بها وقد عرفت عدم الجواز فيه اجماعا وضرورة واما الاخير فلان الفرد المحرم لو كان مامورا به يلزم اتصاف الفرد الواحد بالصفتين المتضادتين وهو محال واما الثاني على وجه التعيين فلتمكن امكان اتيان جميع افراد الصلوة بقي هو على وجه التخيير ومعنى لا يكون الا ارشادا للفرد المحرم فلو اتى به لم يكن صحيحا لا بمعنى موافقة الامر لعدم الامر ولا بمعنى موافقة المطلوب للزوم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وهو معنى عدم الجواز والجواب عنه من وجهين الاول النقض بوقوع نظيره في الشرعيات وهو من وجوه الاول النقض بالصلوة في الامكنة المكروهة وتقريره بنحو ما تقرره فيلزم كون الامر متعلقا بالافراد اعني الصلوة في الاكوان الغير المكروهة تخييرا لانه لو عمها والمكروهة يلزم كون الفرد المكروه متصفا بالمنقصة لاجل الكراهة والمصلحة لاجل الامر وهو محال فيختص بغيرها وح لو اتى فيها لا بد من القول بعدم تمام الحكم بعدم الكراهة والاجماع متحقق على الصحة والكراهة معا لا يقال المراد بالكراهة في العبادات هو اقلية الثواب في معنى تكون مصلحته فقط لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول ان المراد باقلية الثواب اما ان يكون بالنسبة الى جميع الاغيار اعني جميع ما سويه نفسه او بالنسبة الى الغير في الجملة او بالنسبة الى المعين والكل فاسد اما الاول فللزوم كون كل المكروهات في مرتبة واحدة لان الصلوة في الحمام مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة الى غيرها ومن الغير الصلوة في مواطن الابل فاما ان تكون مساوية للاولى في المرتبة او ناقصة عنها او زائدة عليها والاول هو المطلوب وعلى الثاني يكون للاولى بالنسبة اليه اكثر ثوابا فلا يكون الاول مكروها لعدم كونه اقل ثوابا بالنسبة الى جميع الاغيار ومنها الصلوة في مواطن الابل وعلى الثالث يلزم عدم كون الثاني مكروها لكونه اكثر ثوابا بالنسبة الى الاولى والاجماع قائم على كراهة كل منهما مع تفاوت المكروهات في الشدة والضعف واما الثاني فللزوم اختصاص المستحب بالواحد وهو المرتبة الفوقا التي لا يكون فوقه اكثر ثوابا منه لانه لو كان فكان هذا مكروها لكونه اقل ثوابا منه وذلك لان الصلوة في الحمام مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة الى الدار وهو مكروه بالنسبة الى مسجد الجامع وهكذا الى المسجد ما لا فوق له لاكثرية ثوابه منه كما مر واما الثالث فلانه بالنسبة الى المعين ان كان المعين هو الطبيعة فلا كلام بانه خلاف مفروضه لان مفروضه عدم تعلق الحكم بالطبايع وعدم اتصافها بالصفة وثانيا بانه مثبت لمطلوبنا ويكون هو الجواب عن المستدل الا انا نقول ح طبيعة الصلوة متصفة بالحسن والفرد متصف بالمفسدة ولا ضير فيه وان كان المعين هو الفرد المعين كالصلوة في الدار فهو تحكم لان الصلوة في الحمام كما انه اقل ثوابا بالنسبة الى الدار فكذلك الدار بالنسبة الى المسجد ولتسميته الاولى بالمكروه دون الثاني تحكم الثاني انه يلزم ح صحة تقسيم الصلوة باعتبار الكون بالمستحب والمكروه والمباح لان الافراد اما ان تكون فيها تفاوت ام لا وعلى الاول ينحصر بالمكروهات والمستحبات وعلى الثاني لا يتحقق المكروه والمستحب الثالث ان حمل النهي على انه ارشادي كاشف عن المفسدة على ارادة اقلية الثواب المصلحي مجاز لا يصار اليه بلا قرينة الرابع انه لا يتم في المكروهات التي لا بدل لها كالصوم في العاشورا لان الاقلية موقوفة على وجود اخر بدل له كان اكثر ثوابا منه وكان طلب تركه لاجل فعل ما هو اكثر ثوابا منه فلا معنى لحمله على اقل ثوابا مع عدم المنقصة فيه فيما لا بدل له لعدم وجه لطلب تركه

لعدم

لعدم بل يفعل عنده ترك مبدله ومعه لا معنى لترك المعصومين ثم كيف يدعا ترككم وامرهم بالافطار بعد لو فى احد اليوم مع ان الحمل على اقل الثواب يستلزم
تفاوت المراتب بالاقل والاكثر فهو وان كان من اصل الواجب فلا تفاوت فيه وان كان من خصوصيات الكون فيلزم تسليم التعدد وقبول شيئين
احدهما نفس الواجب لا يتفاوت الوجوب والثانى خصوصيات الكون التى بينهما تفاوت وبوجب الحكم المتعدد وهو مطلوب ثبات الجواب عنه سواء حملوا
على الكراهة بمعنى المنقصة او اقل ثواب حملها على طلب الترك مع كون الداعى اقلية الثواب بلا فرق ولا يتم ايضا فى المكروهات التى لا بدل لها كما لا يرد
الاشكال فى المكروهات التى لا بدل لها مشترك الورود لان على فرض كون المتعلق هو الطبايع مع كون النهى التنزيهى هو طلب الترك لاجل المفسدة مع حسن
الامر والنهى انما يكون فيما لو يمكن الامر يحصل بفرد والنهى بفرد اما مع الانحصار كما مثل العبد المكلف له فلا يصح تكون جميعا امر بالا يجوز كما لا يرد ما انما هو الامر
وهو موجب للتكليف بما لا يطاق ولا يجرى فى غير الانحصار كما فى صوم يوم عاشورا لانا نقول بعد فرض انحصار الايجاد بفرد واحد لا تفاوت بين الامر
وغيره اما الاول فواضح واما الثانى فلانه اما ان يكون عنده الامر رجحان الفعل من حيث الاستحباب زايدا على النقصان منه من حيث الكراهة فلا معنى للنهى او بالعكس
لا معنى للامر وفى التساوى لا معنى للامر لتحاول الفعل عن الفايدة والثواب فلا بد اما من انقول بعدم الامر والصحة او بعدم الكراهة مع ان الصحة والكراهة
فيه اجماعية لانا نقول الاشكال غير وارد على هذا المذهب لكون الطبيعة متصفة بالحسن والخصوصية متصفة بالقبح وادعاء الاجماع على الصحة فى المقام
ان كان المراد به هو الصحة بمعنى موافقة الامر فالاجماع ممنوع وان كان بمعنى موافقة المحبوب فهو مسلم ولا يرد الاشكال على هذا المذهب لجواز اجتماع الصفتين
المتضادتين بالجهتين كما قلنا لكنه وارد على حمل الكراهة على طلب الترك لا قلية الثواب على الفرضين سواء قلنا بكون الصحة هى موافقة المحبوب او الامر لان
اقل الثواب معناه المحبوبية فقط ولا معنى لطلب تركه فيما لا بدل له او معناه فان قلت بعد فرض الانحصار بالفرد وعدم البدل لا معنى لمحبوبية الطبيعة
المطلقة لانه يصح فيما يمكن ايجادها فيه وفى بدله وبعد فرض عدم البدل لا يمكن ايجادها من حيث هى فى ضمن فرد آخر بل يحصر بيوم عاشورا مثلا وح
لا يبقى للطبيعة المطلقة لا يبقى فى غير العاشورا بدله لانا نقول محبوبية غير العاشورا كان مستقلة لنفسها مع انه لا بد من دليل دال على محبوبية الطبيعة
المطلقة وهى اما ان يثبت بالعقل او بالعموم كقوله الصوم جنة من النار او بالنهى التنزيهى من باب عدم دال على الرخصة او بالاجماع على كون العبادة لا
بدل لها من رجحان يثبت المحبوبية او الاتفاق على الصحة وكلها فاسدة اما الاول فلعدم استقلاله واما الثانى فلتخصيص الامر الكاشف لها بالنهى التنزيهى
اعنى قوله لا تصم يوم عاشورا مثلا واما الثالث فيمنع دلالته على جواز الصوم بقصد انه صوم لان معنى الكراهة جواز الفعل مع المنقصة فيه وعدم
العقاب عليه واين هذا بالمحبوبية واما الرابع فلمخالفة المرتضى طاب ثراه حيث قال بمنع الصلوة فى الاوقات المكروهة الظاهر فى الحرمة قلت الانحصار
بالفرد وعدم البدل لا يرفع محبوبية الطبيعة المطلقة الثابتة بالفرض ولو بعموم الصوم جنة من النار بعد تسليم وروده لا تصم يوم عاشورا وهو لا يرفعه لانه نهى
عن الصوم المقيد لا المطلق فهو باق على المحبوبية المطلقة او بالاجماع لا يبقى لو كانت باقية لجاز الامر به لانا نقول صدور الامر موقوف على رفع المانع
ولكن محبوبية الطبيعة لا يتوقف على رفع قبح الخصوصية ومثاله لو قال المولى البطيخ حسن واخص بهذا الفرد وفيه منقصة فانه على الحسن او بالعكس او
مساوية له وفرق بين الامر والارشاد وهذا ارشاد المحض لمنقصة فيه لا طلب لا يصح منه طلب الفعل والترك معا فى الفرد المختص لو فى غير الراجح فيكون
الصحة بمعنى موافقة المحبوب وان كان مع المنقصة المرجوحة او الراجحة او المساوية ولو ثواب الاول بعنا الثانى والثالث على فرض الموازنة فى الحسنات والسيئات
لا يقال بمنع الصحة بمعنى موافقة المحبوب ويلزم صحة النافلة فى المكان المغصوب وصحة صلوة الحايض بهذا المعنى ويكون عن محل الفرض خارجا لان الكلام
فى الجواز والعدم هو فى الصحة بمعنى موافقة الامر لانا نقول نسلمه فى الاول ولا دليل على منعه وفى الثانى لا يرد لو كان هو من باب النهى عنه لنفسه
كما هو الحق ونسلمه على غيره ولا ضير فيه وفى الثالث بان استدلاله يرد على الجواز المطلق ولو بمعنى موافقة المحبوب لانه قال بلزوم اتصاف الشئ الواحد
بالصفتين المتضادتين كما لا يخفى لا يقال نتقض بالعبادات المكروهة غير منحصر لان النهى الشرعى يرجع غالبا الى الامر الخارج فيكون النهى عن الصلوة
فى الحمام راجعا الى النهى عن الكون فى معرض الرشاش بخلاف النواهى التحريمية فانها ترجع الى نفس العبادة كصلوة الحايض لانا نقول اولا يمنع الاستعمال
سيما فيما كان النسبة بين النهى التحريمى والامر عموما من وجه وفى النهى التنزيهى عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل فى الحمام وثانيا بان ظاهر اللفظ يقتضى
فى الاول تعلقه بامر خارج وفى الثانى بنفس العبادة وهو عكس ما ذكره الخصم وظاهر اللفظ مقدم على الاستقراء وثالثا بان المنهى عنه اما ان يكون
نفس الكون فى معرض الرشاش فيلزم كراهة الكون فى الحمام ولو مع عدم الصلوة وهو بديهى الفساد واما ان يكون هو الصلوة فى معرض الرشاش
فيرد النقض واما ان يكون الصلوة لكونه فى معرض الرشاش ونقول مثله فيما نحن فيه اعنى فى النهى التحريمى بكون النهى عنه هو الصلوة لاجل الغصب فلو
كانت الحيثيات تقييدية فلا فرق بين المقامين فى الجواز ولو كانتا تعليليتين فكذلك فى العدم ورابعا سلمنا تعلق النهى هنا بالامر الخارجى لكن
نقول الكون فى الحمام لو وقع منه الصلوة يلزم اتصافه بالصفتين المتضادتين لو كان هو ايضا موردا للامر بعين ما ذكره فى الاستدلال لا يقال المراد بالكراهة
هنا هى المرجوحية الغيرية لان فعلها فى الدار لما كان مستلزما لترك الواجب اعنى الصلوة فى المسجد فيكون ما يستلزم ترك الواجب مرجوحا من هذه
الجهة وان كان من حيث الذات راجحا لانا نقول مع انه لا فرق بينه وبين اقل الثواب يجرى بعينه فى النهى التحريمى لان الكون منه من حيث كونه مقدمة
للصلوة واجب ومن حيث الذات حرام والثانى النقض بالصلوة فى المكان المباح بعين ما مر بان متعلق الامر هو الافراد وهذا الفرد لو كان موردا
لهما يلزم اتصافه بالصفة الحسنة حتى كان موردا للامر وعدم اتصافه بها حتى كان مباحا وهو اتصاف الواحد بالمتضادين والجواب الجواب والثالث النقض
بالصلوة فى الامكنة المستحبة لان هذا الفرد لو كان موردا لهما يلزم اتصافه بالصفة البالغة حد الوجوب والاستحباب ويلزم منه اتصافه بالمتضادين و
الجواب الجواب لا يقال المراد بالاستحباب هو ثبوت كونه راجحا بالنسبة الى غيره واكثر ثوابا بالنسبة اليه لانا نقول المراد بالاكثرية اما ان يكون بالنسبة الى

جميع الاغيار او الغير في الجملة او المعين وعلى الاول يلزم كون كل المستحبات في مرتبة واحدة وعلى الثاني يلزم انحصار المكروهات في مرتبة واحدة وعلى الثالث
يلزم خلاف الفرض او التحكم كما ان في الكراهة بتغيير ما مع ان التفاوت اما ان يكون حاصلا من الامر الا ان الى التساوي في الافراد او يكون من الخصوصيات والاول باطل لكونه
واحدا متساويا في الكل والثاني هو المطلوب لكون الطبيعة واجبة نسبتها الى الافراد متساوية واللزوم المعدى للاباحة والاستحباب والكراهة حاصلة من الخصوصيات
كالدار والمسجد وهكذا ومثل المستحبات التفسيرية مع كونها واجبة عينية وكذلك الامر في الغسل الجنابة الكافية عن غسل الجمعة ومثل ذلك من حيث الاول لا يجوز
ومن حيث الثاني يجوز مع انه شيء واحد في الحين الثاني ما نقضوه وقوعه في العرف لان المولى لو امر عبده بالتكلم الموجب لفرح الفلاني ونهى عن التكلم الموجب
لغضب الفلاني فتكلم العبد بكلام يوجب فرح الاول وغضب الثاني يكون من جهة الاول ممتثلا باتيان الشيء المحبوب ومن الثانية مخالفا للنهي عرفا
ولا ريب في وقوع هذا كثيرا ولو كان ما ذكره في الامتناع لما امكن ذلك اما محبوبا او مبغوضا والثاني باطل فالكون محبوبا او مبغوضا ومثل لو امر
عبده بقراءة القرآن ونهاه عن القراءة في المكان المخصوص او الغصب فقرأه العبد في المكان المنهي عنه لا ريب في حصول المحبوب عنه ومخالفته لما نهي عنه مطيع
من الاول وعاص من الثاني وكذا لو امر بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في المكان المغصوب فخاط العبد ثوبه في المكان المغصوب يعد في العرف مطيعا وعاصيا
لا يقال انه من التوصليات ولا مانع من اجتماعه مع الحرام لانا نقول الكلام انما هو في الاطاعة والعصيان الا بعد سقوط الامر ومعه لا فرق في التوصليات
والتعبديات لان الاطاعة موقوفة على الاتيان بقصد الاطاعة ويلزم منه اجتماع المحبوبية والمبغوضية في الكون المفروض لا يقال المغصوب في الخياطة
تحققها كيفية الثوب والكون لا يكون من مقوماتها بخلاف الصلاة لانا نقول نمنع كون المراد ذلك بل مراده نفس اثر الفاعل من ادخال الابرة واخراجها
ولا ريب في كون الكون فيه كالكون في الصلاة مع انا نفرض مثالا آخر وهو ان المولى لو امر عبده بشيء حسب حظه ونهاه عن المكان الغصبي فمشى فيه لا ريب
في كونه مطيعا وعاصيا والجواب في الجواب عند التأمل ان النقض بجواز التصريح عقلا وعرفا ان المولى لو قال العبد خط ولا تكن في المكان المغصوب ولو
اوقعت الخياطة فيه واطعتني في تلبسك بها عصيتني من جهة النهي عن الغصب فما قبله لم يحصل التنافي عقلا وعرفا والحل ان المتعلق هو الطبايع كما قلنا فالمامور

في جواز الامر والخياطة

بها هو الاكوان المطلقة من طبيعة القيام والاتصاف والجلوس في القراءة وهكذا وهذه الاكوان الخاصة الصادرة من المكلف فرد لها ومقدمة لحصولها او
يجوز ان يكون المقدمة مبغوضة بالذات بناء على كون المنهي عنه هو الافراد ومحبوبا بالعرض من حيث كونها موجبة لايجاد الطبيعة المحبوبة او مبغوضة
بالعرض ايضا بناء على كون النهي متعلقا بطبيعة الغصب ففي الحقيقة هذا الكون الخاص مجمع للكونين المطلقين وموجب لحصول الطبيعتين طبيعة الاكوان
المطلقة المامور بها وطبيعة الغصب المنهي عنه وطبيعة القيام مثلا المتحققة بالقيام في ملك الغير مع عدم الاذن من صاحبه باختيار المكلف ايجاد القيام
الخاص لاختياره لايجاد الكلي في ضمنه الواقعة في مكان الغير والغرض مستلزم لحصول الكلي ثم لو ان هذا كسائر المقدمات الخارجية فيجوز كون الفرد مبغوضا بالذات
او لاقترانه بالمبغوض ومحبوبا بالعرض لكونه موجبا لايجاد المحبوب سيما لو كان المتعلق هو الافراد اعني الاكوان لكنها الاحاد بتخيير عقلية والواجب حينئذ
هو واحد لا بعينه فالواجب هو احد الاكوان لا بعينه وهذه الاكوان الخاصة الصادرة من المكلف فرد لها ولا ضير في مبغوضيته ذاتا او بالعرض من جهة طبيعة
الغصب ومحبوبا بالعرض من جهة حصول المحبوب في احدها لا بعينه سيما لو كان المتعلق في الواجب التخييري العقلي هو الخصوصيات كما هو الحق في التخييرات الشرعية
لكن لا بشرط بل بشرط عدم اتيان غيرها من خصوصيات اخرى ولا ضير في كونه مبغوضا بالذات لا بشرط شيء ومحبوبا بشرط عدم اتيان غيره مع انه يمكن ان يقال
ان الاكوان الخاصة من القيام الخاص هكذا التصرفات الواقعة في مكان الغير باختيار المكلف لا مدخل لها في الامر ولا يكون لغيرها وعدم اذنه مدخل في هذه
التصرفات لانها مع فرض وحدتها لا تتغير بكون المكان للفاعل او لغيره مع رضائه او مع عدمه وهكذا فلا ربط في اصل التصرف الخاص حتى يدخل في الفرد المامور
به هو الفرد وهو القيام الخاص الصادر من المكلف لا من حيث كونه في ملك الغير حتى يشكل على فرض تعلق الامر بالفرد لكون حيثية ملكية للغير فعلها جاء
الفردية مقارنا لما موجودين بوجود واحد فله جهتان احديهما التصرف الخاص الصادر من المكلف من المقومات والمشخصات وليس المكان منها كما مر و
ثانيهما وقوع هذا التصرف الخاص في مكان الغير فبالاول فرد للامر وبالثاني فرد للنهي سلمنا كون وقوعها في مكان الغير من مقومات الفرد ومشخصاته
وكون الفرد مركبا من القيام مثلا ووقوعه في مكان الغير لكن التركيب لم يكن حقيقيا كالسكنجبين بل بجمع للغيرين وباعتبار الاول مامور به والثاني منهي
عنه سلمنا كون التركيب حقيقيا كالسكنجبين وكان القيام الخاص جزء للفرد ووقوعه في مكان الخاص للغير جزء آخر لكن الجزء ذاته من حيث هو شيء ومن
حيثية الجزئية شيء آخر كالخل فان له لحاظا من حيث هو ولحاظا من حيث توقف السكنجبين عليه فيجوز ان يكون بالاول مبغوضا بالذات وبالثاني محبوبا
من حيث الجزئية وتوقف حصول السكنجبين عليه بل ولو كان الجزء من العبادات كالركوع فانه يجوز ان يكون مبغوضا من حيث هو ومحبوبا من حيث
الجزئية مع نية القربة فيه وتوقف حصول الصلاة عليه وجوابه هذا بديهي لا شبهة فيه في الوصف المفارق اعني الغصب بالاولوية وبما ذكرنا ظهر الجواب
عن النقوض التي ذكرناه الدليل الثاني للمانع ان متعلق الامر الافراد ح لو كان فرد المحرم موردا للامر يكون مقتضيا لجواز الفعل ومقتضى كونه منهيا
عنه هو عدم جواز الفعل وهو تناقض والجواب بعينه ولا بالنقض بما ذكرنا فنقول متعلق الامر الافراد والفرد المكروه لو كان موردا للامر فمقتضاه جواز
الفعل على وجه التخيير بينه وبين غيره مساويا ومقتضى الكراهة هو مرجوحية الفعل ويلزم منه كون فعله مرجوحا وغير مرجوح وهو تناقض وهكذا في الكلام
المستحب والمباح كما مر ثانيا بالحل وهو ان الطبيعة متعلقة للامر والفرد مقدمة والرخصة في فعل الشيء من حيث المقدمية لهذه الطبيعة لا ينافي عدم الرخصة
في فعله ذاتا او من حيث كونه مقدمة لطبيعة اخرى سلمنا كون المتعلق الافراد لكن الكون الخاص جزء للصلاة والرخصة في الجزء من حيث هي جزء عرضي
فلا ينافي عدم الرخصة من حيث الذات مع ان المكان خارج ولا تلازم والرخصة في الشيء لا يستلزم الرخصة في لازمه الذي له بدل مباح من الاماكن المباحة
الدليل الثالث ان متعلق الامر الافراد والفرد المحرم لو كان موردا للامر ينافي الغرض لان الغرض من النهي الترك وتجويز الفعل مناف له والجواب بعينه ولا بالنقض

بما ذكرنا فنقول متعلق الامر الافراد وح لو كان فرد المكروه موردا للامر يلزم نقض الغرض من النهي التنزيهي هو الترك لاجل المفسدة وتجويز الفعل مناقض له وثانيا بالحل وهو ان الغرض من النهي هو العقاب على الفعل من جهة النهي والغرض من الامر هو الثواب من جهة الامر فهو الثواب من جهة الامر وبعد جمع المكلف بسوء اختياره يتحقق الاثرين على مقتضى الجهتين ولا يكون نقضا للغرض الرابع ان متعلق الامر الافراد ولو كان فرد المحرم موردا للامر يلزم عدم امكان الامتثال بالتكليفين عبارة عن الجمع بين الفعل والترك والتكليف بهذا القسم قبيح من الحكيم والجواب عنه اولا النقض بما ذكرنا فنقول متعلق الصلوة الافراد ولو كان فرد المكروه موردا للامر لا يمكن الامتثال لان الامتثال بالنهي التنزيهي هو تركه وبالامر هو فعله ولا يمكن الجمع وثانيا بالحل وهو ان المطلوب نفس الطبيعة ويمكن للمكلف اتيانها في غير الفرد المحرم ولكنه اتى بها في الفرد المحرم والقبيح لا يكون من جهة الامر بل بسوء اختيار العبد سلمنا كون المتعلق هو الافراد وكون الخاص جزء لكنه واجب تخييري على وجه التخيير والتمكن للمكلف حاصل باتيانه في الفرد الاخر وانما اختار هذا الفرد بسوء اختياره ولا قبح فيه من جانب الامر الخامس ان متعلق الامر هو الافراد وهو يقتضي حصول الاطاعة من المكلف وحصول الاطاعة وقصد التقرب في الفرد المحرم محال لكونه مبغوضا وكيف يحصل الاطاعة مع كون المأتي به من جهة الاتيان مبغوضا والجواب عنه اولا بالنقض بما ذكرنا وثانيا بالحل وهو ان المحبوب نفس الطبيعة الموجودة في الفرد والاطاعة والنية تتعلق بها لا بنفس الفرد والفرد مبغوض ولا ضير فيه سلمنا كون المتعلق هو الفرد لكن الكون الخاص لم يتعلق به القصد لكونه جزء المطلوب بنفس الصلوة المركبة منه ومن غيره والنية والاطاعة تتعلق به اصالة والجزء بالاجزاء عرضا ولا ضير في كونها لشيء محصلا للمحبوب اعني المركب وان كان مبغوضا بالذات السادس ان على فرض الجواز يلزم عدم الجواز لانه لو جاز لجاز الدخول في الصلوة في المكان المغصوب وبعد الدخول يكون الاتمام واجبا لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وحراما لكونه غصبا والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار لقبح التكليف بما لا يطاق ومعه لا بد من الحكم بارتفاع احد التكليفين وهو معنى عدم الجواز والجواب عنه اولا بانه لا يتم في المعاملات ولا في المستحبات بناء على القول بجواز قطعها وثانيا بانه لا يتم في المفروض على القول بانه لا ينافي الاختيار مصححا واثرا والثاني وثالثا بانه على فرض تسليم كونه منافيا للاختيار اثرا وصحة لكن مفروض الكلام هو فيما تمكن المكلف من انفكاك احد التكليفين من الاخر وهو يكون قبل الدخول في الصلوة لا بعد الدخول لانه لا يبقى ثمرة فيه لانا نقول الثمرة موجودة لانا ان قلنا بعدم الجواز نمنع بكون الترجيح مع النهي ويلزم القول بالعقاب في عدم الفضيلة ولو قلنا بالجواز وعدم دخل فيما يرجح الاتمام يلزم القول برفع النهي في مقتضاه الفضيلة وعدم العقاب فيه قد يكون الامر بالعكس فتدبر **المطلب الثاني** بالنسبة الى المانع ولو على فرض كون المتعلق هو المانع والرابع وجوه الاول ما نسب الى المحقق البهبهاني ره وهو ان الامر بالطبيعة امر بافراده مقدمة والامر المقدمي يكون مخصصا بغير المحرم والا يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وبعد الاختصاص يكون الامر بالطبيعة ايضا مخصصا بغير المحرم ويكون المقام وصل واوجده في الافراد المباحة وح لو اتى به في الفرد المحرم لم يكن صحيحا لا بالنسبة الى الامر المقدمي ولا بالنسبة الى الامر بذي المقدمة لعدم الامر وهو المطلوب والجواب عنه اولا بالنقض بما ذكرنا سابقا من الصلوة في المكان المكروه والمستحب والمباح الخ مما ذكرنا فنقول الامر المقدمي يقتضي وجوبه واتصافه بالمحبوبية وباختيار يقتضي عدم الاتصاف بها وهو تناقض والجواب الحلي مع انه لا يمكن القول برفع الوجوب او الاباحة اما الاول فللزوم عدم وجوب المقدمة ولو عقلا وهو باطل اتفاقا واما الثاني فللزوم خلو الواقعة عن الحكم لذاته المتاصل لكون وجوب المقدمة تبعيا لا اصليا وهو خلاف الاجماع للاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم لذاته المتاصل فان قلت الوجوب عرضي والاباحة ذاتي فلا منافاة قلت فيما نحن فيه ان الوجوب عرضي والحرمة ذاتي او عرضي بالنسبة الى طبيعة اخرى وثالثا بان الطبيعة من حيث هي اما ان تكون متصفة بالحسن التام المقتضي للوجوب ام لا وعلى الاول فلا يصح القول بكون الامر بالطبيعة مقيدا بما قيد به الامر المقدمي وعلى الثاني فلا معنى لفرض كون المتعلق هو الطبيعة لا بشرط شيء لكون المتعلق ح هي مقيدة وهو خلاف ما فرضناه ورابعا كون وجوب الامر المقدمي مخصصا بغير الحرام لا يستلزم نفي الحكم الوضعي عنها اعني عدم تحقق الطبيعة بتحقق المقدمة لا انه الحكم الوضعي مستقلا من التكليفي ولا تلازم لو بعد ارتفاع الثاني يرتفع الاول لانا نقول ارتفاع الوجوب الشرعي من دلالة لفظ الامر عليه لا يستلزم ارتفاع جهة المقدمية العقلية اعني اللابدية بل هو متقرر لا يرتفع وتحققها موجب لتحقق ذيها اعني الطبيعة من حيث هي الثاني ان الامر بالطبيعة امر بها مقيدة بغير المحرم لجواز الاجتماع وشموله للمحرم مستلزم لجواز الفعل والترك وهو تناقض ومستلزم لنقض الغرض وعدم امكان الامتثال وعدم امكان حصول الاطاعة في المحرم كما مر فيخصص بغيره ومعه يكون الامر بالطبيعة مخصصا بغير المحرم ومقيدا به فلو اتى به في الفرد المحرم لم يكن صحيحا وهو المطلوب والجواب عنه اولا بالنقض والحل بما ذكرنا سابقا وثانيا بالنقض والحل بما ذكرنا هنا الثالث ان حسن الطبيعة منتزع من افرادها وهو موقوف على حسن افرادها وهو في الفرد المحرم منتف ولا تكون الطبيعة بالنسبة اليه حسنا ولا مامورا فلو اتى بها فيه لم يكن صحيحا والجواب عنه اولا بالنقض بما ذكرنا سابقا وثانيا بالحل وهو ان حسن الطبيعة لم يكن منتزعا من خصوصيات افرادها بل القدر المشترك متصف بالحسن في ضمن افرادها والا كيف ينتزع الحسن المقتضي للوجوب من الفرد المباح او المكروه او المستحب وحسن المفهوم الكلي العقلي منتزع من حسن الطبيعة الموجودة في ضمن الافراد مع قطع النظر عن الخصوصيات لا عن نفس الخصوصيات الرابع سلمنا كون الطبيعة متصفة بالحسن مستقلا لكن بعد تركيبه مع الفرد تتحقق الحالة الثالثة كسائر المركبات وهو امر حادث بينهما اما ان تكون حسنا ومامورا به او قبيحا ومنهيا عنه والجواب عنه اولا النقض بما ذكرنا سابقا وثانيا بالحل وهو ان تركيب الكلي مع الفرد لا يكون من قبيل سائر المركبات والا يلزم عدم جواز حمل الكلي الذي هو جزء للفرد على الفرد كما لا يجوز حمل الدبس على السكنجبين بل المفاد انهما موجودان بوجود واحد مع بقاء الحقيقة وعدم ارتفاع الاثنينية في الحقيقة فلا يكون امر حادث بينهما الخامس سلمنا كون الطبيعة متصفة بالحسن مستقلا والخصوصية متصفة بالقبح مستقلا لكن بعد كونهما موجودين بوجود واحد اما ان يكون الحسن راجحا او القبح راجحا

والثاني بامرها باطل

او رجحانا وتاثير

او يتساويان وعلى الاول يجب على الشارع ترجيح الحسن ويلزم الامر فقط وعلى الثاني يجب عليه ترجيح القبح ويلزم النهي فقط وعلى الثالث يجب عليه الحكم بالتخيير
والجواب عنه ان ما ذكر حق لو كان لغرض مخصوص لبطلان التكليف بما لا يطاق واما مع الاختصاص كما في المقام فلا امتناع عقلا في الحكم بكل من الموضوعين على
مقتضى صفته ولا شرعا هذا هو الكلام في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما من وجه وبما ذكرنا ظهر ان الحق هو الجواز مطلقا لما ذكرنا من
وقوعه في العرف وجوازه لتعدد الجهة عقلا وما ذكرنا في المحل من كون المتعلق نفس الطبيعة سلمنا كون المتعلق هو الفرد لكن الكون على فرض الجزئية محبوب عرضا
ولا ينافي المبغوضية الذاتية او العرضية من جهة الغصب سلمنا عدم الدليل على الجواز لكن لم يكن دليل على الامتناع واطلاق اللفظين يقتضي الجواز ويجب
اتباعه حتى يثبت التقييد **المقام الثاني** في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبية والحق
انه يحتمل ثلثة احتمالات الاول كون النهي عن ايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد لاجل قبح الفردية والخصوصية ذاتا والثاني كذلك لاجل قبح الطبيعة
اعني الكون المطلق والثالث كذلك لاجل قبح المركب على الاول يجوز ان تكون الطبيعة من حيث هي مأمورا بها لاجل حسن الطبيعة من حيث هي وعلى
الثاني لا يجوز والا لزم اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد وعلى الثالث ايضا يجوز لانه لا منافاة بين كون الطبيعة من حيث هي هي بالذات محبوبة
ومن حيث الجزئية وتركيبه مع الخصوصيات الفردية وبالعرض مبغوضة والظاهر من هذا التركيب هو القسم الاول وكيف كان نقول انه لو لم يكن جائزا لما كان
واقعا والثاني باطل لوقوعه في الشرع كقوله صل ولا تصل في الحمام فمعنى النهي عنه ان النهي التنزيهي اما ان يكون هو ايجاد نفس الطبيعة في الخصوصية لاجل
منقصة الفردية او لاجل منقصة المركب وعلى الثاني لا يجوز الحكم بالصحة والكراهة للزوم التناقض بقي الاول والثالث وهو المطلوب ونقول مثله في الظلم
وقال بعض ان المأمور به هو الطبيعة او الفرد فبناء على عدم كون الكون من جملة المشخصات يكون المنهي عنه هو الصلوة المقيدة بهذا الكون والمأمور به هو
الصلوة مع قطع النظر عن الكون وعلى فرض كونه من جملة المشخصات يكون المأمور به هو الصلوة مع الكون المقيد بعدم رضاء المالك وعلى الفرض
لا ضير في الاجتماع لاختلاف المتعلقين وعبارة المنهي عنه هو ايجاد المقيد في ضمن هذا القيد وهو اما ان يكون لاجل قبح القيدية او لاجل قبح نفس
المقيد او لاجل قبح المركب على الثاني لا يجوز مسلما وعلى الاول والثالث يجوز فلا وجه للقول بالجواز مطلقا فتدبر **المقام الثالث** في الوصف اللازم
ويقابله الوصف الداخل كالجهر في القراءة والارتماس في الغسل والظاهر كون المراد منه هو الوصف الداخل في حقيقة الشيء وايضا ضربه على وجه
الحقيقة والجنسية التعبدية لانه يصح ان يقال الغسل ارتماسي وقراءة جهرية ولا يصح ان يقال غسل غصبي او قراءة غصبية وبعبارة اخرى ما كان مقوما
قال بعض الحق عدم الجواز سواء كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه عموما من وجه كقوله اغتسل ولا ترتمس او مطلقا كقوله في الثاني لا تغتسل
مرتمسا ووجه عدم الجواز انه بعد كون النهي كاشفا عن قبح التركيب وقبح الفصل فاما ان يكون المحبوب نفس هذا الفصل فيلزم اتصاف الشيء الواحد
بالصفتين المتضادتين او يكون نفس الطبيعة الجنسية فهو ايضا باطل لعدم وجودها بدون الفصل وكذا عدم حسنها او يكون هو الجنس الموجود في
ضمن الفصل الاخر فلا ربط له بهذا الفصل وفيه انه يصح فيما كان الامر متعلقا بالغسل الارتماسي وهو خلاف الفرض لان الفرض انه تعلق بالغسل من
حيث هو وفصله هو اللابشرطية وان كان موجودا في شرطه من الارتماس او التركيب فيحتمل لا تغتسل مرتمسا اما ان يكون لاجل قبح الارتماس او لاجل قبح
طبيعة الغسل او لاجل قبح التركيب على الثاني لا يجوز الاجتماع بخلاف الاول والثالث فانه يجوز كما مر في الوصف المفارق واما سائر اقسام المنهي عنه
لجزئه او لشرطه باقسامه فسيجيء ذكره في المبحث الاتي والحق جواز الاجتماع فيه عقلا لما مضى من جواز كون الشيء من حيث الذات مبغوضا ومن حيث الجزئية
وبالعرض محبوبا وان كان متعبدا كالركوع مثلا الا المنهي عنه لنفسه هو كون الطبيعة من حيث هي منهيا عنها وجعل الامر او جاز تعلقه بها من حيث
هو والنهي اما ان يكون متعلقا بنفس هذه الطبيعة او بغيرها او بطبيعة اخرى وعلى الاول يلزم اجتماع الامرين واتصاف الطبيعة الواحدة بالصفتين
المتضادتين وعلى الثاني يلزم الاول لان النهي عن الطبيعة نهي عن جميع الافراد فلو تعلق الامر ببعض منها يلزم ما ذكرنا بل يلزم الثاني ايضا لو قلنا بكون
النهي عن الطبيعة نهيا عن جميع افراده استغراقا كما هو الظاهر واما على الثالث فلا ربط له بهذه الطبيعة **المقام الرابع** في اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد مع اختصاص ايجاد الامر او جزء المنهي عنه مع كون السبب نفس المكلف بسوء اختياره كمن دخل الدار الغصبية عمدا فلا خلاف ولا شبهة في كونه مأمورا بالخروج
لكونه اقل القبيحين من البقاء والخروج لا لان الخروج من حيث هو محبوب لانه غصب وقبيح بل لانه يوجب الخروج عن الغصب وانما الخلاف في ان الخروج منهي عنه
ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء او لا يكون منهيا عنه ولا عاصيا بالخروج بل امر فقط كما نسب الى الحاجبي او
عاص لكن لم يتعلق به النهي كما نسب الى الامام فخر الرازي والحق انه من مسئلة الامتناع بالاختيار وفيه اقوال ثلثة قول بانه ينافي الاختيار فحكم بعدم النهي
والمعصية كالحاجبي ومنهم من قال بانه لا ينافي الاختيار عقلا فيكون مأمورا ومنهيا كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء وقول بانه لا ينافي من حيث
العقاب المترتب على ترك المقتضى في زمان الاختيار اعني حين الدخول عمدا مع قدرته على تركه فهو عاص من هذه الجهة كما يقول الامام الرازي لا لاستحقاق
كما قال المحقق القمي ره وينافي في خطاب النهي للزوم اللغوية لان ثمرة التكليف هو الثواب على الفعل واستحقاق العقاب على الترك والاول منتف هنا لعدم
امكان الامتثال والثاني اعني استحقاق العقاب فلتحققه بارتكاب المقدمة عمدا كما حققناه في مقدمة الواجب ومثلها الدخول في الصلوة في
الدار الغصبي عمدا فهل يكون مأمورا بالاتمام وعدم الخروج او الخروج والابطال او بهما معا وهو كالاول في وجوب الخروج في سعة الوقت لان الاتمام
حق الله والخروج حق الناس والثاني مقدم ولكونه اقل القبيحين واما في ضيق الوقت فيصلي خارجا ان امكن الجمع وفيه تفصيل قال بعض وهل
يترتب العقاب على الخروج في الاول وقطع الصلوة في الثاني ام لا قال بعض في الاول بالثاني وبالثاني في الاول والحق عدم الفرق فمع الندامة والتوبة
هو الثاني لبناء العرف على عدم المذمة معها ومع عدمها هو الاول لبناء العرف على المذمة من غير فرق **اصل** في النهي في العبادات والمعاملات

والمنهي عنه هو
الصلوة مع كون
يحرم

في دلالته على الفساد مطلقا او لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تشخيص العبادة ومن المعاملة ماهية ومصداقا اما الاول فالعبادة
تطلق على معنيين الاول ما احدث للتعبد كالصلوة وامثالها واطلاقها بهذا المعنى كثيرا ما في الحقيقة الشرعية من ان استعمال الفاظ العبادات في المعاني
المستحدثة هل يكون من باب الحقيقة او المجاز هل الاول في العبادات وبالثاني في المعاملات ومنها في النهي عن الشيء هل يدل على الفساد ام لا مثل الاول في
العبادات والثاني في المعاملات والمعاملة ح ما لم يكن كذلك الثاني ما يشترط في ترتب الثواب عليه قصد التقرب فهو من هذه الجهة عبادة سواء كانت
الجهة منحصرة بذلك كالصلوة وامثالها ام لا كالمعاملة بقصد الواجب والمستحب كالبيع والاجارة وامثالهما لتحصيل القوت الواجب او المستحب كقصد التوسعة
او الزيارة او ضيافة المؤمنين وامثالها ومنها النكاح كما في النكاح عبادة فان له جهة عبادية وهي كونه مامورا به بالامر الاستحبابي وترتب الثواب عليه
من هذه الجهة موقوف على قصد التقرب وجهة معاملية اعني كونه منشاء لمحلية البضع وترتب هذا الاثر عليه لا يشترط بقصد التقرب فيه والمعاملة ح
ما لا يشترط في ترتب اثره قصد التقرب سواء لم يتوقف على القصد كغسل الثوب او يتوقف على قصد الفعل الذي يفعل كالعقود والايقاعات سواء
كانت الجهة منحصرة في ذلك كالمعاملات التي لا على قصد الواجب والمستحب كالتاجر الذي لا يحتاج الى قوته ونفقة عياله ولا الى التوسعة ولا بقصد
الخير من الزيارة والضيافة وبناء المسجد وامثالها بل يفعل من البيع والاجارة وامثالهما بمحض زيادة المال ام لم تكن منحصرة كما مر في النكاح والعبادة بالمعنى الاول
لا تشمل جهة العبادية في المعاملة بقصد الواجب والمستحب لان هذه الذوات لم تعد للعبادة بل احدث لترتب اثار المعاملية بخلاف الثاني فالاول اخص من
الثاني والمعاملة بالعكس والحق انها موضوعة للجامع اما عدم الحقيقة في مثل النكاح من الجهة العبادية فلعدم صحة السلب عن هذه الجهة فان من اتى النكاح
بقصد انه محبوب الشارع ومامور به لا يصح سلب اتيان العبادة عنه لا يقال يصح ان يقال ان النكاح ليس بعبادة لانا نقول موضوع العبادة فيه ليس نفس النكاح
بل مع الجهة المذكورة ولا ريب في عدم صحة سلبها عنه وهو مقدم على تبادر المعنى الاول من لفظها والاصل فانها في اللغة عبارة عن العبودية والخضوع وهو
اعم من الاول وهل يكون حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي الحق الثاني للاصل والجامع موجود وهو ما اى الجهة التي يتوقف ترتب الثواب
عليه على قصد التقرب فيه سواء كانت منحصرة بها ام لا وعلى الثاني سواء كانت ارتباطية كالوضوء او لا كالنكاح وسواء كان امرا او نهيا او لا بل كان محبوبا
فعله لو بامر لاجل المانع كصوم يوم عاشورا او تركه على بنيه عنه كذلك وما ذكرنا وضعا اعم من الصحيحة والفاسدة وهي الماهية التي يصدق في العرف انها عبادة
وان كان ترتب الثواب عليها موقوفا على اجتماعها لما ثبت تقييدها بجزء او شرط وامثالهما والمعاملة ح خلافها وح النسبة بينهما عموم من وجه
لافتراق العبادة فيما احدث للعبادة وافتراق المعاملة في المعاملات الزائدة على قصد الواجب والمستحب واجتماعهما فيها بقصد الواجب والمستحب واما
الثاني اعني تشخيص المصداق فتوضيحه ان المامور به قد يعلم انه كان عبادة صرفة بمعنى انه امر لاجل الانقياد والاطاعة كالصلوة وامثالها وقد يعلم انه كان
معاملة صرفة بمعنى انه امر لا لما ذكر بل لاجل ترتب الاثر وحصول الغرض عند حصوله سواء توقف على القصد ام لا كالامر بسبيل كالغسل والعوض امورا
ام لا كالنكاح المكروه يعلم وقد انه كان عبادة ومعاملة معا مستقلا بمعنى ان فيه جهتان باستقلاليتان كالنكاح واداء الدين وقد يعلم كذلك لكن
ارتباطيا اعني كون جهة التوصل موقوفا على حصول جهة التعبد كالوضوء وقد يكون محل الشك وفي صورة الشك هل يكون الاصل في الاوامر العبادية
فيلحق المشكوك بها ويشترط فيه ما يشترط فيها من النية والمباشرة النفسية وكون ايجادها على وجه الاباحة لا الحرام كاتيان الصلوة في المكان الغصبي
او في الحرير او في اجزاء ما لا يؤكل لحمه بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي او المعاملة فلا يشترط فيه ما ذكرنا حتى يرد الدليل على الاشتراط والكلام في
هذا الاصل يقع من جهات ثلثة الاولى في الاصل الفقاهتي والاعتباري الثانية في الاصل اللفظي بمعنى ظاهر المستفاد من الامر الثالثة في القاعدة
الناشية من الدليل الشرعي اما الاولى فالحق ان الاصل الاعتباري يقتضي الحاقه بالعبادات بمعنى كون سقوط الامر موقوفا على ما يشترط فيها من النية
وامثالها وذلك لان التكليف يقيني ومعها يحصل القطع بالامتثال وبدونها او احدها يحصل الشك في الامتثال ولقاعدة الاحتياط والاستصحاب
يقتضي الحكم بالشرطية مط سواء لم يعلم الغرض من الامر اصلا مع الشك في كونه عبادة صرفة او معاملة كذلك او علم الغرض من الامر وكانت المصلحة معلومة
مع الشك في ان حصول هذه المصلحة هل يكون مشروطا بما مر ام لا وسواء علم بكونه واجبا نفسيا او مقدميا او مشكوكا نعم في الثاني يجري قاعدة الاحتياط
والاستصحاب في جانب ذي المقدمة ايضا ومقتضى ذلك لو علم بكونه مامورا به او علم جهة التعبدية والتوصلية مع الشك في الارتباطية والانفكاك البتة
فالحكم بالاول لما ذكر ولاصالة البرائة لان على الاول يكون الواجب شيئا واحدا وعلى الثاني يكون شيئان والاصل برائة الذمة من الزايد ثم قد يعلم جهة التعبد
والشك يحصل في جهة التوصل فهل يحكم بكونه توصليا ايضا ام لا والحق ان ما يحتمل ان يكون هذا توصليا لو كان مامورا به فحكم بالتوصلية ايضا
لاستصحاب الامر [illegible] المقدمة وقاعدة الاحتياط وذلك كما في وجوب رد السلام في الصلوة نعلم كونه واجبا تعبديا نفسيا ويحصل الشك في التوصلية للصلوة
التي هي مامور بها اعني هل يكون تركه موجبا لفساد الصلوة كما يوجب العقاب ام لا فيرجع الشك الى ان الصلوة بدونه صحيح ام لا مقتضى القاعدة
هو الحكم بالاشتراط ثم لو حصل الشك في كون جهة التوصل عباديا بمعنى كون صحة الصلوة موقوفة على رد السلام مع قصد التقرب والمباشرة النفسية
فيه او لا بل يكتفي بمجرد رده لا يتوقف عليها فالاصل هو الاول للقاعدتين واما الثانية اعني الخطاب اللفظي المتعلق بالمكلف كقوله توضأ للصلوة وحصل
الشك في كونه مشروطا بالنية والمباشرة النفسية ام لا فهو بنفسه يقتضي اشتراط مباشرة من تعلق به الخطاب لكون الخطاب ظاهرا في طلبه ممن تعلق به
الخطاب سواء حصل من الغير ام لا ولا دلالة فيه لو حصل من الغير لم يكن كافيا وهو معنى اشتراط المباشرة سواء كان من باب الوضع العام والموضوع له
العام والخاص واستعماله وعدم ارادة مباشرته وكون المقصود حصول الفعل مط ولو من الغير مجاز لان مرجعه الى انه مطلوب بمثل ان لم يحصل من
الغير فهو مشروط واستعمال الامر فيه مجاز وهو من هذه الجهة يقتضي كونه عباديا واما من جهة اشتراط النية فيقتضي الاطلاق نفيها بل نفي

لقصد معظم كيف بالتقرب لان مقتضاه طلب ايجاد نفس الطبيعة من حيث هي سواء كان مع القصد ام لا وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي
ولعدم صحة السلب ويؤيده انه لو صدر منه الفعل في حال النوم او الغفلة لا يصح ان يقال لم يصدر منه ولم يوجده بل يقال وجد في حال النوم وصدر منه كما لا يكون
لما كان ظاهر الخطاب الاختيار وكذا التكليف موقوفا على الاختيار سيما مع ملاحظة قوله تعالى اطيعوا الله الخ فيخرج منه الاتفاقيات والاضطراريات
لعدم كونها اختيارية ولا اطاعة واما الاختيار فلا يقتضي ايجاد الفعل من المختار مع عدم قصد ايجاده الا ان يصير عن الامر به وكان المقصود حصوله
كيف لا فلو كان الامر بالحاسة وهو مجاز موقوف على القرينة وما قلنا انما هو في القصد المطلق وكلامنا في نية التقرب لا ريب في عدم دخولها في المامور
به لغة وعرفا فحينئذ نقول ان الاطلاق قد نافيها لانه يقتضي ايجاد المامور به مطلقا سواء كان معها او بدونها وهو معنى عدم الاشتراط وهو من هذه الجهة يقتضي
كونه معاملة فمن الجهة الاولى موافق للاصل الاعتباري ومن الجهة الثانية مخالف له ومقدم عليه هذا اذا كان المويد ما يجوز القول باشتراط الاولى
دون الثانية واما مع العلم بان كل من قال باشتراط المباشرة قال باشتراط نية القربة وكل من قال بعدم اشتراط الثاني قال بعدم اشتراط الاول فيحصل
التعارض بين الظاهرين المستفادين من الخطاب بواسطة الاجماع المركب ولا بد من الحكم بارتفاع احد الظاهرين والثاني اولى لاعتضاده بالاصل الاعتباري
ولكونه صرفا بتقييد بخلاف الاول فانه مجاز والاول اولى ولا يرد الحكم ببقاء ظهور الاول اولى لان الحكم ببقاء ظهور الاول المستلزم لاشتراط
المباشرة والتقييد في الظهور الثاني بكون الطبيعة مطلوبة مع النية وهو ح يقتضي كونه عباديا من جهة اشتراط المباشرة واشتراط النية هذا اذا كان
الامر نفسيا او مقدميا سواء كان الدليل الدال على ذي المقدمة لفظا مطلقا كصل او لبيا كالاجماع اما الاول فلانه توضأ ح يقتضي المباشرة ويثبت التقرب
بالاجماع المركب واطلاق صل يقتضي عدم اشتراط الصلوة بالوضوء على النية بنحو المباشرة المعينة منه وتقييدها بالاول اعني الوضوء فثبت بقي بالنسبة
الى الاخير مقتضيا لعدم الاشتراط واطلاق الوضوء يقتضي اشتراطهما كما مر وح يحصل التعارض بين الاطلاقين والاطلاق في جانب المقدمة ارجح لكونه
اقل المورد ولاعتضاده بالاصل الاعتباري ح معه يجب التقييد في الاطلاق في جانب ذي المقدمة بكونه مطلوبا مع المقدمة اعني الوضوء مع النية
المباشرة منه واما الثاني اعني فيما كان الدليل في ذي المقدمة لبيا كالاجماع على وجوب الصلوة واشتراطه بالوضوء فاصل الاشتغال والاستصحاب
اقتضيا اشتراط الصلوة بالوضوء مع المباشرة ونية التقرب واطلاق توضأ ايضا يقتضي المباشرة وبالاجماع المركب يثبت نية القربة فيتوافقان ولا تعارض
واما اذا كان الدليل الدال على المقدمة لبيا وفي جانب ذي المقدمة لفظا مطلقا فالاطلاق في الثاني يقتضي عدم الاشتراط وفي الاول لم يكن لفظ مطلق
يقتضي الاشتراط فلان كان الاصل الاعتباري يقتضيه لكن اطلاق اللفظ مقدم لكونه اجتهاديا وح يلحق المقدمات المعاملية من جهة عدم اشتراط
الامرين كالستر وغسل الثوب والبدن واما اذا كان الدليل الدال عليهما لبيا فمقتضى الاصل الاعتباري من الاحتياط والاستصحاب في جانب المقدمة
وذي المقدمة الاشتراط وسليم عن المعارض لعدم اطلاق يقتضي نفيه هذا اذا كان عبديته او لحاق مقدميته معلومة واما اذا كانت مشكوكة فلا
او لا من تشخيص كون الاصل مقتضيا للاول او الثاني حتى يظهر جهة العبادية او المعاملية من السابق والحق ان الاصل الاعتباري يقتضي كونه مقدميا
كان ما يحتمل مقدميته هذا لنا ما موله وهو استصحاب تكليف ذي المقدمة وقاعدة الاحتياط فيها الا ان الاتيان مع الاتيان بهذا المشكوك يوجب القطع
بالامتثال وارتفاع التكليف واما اتيانها بدونه فشكوك الامتثال فيجب الاتيان بالمشكوك بالقاعدتين وهو معنى المقدمية هذا اذا كان الدليل الدال
على وجوب هذا المشكوك وما يحتمل مقدميته هذا لبيا كالاجماع لا اطلاق لفظا واما اذا كان لفظا مطلقا فيه كتوضأ او فيما يحتمل مقدمية هذا كقوله
صل او في الامرين كتوضأ وصل فيقتضي كل منهما النفسية اما الاول فلظهور الامر في كونه مطلوبا بنفسه واما الثاني فلظهوره في عدم اشتراطه بالوضوء
واما الثالث فلتوافق الاطلاقين ما لا حمله على الوجوب الغيري مجاز والثاني حمله على الغيري الداخل من الجزء والشرط وهكذا يستلزم التقييد امر
صل به واطلاقه … الثالث مسلم للمجاز والتقييد معا والاطلاقان نافيان لهما هذا مقتضى الوضع اللغوي اما بحسب العرف فالحق كون بناءهم في الامر
من حيث هو على وجوب المباشرة بحيث لو ترك لعاقب عليه غيره يكون مذموما عندهم فهو من هذه الجهة موافق للوضع اللغوي واما لزوم الاتحاد بمقتضى ذلك
الا ان الغالب في الاوامر العرفية كونها مقصودا حصوله ولو من غيره من ان الخطاب لسقوط الامر عندهم انه حصل من غيره وكالة عنه فلا تكون المباشرة واجبة شرطا
موجبا للفساد عندهم … نية القربة في الامتثال العرفي موقوف عليها عرفا بل يحصل بايجاد المامور به باجزائه وشرائطه وان لم يقصد القربة فيه ولو ترك لما
وسلمنا قوله الامتثال يتحقق الاطاعة موقوف على ايجاد الشيء على الوجه الذي صدر كما سيجيء مباحا قبيحا ومعاملة معاملة وعبادة عبادة ولو ترك لما
وقلنا بوجوب قصد القربة والاطاعة فيه لكن لا يكون على وجه الشرطية ويكون تركه موجبا للفساد وعدم سقوط الامر به لان الغالب في العرف ان سقوطه
ولو مع الذمة واما الثالثة اعني الاصل بمعنى القاعدة الشرعية مضافا الى ما ذكرنا فقال البعض بوجوه على كون الاصل في الاوامر العبادية وشرط القربة
فيه وتمسكوا لها بوجوه الاول قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الخ وجه الاستدلال ان الاطاعة في العرف هو اتيان المامور به على وجه العبودية والتذلل
معناها الا كون الاتيان مع قصد القربة فيه او ان الاطاعة عرفا هو الاقدام على طلبات الصادر من المولى على الوجه الذي صدر معاملة في المعاملات
من دون اشتراط الستر … بالمعاملات من دون القربة لاجل عدم وجوبها فيها من جانب المولى لا لاشتراطه يعد في العرف مطيعا وعبادة في العبادات
استحبابا في المستحبات ووجوبا في الواجبات وح الاستدلال بالاية على اثبات شرطية النية مستلزم للدور لان الاستدلال بها على اشتراط النية في الاوامر
المشتبهة موقوف على تحقق الاطاعة وهو موقوف على العلم بكيفية صدور الاوامر من اشتراط النية وعدمه واثبات الاشتراط موقوف على الاية وهو دور
وثانيا بان الظاهر من الامر اعني اطيعوا هو الوجوب النفسي ويكون مقتضاه انه يجب نفس الاطاعة والنية في اوامر الله تعالى ولا نعم لعقاب على الترك لا فساد
المامور به وثالثا بانه لو لم يكن ظاهرا فيما ذكرنا لم يكن ظاهرا في الوجوب بالشرط وح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال الثاني قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله

مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعي لصدور كل امر من الاوامر بالعبادة على وجه الاخلاص فلو اتى بالمامور به لا على ما ذكر لا يسقط
الامر لعدم تحقق غايته وهو معنى اشتراط النية وكون الاصل في الاوامر العبادة واورد عليه بوجوه الاول ان ضمير الجمع راجع الى اهل الكتاب لا ملازمة بين
حكمهم وحكمنا وفيه اولا انه اذا ثبت في حقهم فعل بعينه يثبت في حقنا بالاستصحاب حتى يثبت النسخ وفي حقنا بعدم القول بالفصل وبالاستصحاب
وثانيا بان ذيل الاية وذلك دين القيمة ظاهر في عدم نسخ هذا الحكم لان القيم هو المحكم والمتبادر منه هو عدم الزوال الثاني ان الاستدلال بها موقوف
على استفادة العموم من الاية بالنسبة الى الاوامر وهو اما ان يكون من حذف المتعلق وهو ممنوع لجواز التعهد وهو الاوامر المذكورة في الذيل كالصلوة والزكوة
او يكون من النفي وهو ايضا ممنوع لكون عمومه تابعا لعموم متعلقه وفيه ان الحمل على العهد موقوف على القرينة ومجرد الذكر لا يصلح للعهدية مع انه اذا
ثبت اشتراط النية في الاوامر المعهودة يثبت غيرها بالاجماع المركب لان المانع كالسيد المرتضى رحمه الله لم […] في الصلوة ايضا الثالث انه يتم في الاوامر
الالزامية النفسية لا المستحبات ولا المقدميات لكون الامر حقيقة فيها لا يحمل عليها وفيه انه يتم في المستحبات والواجبات المقدمية بالاجماع المركب الرابع ان
الحمل على العموم مستلزم لتخصيص النصف او الاكثر للزوم اخراج الاوامر المعاملية وفيه ان اكثر المعاملات لا يكون من باب الامر بل يكون من باب الارشاد
كقوله تعالى احل الله البيع وامثاله فلا تكون الاية شاملة لها حتى يحتاج الى الخروج الخامس انها منافية لما ذهب اليه الامامية من كون الاحكام تابعة للصفات
وكونها داعية لانها تدل على انحصار الداعي للتعبد على وجه الاخلاص وهو بالنسبة الى الاشياء مشترك لو وجد لا يصير سببا لتميز الاحكام وترجيح
بعضها على بعض وفيه اولا انه لم نكون المقام في مقام حصر الدواعي الحادثة الراجعة الى العبد والصفات دواعي […] وثانيا بانه يجب تخصيصها
ولا يكون مضرا بحال الاستدلال السادس ان الظاهر منها هو الاوامر العبادية لا مطلقا ومعه لا يثبت التعبد في الاوامر المشكوكة وفيه انها عامة حملها على ما
ذكره مجاز السابع انها معارضة بالاطلاقات الدالة على نفي اشتراط النية فيما يمكن القول باشتراط المباشرة دون النية والنسبة بينهما عموم من وجه
من جهتين الاولى ان الاطلاق كصل ينفي اشتراطها بالنية وغيرها والاية يثبت اشتراط النية في الصلوة وغيرها ومادة الجمع هو اشتراط النية في الصلوة
الثانية ان الاطلاق يقتضي صحة الصلوة مع النية وبدونها والاية تدل على فساد الصلوة وغيرها بدون النية ومادة الجمع هو الصلوة بدون النية حيث
ان الاطلاق يدل على صحتها والاية تدل على فسادها ولم يكن ترجيح في البين ومعه يسقط الاستدلال بالاية وفيه ان الترجيح مع الاية من وجوه الاول
كونها عاما والتقييد في الاطلاق ارجح من التخصيص في العموم الثاني ان الاية كما تكون معارضة لهذا الاطلاق تكون معارضة لسائر الاطلاقات ايضا
وح اما ان يرتكب التقييد في الاطلاقات حتى يثبت التخصيص او العكس او التفصيل والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم تخصيص الاكثر في الاية وعلى
الثالث يلزم التحكم الثالث اعتضاد الاية بالشهرة والاجماعات المنقولة على اشتراط النية في الاوامر وسلمنا عدم الترجيح يكون الاصل الاعتباري مع
الاصل اللفظي في صورة الملازمة بين اشتراط النية والمباشرة سليما عن المعارض بل لو فرض عدم تمامية الاية تكون الاطلاقات معارضة بالشهرة
والاجماعات المنقولة والترجيح مع الثاني وعلى فرض عدم الترجيح يكون الاصل سليما عن المعارض وبه يثبت كون الاصل في الاوامر هو التعبدية الثالث
الاخبار منها قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وجه الاستدلال ان العمل لم يكن له حقيقة شرعية بل باق على معناه اللغوي والعرفي والمتبادر
من النية هو قصد التقرب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها او كونها ظاهرا من المعنى اللغوي والعرفي وح الحمل على الحقيقة كذب لتحقق فردها
بل بدون القصد المطلق واقرب المجازات هو الصحة لكون الحمل عليه نفيا للصحة والكمال بخلاف الحمل على الثاني فانه مستلزم لنفي الكمال فقط والاول
اقرب الى الحقيقة الذي هو مستلزم لنفي الوجود والصحة والكمال فيجب الحمل عليه بل يدعي بعض كون النفي حقيقة عرفية فيه وفيه انه اقربية اعتبارية
لا اعتبار بها والمناط هو الاقربية العرفية اعني الانتقال اليه عرفا بعد تعذر الحقيقة وهي هنا مع نفي الكمال والاجر والثواب لشيوعه في العرف كما يقال
لا بطيخ الا بطيخ فلان ولا مدرس الا فلان ولا مولى الا فلان ولا طعام الا فلان ولا سلطان الا فلان وهكذا فاقربيته فيه لا ريب فيه سيما مع ملاحظة
قوله لكل امرئ ما نوى لظهور كون مفاده لكل واحد او لدعاء الحقيقة العرفية فيه ظاهر وسلمنا عدم اقربيته لكن الحمل على نفي الصحة مستلزم لمجاز اخر
اما من تخصيص الاكثر او النصف من خروج المعاملات او حمل العمل على العبادات او حمل النية على القصد المطلق بناء على كون العقود تابعة للقصود
بخلاف حمله على ما ذكرنا فهو اولى وسلمنا عدم اولويته لكن لم يكن الامر بالعكس فيجمل ويسقط الاستدلال المقام الثاني في الصحة والفساد وفيه
الكلام فيهما في امور الاول في بيان معناهما عند المتكلمين والفقهاء اعلم ان الصحة عند المتكلمين عبارة عن موافقة الامر وعند الفقهاء عبارة عن اسقاط
القضاء والمراد به التدارك سواء كان اداء او قضاء والاول يحتمل امورا اربعة موافقة الامر الظاهري المعتقد او الواقعي او هما معا او في الجملة والثاني
ايضا يحتمل امورا اربعة وسقط القضاء والتدارك من الامر الواقعي او الظاهري او هما معا او في الجملة والحق في الاول هو الاول سواء كان هو الواقع
كما هو مذهب المصوبة او لا كما هو مذهب المخطئة وعلى الثاني سواء كان موافقا للامر الواقعي ام مخالفا له مع القول بكونه
مسقطا عن الاتيان ثانيا كما على مذهب من قال بكون اتيان المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع ام لا وفي الثاني هو الاول لانه يسقط التدارك
ثانيا اما لاجل كون المعتقد هو الواقع كما على مذهب المصوبة فيتبان كما على المخطئة لكن كان الاسقاط لاجل الاعتقاد بكون المعتقد مطابقا
للواقع كما في صورة عدم كشف الخلل او كشف المطابقة او لاجل كون المعتقد قائما مقام الواقع كما في صورة كشف المخالفة مع القول بكون اتيان
المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع او لاجل محض الامر الواقعي دون المعتقد الصحيح كالجاهل المطابق عمله للواقع فيحكم بالسقوط بناء على عدم اشتراط
العلم بالوجه ونيته كما هو الحق فيكون صحيحا عند الفقهاء دون المتكلمين فالنسبة بين المذهبين عموم من وجه لافتراقهما بالمعنى عند الفقهاء
موافقة الامر الواقعي دون الظاهري كالجاهل الذي ذكرنا فانه صحيح عند الفقهاء دون المتكلمين وافتراقهما بالمعنى عند المتكلمين بعد كشف الخطاء

مع القول بعدم الاجزاء فانه صحيح عند المتكلمين دون الفقهاء ومادة الجمع واضحة واما الحمل على ما ذكرنا فلان الحمل على الواقعي على المذهبين والظاهري مع
او هما معا او في الجملة مستلزم لكون النزاع لفظيا وينافي بعض اقسام الثمرة المذكورة بين الفريقين وهو تحقق الصحة بعد كشف الخلل في الصلوة
مع استجماعها الطهارة عند المتكلمين دون الفقهاء كما سيجئ والمراد بالواقعي عند الفقهاء اعم من الواقعي الاختياري والاضطراري المسقط من التدارك
وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط من التدارك وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط مطلقا وصحة سلبها من غير المسقط مطلقا والمراد بالظاهري عند المتكلمين
اعم من الظاهري الشرعي كالصلوة مع الاعتقاد بعدم نجاسة ثوبه في اخر الوقت مع عدم كونه كذلك في الواقع والظاهري العقلي كالصلوة مع ترك الركن
سهوا لان تكليفهم في حال السهو ليس الا ذاك لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا ونقلا لاطلاق كلماتهم واما وجه التعميم عند المتكلمين فلانهم لم يكن كلامهم مصوبة
ولا مخطئة مع القول بالاجزاء بعد كشف الخطاء واما وجه التعميم عند الفقهاء فلانهم لم يكن كلامهم مخطئة مع القول بعدم الاجزاء وبما ذكرنا من التعميم ظهر
فساد من توهم كون لازم المتكلمين التصويب ولازم الفقهاء التخطئة وكذا فساد من توهم كون لازم المتكلمين الاجزاء ولازم الفقهاء عدمه اذا عرفت ذلك
فاعلم ان اسقاط القضاء له ثلثة احتمالات الاول ما لا يجب معه القضاء وح يكون الفساد ما يجب معه القضاء الثاني ما يكون منشاء لاسقاط القضاء
الثالث ما من شانه ان يسقط القضاء والاول فاسد لانتقاضه بصلوة العيد الفاسدة في يوم العيد لانه لا يجب معه القضاء للاجماع على عدم وجوب
قضاء له فيخرج من تعريف الفساد ويدخل في تعريف الصحة والثاني ايضا فاسد لان حاصله ما يكون منشاء لاسقاط القضاء اما ان يكون المراد به اسقاط
لزوم القضاء او استحبابه او هما معا او في الجملة والاول ينتقض بالنوافل المرتبة الصحيحة لانه يسقط لاستحباب القضاء لا للزوم والثاني ينتقض بالصلوة
الواجبة الصحيحة فانه يسقط للزوم لا الاستحباب والثالث ينتقض بهما معا وعلى الرابع ينتقض بصلوة العيد الصحيحة في يوم العيد لان الاسقاط موقوف على
ثبوته وليس القضاء موجودا فيه فالحق هو الاحتمال الاخير ولا بد هنا من تنبيهات الاول ان النزاع بين الفريقين ظاهرا بملاحظة الثمرة صحيح في كونه
لفظيا بمعنى اتفاقهم على كون الصحة هو ترتب الاثر عند حصوله وسبب اختلافهم في الصحة ان المتكلمين نظرهم حاصل عند العمل بالمعتقد وقال الفقهاء انه حاصل
عند مطابقة العمل للامر الواقعي ويحتمل ان يكون في معنى اللفظ وقال البعض ان النزاع في المعنى بعيد عن شان المتكلمين وغيرهم ان تشخيص حقيقة اللفظ
يقع منهم غالبا فلا بعد وكيف كان نذكر حقيقة الحال على الفرضين الثاني ان المراد بالعبادة هنا هي الذات المعد للعبادة والمعاملة خلافه لانها
يتوقف اثره على النية حتى يشمل مثل النكاح من جهة وذلك للاجماع على عدم التدارك فيه فلا ثمرة له على المذهبين ولظهور امثلتهم الثالث المراد بالقضاء
لا يكون هو المعنى الاصطلاحي بل المراد به هو التدارك ثانيا سواء كان في الوقت او في خارج الوقت لا الفاسد فقد يكون مسقطا للقضاء دون
الاعادة كالصلوة مع النجاسة ولان بعد كشف الخلل مع عدم الاجزاء يجب اتيانها ثانيا اداء وقضاء بل الاول اولى لان القضاء مستلزم لاتيان الاداء
اجماعا دون العكس الرابع ان المراد بالصحة اعم من كونه موافقا للامر او موافقا للمحبوب وذلك لعدم صحة سلبها من النوافل في الاوقات المكروهة وهي مما
لا يكون لسببك كالصوم في يوم عاشوراء لعدم امر فيه ولكنه محبوب لا يصح التسلب الصحة عند الفريقين ولا يخفى ان النزاع بينهم انما هو في العبادات
واما في المعاملات فالظاهر اتفاقهم على كونه ما يكون موافقا للامر الواقعي فمن نكح بنته جهلا ثم انكشف لا معنى للقول بالصحة عند المتكلمين الامر الثاني
في الثمرة بين المذهبين وتظهر الثمرة مما مر في الاجزاء وجعلوا بينهما ثمرات اخرى منها من نذر اعطاء الدرهم بمن صلى صلوة صحيحة واعطاه بمن صلى صلوة مستجمعة
الطهارة ثم انكشف خلافه فعلى مذهب المتكلمين تكون ذمته بريئة دون الفقهاء وعيان برائة الذمة على الاول ايض مشكل لانصراف الصحيح الى الفرد الشايع
وهو المطابقة للظاهر والواقع معا ومنها ان الاصل لزوم القضاء فيما انكشف الخلل على مذهب الفقهاء وخلافه على مذهب المتكلمين والحق انه متفرع
على مسئلة التخطئة والتصويب لان لازم الثاني الاجزاء حتى يرد الدليل على لزوم الاتيان ولازم الاول بالعكس الامر الثالث في اصل المطلب والحق
مع الفقهاء في كلا المقامين اما في كون معناه ذلك فللتبادر لان المتبادر من قولهم فلان صلى صلوة صحيحة انه صلى ما يستجمع من الشرايط والاجزاء
والاركان ولصحة سلب الصحة عن الصلوة مع انتفاء شرطها وركنه فعلا او سهوا او خطاء او جهلا مع اعتقاده بصحته او بحكم الشارع كاستصحاب
الطهارة للشاك عند من يعلم عدمها في الواقع عند المصلي بعد كشف عدمها عنده ولان في المعاملات هي المطابقة للامر الواقعي كما مر فلو كان في
العبادة هي الموافقة للامر الظاهري يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع الساري في الموردين كما لا يخفى واما بطلان التصويب وحقيقة التخطئة فلما
حقق في محله واما في عدم كون اتيان المامور به على وجه الظاهر في بعض المقامات مجزيا فلما سيجئ وهل يكون استعمالها في المعنى المذكور من باب النقل
من المعنى اللغوي الى ذلك الفرد او يكون من باب استعمال الكلي في الفرد بقرينة كون الكلام من الفقهاء والحق الثاني وذلك لوجوه الاول الاصل بان
الصحة في اللغة يعبر عنها بالفارسية درستى ولها فردان احدهما في غير المجعولات وهو بقاء الشئ على صفاته الذاتية كما يقال العنب صحيح وثانيهما في المجعولات
وهي المطابقة للمجعول سواء كان الجاعل شارعا او المولى او الاب وغيرها كما يقال فلان اتى امر مولاه صحيحا اعني اتى بجعوله ما قرره واستعمالها في المقام اما
يكون من الثاني اعني المطابقة لما قرر الشارع بجعوله كان كما في مخترعات الشارع اعني الهيئة المستجمعة للاركان والاجزاء والشرايط عبادة كانت او معاملة من
العقود والايقاعات او غير مجعول كالماء مطهر بقرينة كون الكلام من الفقهاء والاصل بقاء الوضع وعدم النقل الثاني عدم صحة سلب الصحة عن المعنى
الاخر في لسان الفقهاء ولا المتشرعة الثالث ان المتبادر من لفظ الصحة هو المعنى اللغوي اعني درستى وبقرينة كلام الفقهاء ينتقل الى الفرد ولو على
فرض النقل انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة لان تبادر مطابقة الامر الواقعي وعدم صحة السلب انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة حتى العرف لان المتبادر
عنده هو المعنى اللغوي اعني درستى تنبيه بعد ظهور الخلل هل الفساد من الاصل او من حال الظهور والحق الاول لان بعد ظهور الخلل يصدق انه كان
فاسدا ثم قبل ظهور الخلل هل يحكم بالصحة ظاهرا او واقعيا او لا يحكم بالصحة والحق الثاني لان صدق الصحة موقوف على الاعتقاد بمجعولها الموضوع له لا الصحة

في نفس الامر والمفروض حصول الاول واما كونه من اعتبارها فلان مع الظن مع احتمال الخلاف لا يقولون بانه صحيح في الواقع بل يقولون صحيح ان لم ينكشف الخلاف ثم
مع القطع بالمطابقة يكون الصحة منجزا لكن ان انكشف الخلاف يظهر كون الفساد والاستعمال خطاء والثمرة تظهر في النذر فلو نذر ان يعطاء درهما
لمصلي صلوة صحيحة فلو قلنا بعدم الحكم بالصحة لا يجوز الاعطاء حتى يحصل القطع بعدم الخلل ولو قلنا الحكم منجزا يجوز الاعطاء ولا يجوز الاسترداد بعد بالتخيير صح
ظهور الخلل ولو قلنا بها مراعيا يجوز الاعطاء وبعد ظهور الخلل ان قلنا بكون اتيان المامور به الظاهري مجزيا من الواقع فلا يجوز الاسترداد والا فيجوز الا
الرابع في تاسيس الاصل فيما تحقق الفساد في صورة الشك فقال بعض لا ربط له بالمسئلة لان الكلام في هذا البحث فيما كان المقتضي للصحة موجودا وبعد
وجوده يكون الاصل صحة لان المقتضي لها اما الاطلاق او عموم والاصل فيه الصحة وعدم التقييد حتى يثبت التقييد والفساد ولو فرض جعل النزاع
في الاعم من وجوب المقتضي للصحة وعدمه مع فرض عدم المقتضي للصحة اصلا كان الدليل مجملا كالاجماع فالاصل هو الفساد لان عدم الدليل على الصحة
يكفي للحكم بالفساد وكيف كان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الحكم التكليفي اعني الاباحة والتحريم فلو شك في كون الشيء عبادة او معاملة
هل يكون الاصل تحريميا بمعنى انه حتى يثبت الاباحة او بالعكس يظهر من بعض العلماء التفصيل بالاول في الاول وبالثاني في الثاني مستدلا بان
العبادات توقيفية موقوفة على الاذن دون المعاملات والحق ان هذا التفصيل فاسد لان المراد من الاصل ان كان هو الاصل الاولي اتفاقا فالحق
التحريم فيهما معا للاشتراك في التوقيفية وقبح التصرف فيه من حيث جعله عبادة من الله او معاملة منه وجعله لترتب الاثر حتى يثبت الاذن وان كان هو
الاصل الثانوي اتفاقا فالحق الاباحة في بعض الصور فيهما فيما كان محتمل المفسدة خاليا عن امارات المفسدة لثبوت الاذن فيه شرعا وعقلا والتحريم
في بعض الصور فيهما معا للتشريع توضيحه ان الشك في كل من العبادة والمعاملة قد يكون في النوع وقد يكون في الفرد اما الاول ففي العبادة كالشك في صلوة
الغفيلة من انها وردت من الشارع وجوبها او لا فعلى مذهب البرائة كما هو الحق في الشبهة الوجوبية النفسية من حيث العقاب فالعدم على مذهب الجميع
حتى الاخباريين اما ان يفعلها بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه واجب ظاهرا او واقعا او للاحتياط لاحتمال وجوبه اما الاول فلا باس به لاصالة
الاباحة والثاني فتشريع لعدم ثبوت وجوبه ظاهرا لاصالة البرائة وكذا الثالث لفرض عدم ثبوته في الواقع واما الرابع فحسن عقلا لاحتمال محبوبيته من دون
مبغوضيته عند المولى وكلما كان كذلك فاتيانه حسن وكذا شرعا للاجماع بل الظاهر من قولهم الاظهر او الاقوى او الحق كذا لكن الاحوط كذا واما الشك
في نوع المعاملة فكالشك في بيع المعاطات من انه موجب للانتقال ام لا ولا معنى للاحتياط فيه الا بالحكم بالانتقال ولا بعدمه وكذا البرائة لعدم جريها
اجماعا وضرورة بل الاجماع مع فرض عدم الدليل على صحته بالرجوع الى الحالة السابقة اي كان اعني اصالة بقاء مال الكل من البايع والمشتري على
ما لو اتيانه بقصد انه فعل من الافعال لا باس به وبقصد انه معاملة موجبة للانتقال شرعا او ظاهرا فتشريع حرام ولا احتياط فيه لعدم احتمال
محبوبية في فعله حتى يتصور حسن الاحتياط فيه وان العبادة والمعاملة في الشك في النوع مشتركان في الاباحة بفرض اتيانه بقصد انه فعل من الافعال
وفي التشريع والحرمة بفرض اتيانه بقصد انه عبادة او معاملة من جانب الشارع ظاهرا او واقعا نعم مفترقان في الاتيان بقصد الاحتياط لانه
في العبادة جايز دون المعاملة كما عرفت وبهذا الفرق لا يصح ان يقال ان الاصل في العبادات التحريم وفي المعاملات الاباحة ولو صح لتعين القول بالعكس
لان حسن الاحتياط في العبادات يوجب فعله بخلاف المعاملات واما الثاني اعني الشك في الفرد ففي العبادات كالشك في جزئية السورة في الصلوة
مثلا فعلى فرض لزوم الاحتياط على فرض عدم الدليل كما هو الحق ومثلها الشك في الوكيل والشرطية والمانعية يكون اتيانها مع السورة بقصد انه
من الافعال مباحا وبقصد انه عبادة واجبة ظاهرا لاصالة الاحتياط متعينا وبقصد انه واجب واقعا تشريعا حراما لعدم ثبوته وبقصد الاحتياط
والقربة على فرض اشتراط العلم بالوجه ونيته مباحا واما على فرض البرائة يكون اتيانها مع السورة بقصد انه فعل مباحا وبقصد انه واجب ظاهرا او واقعا
تشريعا حراما اما الاول فلكون اصالة البرائة نافية لوجوبها ظاهرا في الصلوة واما الثاني فلعدم ثبوته وبقصد الاحتياط حسن عقلا واجماعا كما مر ومنه
يعلم اتيانها بدون السورة على فرض البرائة واما الشك في الفرد في المعاملات بعد ثبوت نوعها كالشك في شرطية القبض في المجلس في بيع الصرف فيحصل
الشك في انه يقع البيع صحيحا لا بعد العلم بصحته مع القبض فعلى فرض لزوم الاحتياط في صورة الشك في الشرطية وامثالها اما ان ياتي بالمشكوك
في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اتيانه بقصد انه فعل من الافعال من دون قصد الانتقال او بقصد انه معاملة ظاهرية او واقعية
والاول مباح لاصالة البرائة من العقاب والثاني ايضا مباح ومعاملة صحيحة لاصالة الاحتياط والمفروض عدم كون ادخاله مضرا والثالث تشريع حرام
لعدم ثبوته واقعا وعلى الثاني فلو كان اتيانه بقصد انه فعل من الافعال فمباح لاصالة البرائة ولو كان اتيانه بقصد انه معاملة صحيحة في الواقع
او في الظاهر فتشريع اما الاول فلعدم ثبوته واما الثاني فلكون دليل الاحتياط نافيا لها في الظاهر واما على فرض اصالة البرائة فاما ان ياتي بالمشكوك
في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون ايجاد المعاملة بقصد انه فعل من الافعال او بقصد ان ادخاله في المعاملة واجب ظاهرا او واقعا او من باب
احتمال التوقف وحسن الاحتياط والاول مباح قطعا للامر والثاني تشريع حرام لكون اصالة البرائة نافيا لوجوب ادخاله والثالث ايضا تشريع
لعدم ثبوته والرابع مستحسن للاجماع على حسن الاحتياط وان كان مراده بالاصل هو الاطلاقات الخاصة كقوله اغسلوا وجوهكم واقيموا الصلوة واحل
الله البيع فلا فرق في العبادات والمعاملات في صحة التمسك بها على فرض وجود شرطها اعني الشكوك فيما لم يكن مستحدثا وفي المستحدث على مذهب
الاعمي دون الصحيحي الا ان يقال بالتصحيح العبادات ونفي المستحدث في المعاملات والقول بالاعم فيهما مع القول بلزوم الاحتياط في الشك في المدخلية
مع عدم الدليل وهذا التفصيل لا يرجع الى ذلك باطل مع انه لا يصح بهذا الفرق ان يقال ان الاصل التحريم في العبادات عند العلماء والاباحة في
المعاملات فالفرق بالمراد بالاصل على ما مضى باطل نعم ان كان المراد باصالة الحرمة في العبادات والاباحة في المعاملات هو العمومات فهو صحيح سواء

كان

كان الشك في النوع او الفرد توضيحه ان في العبادات لم يرد عام يقتضي باحترامها اعني الشيء باي نحو شاء ويقصد العبادة الا قوله ع الصلوة
خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وهو ليس بعمومه باقيا الا ان كان في الواجبات فقيدت وعينت بامور مخصوصة بكيفيات مخصوصة من حيث
العدد وغيره من التوقيت والايات وغيرها والحرمة غيرها من زيادة ونقصان العدد حتى انه خمس ركعات فصاعدا مثلا ولا ركعة واحدة العدد حتى زمانا وكذا
حرمة اتيانها بعد حصولها منه وكذا في المستحبات لعدم جواز صلوة المستحب كيف شاء من ركعة واحدة او ثلث ركعة او اربعة فصاعدا الى صلوة الف
ركعة وهكذا لانها ايضا قد حددت بما شرع ركعة وكذا الكيفيات الخاصة من الوضوء وغيره وهكذا ومنه لم يثبت عموم اباحتها حتى يبقى الاصل فيها الاباحة
بل الامر بالعكس لان الاصل تحريمها الا ما ثبت كتشريع بكيفيات خاصة ولما الصوم جنة من النار ثبت حسن الصوم واستحبابه مطلقا الا ما خرج كيوم العيد
لكن فيه عموم في الصومات كل عبادة بخلاف المعاملات فانها ورد فيها عمومات كقوله تع اوفوا بالعقود واحل الله البيع ولا تاكلوا اموالكم لكونها دالة
على صحة كل عقد بيع وتجارة وجوازه مطلقا كما سيجيء في الشك في الصحة سواء كان الشك في النوع كبيع المعاطات او في الفرد كبيع الصرف بعد القبض
او صلح الربوي بناء على اختصاص الربا بالبيع الا ما ثبت حرمته كبيع الربوي وامثاله واذا القول بكون الاصل من حيث هذه العمومات في المعاملات الصحة والجواز
الا ما ثبت حرمته وفساده وفي العبادات التحريم الا ما ثبت جوازه وصحته في الشك في النوع والشك في الفرد فيما صدق الموضوع اعني العقد البيع والتجارة
عن تراض عرفا بدون المشكوك لكن الثمرة انما هو في الشك في النوع مطلقا وفي صورة الشك في الفرد على بعض الفروض وهو على القول بلزوم الاحتياط في الشك
في المدخلية فيما كان الدليل لبيا كالاجماع او مطلقا مع انتفاء احد شرائط التمسك بالاطلاق الصحيح فيها دون القول به في لفظ العقد والبيع والتجارة عن تراض او وجود
المعارض المساوي وح على هذه المذاهب تكون صحته بدون المشكوك مشكوكة مع عدم الدليل على نفيه واصالة الاحتياط تقتضي لزوم ادخاله فيه فيما ثبت كذا
حرمته وح ان كان في المعاملات فيتمسك بهذه العمومات لنفي المشكوكات ويكون الاصل احترازا منه مع المشكوك وعدمه وهو مقدم على اصالة الاحتياط لكونه
اجتهاديا وان كان في العبادات فلم يكن عموم يصح التمسك به لنفي المشكوك ويبقى اصالة الاحتياط مقتضيا للزوم ادخال المشكوك ظاهرا وحيث ثبت
العبادة بدون المشكوك سليما عن المعارض ولهذا يصح ان يقال الاصل في العبادات التحريم حتى يثبت جوازها وفي المعاملات الاباحة حتى يثبت حرمتها وهذا تمام
الامر في صورة الشك في الماهية كالنكشف ولا بد في المجانية وغيرها المقام الثاني في الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد والكلام فيه يقع في مطلبين الاول
في الشبهة الموضوعية والكلام فيه يقع في مقامين الاول بالنسبة الى فعل الغير كما لو ذبح المسلم حيوانا او شك في تحقق الشرائط منه وعدمه وكما لو صلى المسلم وان
كان فاسقا على الميت صلوة او غسله او غسل ثوبا نجسا او عقد عقدا كالبيع والاجارة والصلح والنكاح والطلاق وهكذا كل ما جرى عليه فعل المسلم وشك
في انه مع الشرايط صحيح او فعله بدونه ففاسد فمع الشك هل الاصل الحكم بالصحة وترتب اثار الصحة عليه في الظاهر حتى يثبت الفساد ففي الميت التكليف
ساقط عن الباقين وفي غسل الثوب يجوز لبسه في المشروط بالطهارة وفي العقود يجوز ترتب اثار ملكية العين والمنفعة والبضع وفي الايقاعات مثل
الطلاق يجوز بعد انقضاء العدة عقده للغير او الاصل هو الحكم بالفساد او لا اصل في البين والحق انه يتصور على اقسام الاول العلم بكونه عالما بالحكم
اجتهادا او تقليدا صحيحا الثاني الشك في كونه عالما بالحكم او جاهلا الثالث العلم بكونه جاهلا بالحكم وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بكونه موافقا
للمذهب في المسئلة والشرايط والاركان والاجزاء وهكذا او يحصل الشك في المخالفة والموافقة في المذهب او يحصل العلم بمخالفته له في المذهب اما
الاول فالحكم بالصحة عند الفاعل والناظر سواء كان الشك في حصول التعمد في الترك او السهو فيه او الخطاء وسواء كان الفاعل فاسقا او مجهولا او
عادلا وذلك لوجوه الاول الاجماع من العلماء عملا وفتوى لان كلهم يقولون بان الاصل في افعال المسلمين الصحة والقدر المتيقن منه هذه الصورة اعني
العلم بكونه عالما بالحكم الشرعي مع العلم بالموافقة في المذهب وان خالف بعض الاخباريين ان كان في غير هذه الصورة الثاني الدليل العقلي وهو انه لو لم يحمل هذه الصورة
على الصحة لم يكن سائر الصور محمولا عليها بالاولوية ويلزم منه العسر والحرج الموجب للاختلال وذلك لاقتضاء العلم الشرعي من العدلين او الوجدان او الرؤية
والسماع باجتماع افعالهم للشرايط في كل افعال المسلمين ولزوم التوقف وعدم ترتب الاثار عند الشك وعدم العلم فلا يجوز اشتراء اللحم والخبز والماء والطبيخ
والحطب والثوب وهكذا كل الماكولات والمشروبات والملبوسات والظروف والفروش وكذا لا يجوز ترتب اثار الصحة على عقودهم وايقاعاتهم ولا يجوز
الحكم بسقوط التكليف باتيان بعضهم كصلوة الميت وغسله وكفنه وتطهيره وهكذا وهو مستلزم لسد امور المسلمين واختلال نظم امورهم الثالث
السيرة القطعية من المبدء الى الختم الرابع الاخبار الدالة على حجية سوق المسلم لانه فيما كان في سوق المسلم مع الشك في انه صدر من المسلم او لا ففيما يعلم
صدوره من فعل المسلم يحكم بالصحة بالاولوية والاجماع المركب منها ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في الفراء اليماني
وفيما صنع في ارض الاسلام قلت له فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليه المسلمون فلا باس ومنها ما رواه الشيخ عن اسمعيل بن عيسى قال
سالت ابا الحسن ع عن الجلود الفراء اشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل اسأل عن ذكوته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا
رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم المسلمين يصلون فيه فلا تسئلوا عنه الخامس فعل المعصوم وتقريره ع لانا نعلم علما بديهيا بانهم يباشرون
الناس ويشترون ويبيعون معهم من غير العلم بكون الامور المذكورة مستجمعة للشرايط على ما قرره في الشرع وكذا يرون الناس على ذلك ولم يمنعهم السادس الغلبة
لان الغالب عدم حصول التعمد والخطاء والسهو واما الثاني اعني صورة الشك في الموافقة في المذهب والمخالفة فيحمل على الصحة ايضا لان الغالب في افعال
المسلمين الجهل بحالهم في الموافقة والمخالفة فلو لم يحمل على الصحة للزم العسر والحرج وسيرة المسلمين ايضا على ذلك من دون السؤال عن الفاعل من الموافقة
والمخالفة وكذا اجماع العلماء واطلاق كلامهم وتقرير الائمة وفعلهم واما الثالث اعني صورة العلم بالمخالفة فهو على قسمين منهما ان يعلم كون الفاعل في
الاعلى والناظر في الادنى بان كان الفاعل قايلا بجزئية السورة ووجوبها والناظر في الادنى بان كان الفاعل قايلا بجزئية السورة ووجوبها والناظر قايلا

بالجزئيا

باستصحابها او كان الفاعل قايلا بنجاسة ماء القليل بالنجاسة ولزوم الغسل الماء مرتين عن نجاسة البول وحرمة صلوة الربوي وهكذا والناظر قايلا
بعدم نجاسة ماء القليل ولزوم الغسل عن البول مرة وعدم حرمة غير صلوة الزكوة وهذا القسم ايضا يحمل على الصحة للاشتراك مع الاول في العلم والصدق من المسلم
والشك في انه قصد غيره عمدا او سهوا او غفلة او خطاء فيما ذكرنا من الادلة تشمل هذا القسم قطعا لكون الحكم بالصحة في الثاني اعني صورة الشك في الموافقة
والمخالفة مستلزما للحكم بالصحة هنا بالاولوية والاجماع المركب ثم يكون الفاعل في جانب الادنى عكس ما ذكرنا وهذا اما ان يحصل له العلم بمراعاة الاعلى
واحتياطه في العمل او لا اما الاول فلا اشكال في عدم الاقتداء الناس بهم مع علمهم بكون السورة عند بعض الماموين واجبا او ماء القليل نجسا بالملاقات عندهم او لا يحصل العلم
بمراعاة الاعلى اما الاول فعند الشك في انه في هذا الفعل احتاط او ترك سهوا او خطاء يحمل على الصحة لاشتراك الادلة واما الثاني ففي صورة العلم بتحقق الادنى
منه فظاهر وفي صورة الشك في تحقق الاعلى منه او الادنى فالاصل التوقف للناظر ولا بد من الرجوع الى الاصل وهو الفساد ففي التطهير لا الحكم به لاستصحاب
النجاسة وفي اللحوم لا يجوز اكلها لاصالة الحرمة حتى يثبت الحلية وفي الاقتداء الاصل عدم الجواز حتى يثبت الجواز وفي الطلاق لا يجوز نكاح لغيره وهكذا واما
القسم الثالث اعني صورة الشك في كون الفاعل عالما بالحكم او جاهلا به لكونه مقلدا لا يبالي ولم امثالها والحق فيه الحكم بالصحة ايضا سيما فيما كان الناظر
في الادنى سيما مع العلم بكون صدور الفعل من الفاعل على نحو الاعلى لما ذكرنا سيما الدليل العقلي لكونها لتعلقه بافعال المسلمين في غالب المواضع من المعاملات
والعبادات كانت عند الشك في كونه مقلدا بالوجه الصحيح ام لا فلو لم يحمل هذا الوجه على الصحة فيلزم العسر والحرج الشديد لا سيما علم بحال العصر بان كان الناظر
في الاعلى وعلم صدور الفعل من الفاعل على نحو الاعلى فيكون فاسدا عند الناظر لكن يحمل على الصحة عند الفاعل ولا يكون محكوما بالمعصية بمجرد ذلك لجواز
كونه عالما مع علم وجوبه عنده او وجوبه مع كون تركه عنه سهوا نعم فيما حصل العلم ولو عادة بوجوبه عنده او حرمته مع الاتيان عمدا فيحكم بكونه عاصيا
فاسقا ان كانت كبيرة كما لو شرب الخمر في مجلس الشرب لكونه محرما عنده واما القسم الثالث اعني صورة العلم بكونه جاهلا بالحكم فان حصل العلم بكون الفعل
الصادر عنه مطابقا للواقع موافقا لمذهب الناظر العالم بالحكم من حيث الاعلى والادنى ومخالفا لمذهب الناظر لكن كان الناظر في الادنى والفاعل
على نحو الاعلى فصحيح للناظر في الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة والتطهير والتذكية وغيرها من الامور المعاملية من العقود والايقاعات والنكاح
وامثالها بل العبادات بناء على ما حققنا في الجاهل في العبادات والمعاملات بعدم اشتراط العلم بالوجه ولا نيته ويحكم الناظر بصحته من الفاعل لا عنه
الفاعل لان صحته عند الفاعل موقوف على اعتقاده بالصحة اجتهادا او تقليدا المفروض عدم اشتراط العلم بالوجه في الصحة ولا نيته وان حصل العلم بكون الفعل
الصادر عنه مخالفا للواقع بان كان الناظر في الاعلى والفاعل فعل الادنى فلا وجه للصحة عند الناظر بل فاسد عنده واما عند الفاعل فيرجع الى بناء علمه
على تقليد من يرى صحته او فساده واما صورة الشك في ان الجاهل الحكم من الاعلى والادنى فعله على وجه الاعلى او الادنى مع العلم بكون الناظر في الاعلى
فالحكم بالصحة في غاية الاشكال بل الظاهر عدم الحمل ورجوع الناظر الى الاصل والاصل فهو مستصحب النجاسة او غسله الفاعل الجاهل مع شك الناظر في انه
غسله بالماء دفعة او دفعتين مع كون مذهبه دفعتين فلا يجوز للناظر الصلوة في هذا الثوب لا يجوز استعماله مع الرطوبة المقام الثاني بالنسبة الى نفس
الفاعل الشاك في صحة الفعل الصادر منه وفساده كما لو صلى صلوة او توضأ او غسل ثوبا او باع مبيعا وحصل الشك بعده في انه فعله على وجه الصحة ام لا وهذا
ايضا ينقسم الى اقسام لانه اما ان يحصل له العلم بكونه حال الفعل عالما بالحكم مع الشك في صدوره منه صحيحا او لا من تركه جزءا او شرطا منه عمدا او سهوا
او خطاء فهذا محمول على الصحة قطعا او يحصل له العلم بكونه جاهلا قبل الفعل وهو اما ان يحصل له العلم بصدور الفعل منه على نحو الاعلى او يحصل العلم بصدوره
على نحو الادنى او يكون مشكوكا اما الاول فيحكم بالصحة سواء كان قول المجتهد الواجب العمل على وفق العمل الاعلى او الادنى واما الثاني فان كان قول المجتهد
الواجب العمل الوجوب العمل الادنى واخذه فيحكم بالصحة وان كان هو الاعلى فيحكم بالفساد واما الثالث اعني صورة الشك في صدور الفعل منه على نحو الاعلى او الادنى
في زمان الجهل فان كان قول من يجوز تقليده في زمان الادنى واخذه بعده فيحكم بصحة فعله ايضا وان كان قوله الاعلى فاشكال والاصل الفساد ومنه يظهر
صورة الشك في كونه جاهلا او عالما قبل العمل لانه ان علم صدور العمل منه بنحو الاحتياط والاعلى فصحيح وان علم صدور العمل منه على نحو الادنى مع كونه قول من يجوز تقليده
مع اختياره له بعده فصحيح ايضا وان كان قوله الاعلى واخذه بعده ففاسد وان كان كيفية صدور العمل منه مشكوكة مع كون قول من يجوز تقليده الادنى
واخذه فصحيح ايضا وان كان هو الاعلى واخذه فالاصل الفساد **المطلب الثاني** في الصحة والفساد في الشبهة الحكمية من حيث الاصل الاولي ويقع الكلام
فيه في مقامين الاول في العبادات والشك فيه يتصور على قسمين الاول الشك في الفرد بعد القطع بورود الامر بالشيء كالشك في ان السورة جزء للصلوة
ام لا فمع السورة صحيح هو كذلك قطعا واما بدون السورة فمشكوك فهل الاصل فيه الصحة او الفساد والحق الفساد على مذهب القايل بلزوم الاحتياط كما هو
الحق وعلى مذهب القايل بالبرائة فالصحة حيث يثبت الشرطية او الجزئية او غيرهما هذا مقتضى الاصل الاولي الفقاهتي واما الاصل الثانوي الناشي
من الاطلاقات فهو غير مشترك مع وجود الاطلاق وشرطيته وغيره مع القول بالاعم ووجود الاطلاق وشرطية الاصل عدم التقييد وصحة المامور به
الا انه مع المشكوك وبدونه واما مع عدم الاطلاق او عدم احد شرطيه او مع القول بالصحيح على فرض القول بلزوم الاحتياط فالاصل هو الفساد لزوم
اتيان المامور به مع المشكوك واما الشك في النسخ فالحق الفساد مطلقا لاتفاق الكل حتى الاخباريين بالبرائة في الشبهة الوجوبية التفسير فلا امر ظاهر
وكذا اذا مع العلم معلومية الامر به ولا عموم ايضا يقتضي الصحة في العبادات الثاني في المعاملات فمع الشك في النسخ الاصل الاولي هو الفساد الاستصحاب
ملك كل من البايع والمشتري على ملكهما ولا قايل بالاحتياط هنا الاثر لا معنى له واما في صورة الشك في الفرد فيختلف بمذهب البرائة والاحتياط واما من حيث
الاصل الثانوي الناشي من الاطلاق فالخلاف فيه بحسب المذاهب كما ذكرنا في العبادات من الصحيح والاعم ووجود الاطلاق وشرطيته عدمه واما الاصل
من حيث العموم فانه في العبادات لم يرد عموم يقتضي صحة ايجاد الشيء بقصد العبادة باي نحو شاء الا فيما ورد الصلوة خير موضوع وقد عرفت عدم تماميته

فلا سبيل الى الاصل في الاباحة او التحريم وكذا الحصر في العقود لفسادها واما في المعاملات فقال بعض المعاصرين سواء كان الشك في الشرع او في العرف معتقدا بوجوب

دليل عام يقتضي الحصر في الناسخين وهو قوله تعالى اوفوا بالعقود وعمدة الاستدلال انه لا امر يقتضي الوجوب بالوفاء بعد تحقق العقد المراد به الاثار المترتبة

على العقد المراد به الاثار المترتبة على العقد بمقتضاه والثاني اما ان يكون منتقلا من البايع الى المشتري بعد تحقق العقد او يكون باقيا على ملكه وعلى الثاني

لا معنى لوجوب الوفاء به بالعقل القاطع بكونه محتاجا في ما هو ملكه والاول هو المطلوب واورد عليه اولا بالنقض بقوله اوفوا بالنذور بان الامر يدل

على ما ذكر في الاستدلال على انتقال المال المنذور من الناذر الى المنذور له ولم يجوز تصرف الناذر فيه قبل اعطاء الناذر وللاجماع

العقلي على جواز تصرف المالك في ملكه من دون توقف على شيء من اذن الناذر والناذر باطل بالاجماع على عدم جواز تصرف غيره من دون اذن الناذر وقبل اعطائه

مكذا المقدم لا يبقى لو تم الاجماع لكان الوفاء واجبا بالاجماع لانا نقول الدلالة لا تكون من باب المطابقة ولا من باب التضمن ولا من باب الالتزام اللفظي لعدم

الانتقال عرفا بل انما هو من باب الالتزام العقلي ولولا لما امكن الانفكاك وهو موجود ويكشف عن عدم الالتزام عقلا وثانيا بان الخطاب مختص بالموجودين

في مجلس الخطاب فح اما ان يكون الخطاب المراد من لم يصدر منهم العقد وما يصدر كالاولاد والنساء في اول البلوغ بالكلية ويشربون ويلبسون باسمهم من

دون قصد لهم للمعاملة ثم ماتوا او يكون المراد به من وقع منه العقد او يقع ومعا او يكون المراد الاعم من الاول على الثاني والاول باطل لان حمل الخطاب على التجوز

مستلزم لا يجاب العقد مقتضيات الاتي باطل بالاجماع والضرورة فكذا المقدم حمله على التعليق فاسد لكونه لغوا لان الاشتراط مع العلم بانتفاء الشرط في

جميع المكلفين لغو كما مر والثالث ايضا فاسد لما مر فتعين الثاني ومعه اما ان يكون المراد بالعقود العقود السابقة او اللاحقة او هما معا او ما يصدق عليه الاسم

كان وقع او يقع والاول على الاول والثاني والثالث لا يصح الاستدلال لعدم العلم بكون العقود المشكوكة الصادرة منا هو ما وقع من المشافهين او يقع

على الاخير يصح الاستدلال لكنه مستلزم للتجاوز لان الاول حمل الخطاب بالنسبة الى العقد الذي لم يقع وما يقع توطينيا والاخر حمله على التعليق وكون وجوب

الوفاء بالعقود مشروطا وهذا لا يكون اولى من حمل العقود على العقود المعهودة وحمل العموم على العموم المنهي اعني الاحقية او السابقة ومعه لا يصح الاستدلال

وثالثا بانه لم يثبت كون العقد في زمان الشارع موضوعا لذلك والمعنى اللغوي اعني مقابل الحل لم يكن مقابل الحل لم يكن مرادا قطعا فلا بد من الحمل الى

اقرب المجازات وهو العهد لا الاعم من المعهود والمعنى بعضها مع ان الحمل على العموم مستلزم لتخصيص الاكثر لكون الفاسدة اغلب بل الحمل على العقود مستلزم

ذلك ايضا فالحمل الى العهد اولى منه وعلى فرض التساوي لم يمكن ما ذكره اولى فح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال والابعاد بانه لا يصح الاستدلال الا على مذهب الاخصي وهو

ممنوع مع ان عنه ايضا يتوقف على تامل او وفوا بالتقييد الكبرى في كل عقد الموجبة لوهن اداة الاطلاق في كل عقد من العقود وخامسا بانها معارضة بالفاسير الواردة

في المقام منها ان المراد هو عهد الرسول مع المؤمنين في امامة علي حيث صرح به في عشرة مواضع منها ان المراد هو عهود المؤمنين بينهم من تحمل كل عبادة الله

في زمان الجاهلية وبعد اختيارهم للاسلام تلك الاية تنبيها على الوفاء به بعد الاسلام ومنها ان المراد هو عهود الله مع المؤمنين في الاطاعة واجتناب عن الاذى

بان كل من قال بعدم وجوب الوفاء قال لاجل كونه صحيحا ومن الثاني في قوله بان التعهد عند العرف هو كل ما يصدق وان كان مستلزما لخلاف الظاهر من وجهين معا

التعليق بخلاف الظاهر ومعه لا يكون شاملا للعقود الغير الصادرة حتى يحتاج الى حمله على التوطين بالنسبة اليه مع ان التوطين حقيقة كما مر وثانيا بان الحمل

على التعليق والعهود مستلزم لعدم صحة الاستدلال بها على الوجوب بالوفاء بالعقد في مقام الشك هو باطل لاجماع الاستدلال العلماء قديما وحديثا بها وعن الثالث بان

الحقيقة المتشرعة لم تثبت مع كونه متداولا في زمان الشارع فكلما كان كذلك فالحقيقة الشرعية منه ثابتة ولو لم يثبت فهو اقرب المجازات عرفا لكثرة استعماله

الشارع فيه سلمنا ما ذكره لكنه لا يلزم منه تخصيص الاكثر لان ايجاد العهد النذر والعقد بعد تحقق صدق اللفظ يمكن ايجاده في ضمن اي شيء من الامور الخارجية

ومع عدمه والاطلاق يقتضي صحة كلها وما يكون منها شرط الصحة او وجوبا او صحة انما هو امور محصورة والباقي باق على عدم التقييد ولا ريب ان اكثر مراتب

وعن الرابع بان الحق هو الوضع للاعم والتقييد الوارد في العقود قليل كما مر ولا يضر منه سلمنا كثرته لكن الى الواحد يجوز ان اللفظ ظاهر في الاطلاق حتى يثبت

الصرف ولم يثبت وعن الخامس اولا بان التفاسير لم يثبت اعتبارها وثانيا بانه يمكن ان يكون تفسيرا للبطون وثالثا بانها معارضة ببعض تفاسير

الاخر الدالة على ان المراد به العقود وهو الاقوى لاعتضاده بعمل الاصحاب ثم يتمسكون بالعقود ولو سلمنا عدم حجيته لم يكن الامر التمسك بكون

ظاهر الاية سليما عن المعارض فحينئذ الثاني حق لم يتم احل الله البيع وحرم الربوا وجه الاستدلال ان الصحة على القول بالاعم كما هو الحق يتحقق في صورة الشك

في الشرطية او الجزئية وكلية الكبرى ايضا متحقق بوجهين الاول الاستثناء الربوا الثاني ان الحكم الوضعي متعلق بطبيعة البيع وهي لما كانت سارية في الافراد فيكون

الحكم ايضا ساريا بالعرض فيكون عاما سريانيا وعلى فرض التعلق بالافراد يثبت العموم بقاعدة الحكمة لبطلان المعين عند الله وعند العبد او عند الاول فقط

او عند الثاني فقط بقي العموم والفرد الغير المعين مستلزم للتخيير بين البيوع في الصحة وهو مخالف للاجماع ومثبت للمطلوب ايضا لان اثبات التخيير مثبت

الاستقلال بالاجماع المركب بقي العموم وهو المطلوب فح لو كان المراد بالحلية هو الحكم الوضعي اعني كونه موجبا للانتقال دون الربوا فهو المطلوب ولو

كان المراد به الحكم التكليفي اعني الاباحة فاما ان يكون المقصود اباحة محض التكلم بالايجاب والقبول من دون القصد الى الانتقال وهو مشكل فحال الاخر

بعد حصول البيع غير الربوي لاجل البيع ذاته او لاذنه لا الاذن الجديد وحرمته في الربوي او يكون المقصود ان المعاوضة والبيع التصرف كل في مال الاخر بسبب

البيع حلال بقي الاذن بعد تمام لا الا الربوي والاول بديهي الفساد لاحظ سياق الاية ولزوم اللغوية على انه لا معنى لحرمة الربوي وكذا الثاني لانه لا

مقصور كل في مال الاخر من جهة الانتقال ذاتا اصلا اذن صاحبه وجودا وعدما ولا يحتاج الى ذكر البيع وذكره في الاية لغو بل اللازم ذكر الاذن مثل احل الله

الاشياء باذن صاحبه بقي الثالث والرابع وايهما كان يثبت المطلوب في منع الاستدلال اما ان يكون باعتبار منع الصغرى اعني كونه بيعا بناء على القول بالصحيح

او منع كلية الكبرى لعدم عموم فيها او منع دلالة الحلية على الصحة لجواز ارادة الاباحة من دون الانتقال والجواب عن الكل فيظهر مما سبق واذا تم اصالة

الصحيح فالبيع في الشك في الصحة وفي القرض يثبت في غيره من سائر العقود بظهور الاجماع المركب الثالث قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون
تجارة عن تراض وجه الاستدلال من وجوه الاول ان المراد بالباطل اما ان يكون عدم الاذن او الظلم او الاسباب الفاسدة من عقود الفاسدة وغيرها وعلى اي
منها يتم الاستدلال سواء جعل الاستثناء من الباطل او من الاموال وعلى الاخير سواء كان مع اخذ قيد البطلان في المستثنى او لا وان كان جعل الاستثناء
من الباطل خلاف الظاهر لعدم تطابق الضمير للمرجع الا انه يتم الاستدلال بها وكيف كان لان الاستثناء ان رجع الى الباطل فلا معنى له الا بفرض كون المراد
منه عدم الاذن لانه لا معنى لاستثناء الظلم او الاسباب الفاسدة فيما كان تجارة عن تراض للتناقض لانه ان كان صحيحا فلا معنى للظلم والاسباب الفاسدة
وان كان ظلما فلا معنى للصحة واما بمعنى عدم الاذن يكون معناه الا عدم اذن كان بعد حصول التجارة عن تراض كان عدم الاذن قبلها وحينها لا بعد حينئذ
الاباحة اجماعا فتعين الثالث ولو لم تكن صحيحة فلا معنى للاباحة مع عدم الاذن بعدها واما ان رجع الى الاموال مع اخذ القيد في الاستثناء لا بمعنى
الظلم والاسباب الفاسدة لانه يكون معناه الا الاموال التي بينكم بالظلم وباسباب الفاسدة الحاصلة عن التجارة عن تراض وهو تناقض واما بمعنى عدم
الاذن صحيح لانه يكون معناه الا الاموال التي بينكم بغير الاذن حاصلة قبلها عن تجارة عن تراض وهو لو لم يكن موجبا للصحة فلا معنى للاباحة مع عدم الاذن
واما ان رجوع الى الاموال بدون اخذ القيد يكون المعنى ان الاموال التي بينكم بالظلم حرام وبالتجارة عن تراض حلال وباسباب الفاسدة حرام وبتجارة عن
تراض حلال وبغير الاذن حرام وبتجارة عن تراض حلال [illegible] على التجارة عن تراض فكانت دالة على كونها موجبة للصحة والانتقال لا لو كان
محصل الاباحة لعلقت على اذن صاحب المال ولا يحتاج الى ذكر التجارة وذكرها كان لغوا وح الاستثناء ان رجع الى الباطل فلا يصح الا بمعنى عدم الاذن ومعه
دلت على الصحة الا انه خلاف الظاهر من عدم تطابق الضمير والمرجع وان رجع الى الاموال مع اخذ القيد في المستثنى فلا يصح ايضا الا بمعنى عدم الاذن كما مر ومعه دلت
على الصحة الا انه خلاف الظاهر من الرجوع الى الاقرب وان رجع الى الاموال مع القاء القيد فتدل على الصحة الى كل من الثلثة الا انه خلاف الظاهر لكونه استثناء منقطعا
مع كونه ابعد لكنه لا يضر لانه اي احتمال الثلاث على الصحة كما مر وبه يتم الاستدلال الثاني ان المتبادر من الاية ان ما حصل عن تجارة عن تراض صالح ولا يكون
باطلا وضد البطلان هو الصحة وهو المطلوب بان كان الاستثناء منقطعا الثالث ان المتبادر من الاية ان التجارة عن تراض لو حصل فهو سبب لاباحة التصرف
بعده سواء بقي التراضي ام لا الرابع ان المقصود اما ان يكون محض الاباحة او الصحة والثاني هو المطلوب وحملها على الاول اعني الاباحة مع الرضا لا يكون مما
يستقل به العقل ولا يكون محتاجا الى البيان على انه يلزم لغوية ذكر التجارة لعدم مدخليته في حصول الاباحة الخامس الاستصحاب لان الاية قد دلت على
حصول الاباحة بحصول التجارة ثم لو ارتفع الرضا بعده يحصل الشك في بقاء الاباحة والعدم والاصل البقاء وهو لازم الصحة وفي هذا الوجه نظر لمعارضته
باستصحاب عدم الانتقال والثاني مقدم لكونه موضوعيا هذا هو الكلام في الصحة واما اللزوم بعد تحقق الصحة فقد يعلم عدمه وذلك كالعقود الصحيحة
المشتملة للخيار للبائع او المشتري او لهما معا قبل انقضاء زمان الخيار وقد يعلم لزومه كالعقود الصحيحة بالنسبة الى ما لم يكن موجبا للخيار جزما وقد يكون مشكوكا
كالعقود الصحيحة بالنسبة الى ما يحتمل ان يكون موجبا للخيار ولم يثبت فهل الاصل اللزوم حتى يثبت كون الشيء موجبا للخيار او الاصل عدمه حتى يثبت عدم
الخيار والحق الاول وذلك للاية الاولى لاطلاق الثانية والثالثة لانهما دالان على حصول الاباحة والانتقال بالبيع والتجارة مطلقا سواء عرض بعدهما شيء
ام لا وخرج ما خرج وبقي المشكوك تحت الاطلاق وللاستصحاب كما مر ولكن فيه نظر كما مر المقام الثالث في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في امور الاول في
ان النزاع في كون النهي مقتضيا للفساد لا هل يكون فيما يقتضي الصحة او في الاعم والحق الاول وذلك لظهور عبارات القوم من انه لو تعلق النهي بالعبادة
او المعاملة هل يكون مقتضيا للفساد ام لا في ذلك لان ظاهره انه لو لم يقتض الفساد لوقعت صحيحة وقيل لانه ما لم يكن مقتضيا للصحة فالفساد ثابت
بالاصل ولا ثمرة لكون النهي للاعم لا وان امكن فرض الكلام في انه هل يدل على الفساد من حيث هو وعلى قياس الامر كما مر في انه هل يدل على الصحة من حيث هو
ام لا وحينئذ الثمرة موجودة لان الاصل وان يقتضي الصحة وح لو دل النهي على الفساد يقدم على الاصل وعلى فرض كون الاصل مقتضيا للفساد يكون
مؤكدا له على فرض الدلالة الا ان يقال ان المراد بالمقتضي للصحة عام شامل للاصل وربما يقال ان الفساد والصحة من باب الملكة والعدم وصدق احدهما لا يتخلف
عن صدق الاخر فيكون الفساد عبارة عن فساد ما من شانه الصحة [illegible] يقتضيها فعلا البطلان التناقض ولا يجتمعا فعلا وقوله فساد ما من شانه الصحة هو
الامر الفرضي في العبادات لا يتوقف ولو كان كذلك لكان الكلام في ان الامر هل يقتضي الصحة والاجزاء ام لا مخصوصا بما كان منه مقتضيا للفساد كالنهي
لانا نقول لا نسلم لكن المقتضي للفساد اعم من النهي والاصل وامثالها وكيف كان نفرض الكلام في اصل المطلب في كلا الفرضين اعني من حيث هو ومن حيث
فرض ثبوت ما يقتضي الصحة وتدبر ثم ان المقتضي للصحة قد يكون هو الاصل وقد يكون هو ما يدل باجتهاد او من غير الامر كما في بعض المعاملات او الامر
وجوبيا كان او ندبيا خاصا كان او عاما كاوفوا بالعقود وامثاله والظاهر عموم النزاع للكل لكن المراد بالنهي هو ما دل على التحريم لا الكراهة لصيرورة عدمها فانها
للصحة مطلقا عقلا وعرفا وشرعا الثاني في ان المراد بالعبادة هنا هو المعنى الاعم اعني ما يشترط في ترتب اثره النية وذلك لتصريح بعضهم ولاشتراك الادلة
وذلك لانه لو تعلق خاصا هو المعنى الاعم [illegible] تخصيص الاثر بان يكون جهة مختصة بالعبادة او كان لها جهة اخرى معاملية والمراد بالمعاملة ايضا المعنى الاعم
لاشتراك الادلة الثالث في ان المراد بالصحة والفساد في قولهم النهي هل يدل على الفساد او الصحة كما عن ابي حنيفة هل يكون هو الفساد والصحة عند المتكلم
او عند الفقهاء والحق ان المراد بالفساد هو عدم كونه مامورا به مع انه لا فرق على مذهبنا من عدم الاجزاء لانه لو كان المراد هو عدم موافقة الامر الظاهري
فالملازمة لزوم الاعادة وكذا لو كان المراد عدم موافقة الامر الواقعي والمراد بالصحة هو الصحيح في مسئلة الصحيح والاعم كما سبق تحقيقه في استدلال ابي حنيفة
الرابع في ان النزاع هل يكون في دلالة النهي على الفساد في حال العلم او الاعم او في الجملة والحق هو الاخير والمنكر بنفيه مطلقا والمثبتون مختلفون فبعضهم يقول
الاول وبعضهم الثاني الخامس في ان النزاع هل يكون في النهي الاصلي او الاعم منه ومن التبعي وعلى الاول هل يكون مختصا بالنفسي او الاعم منه ومن

التوصل

التوصلي والنظم كون الكل محلا للنزاع وفي ذلك كلام لان بعضهم يقولون بكون الامر بالشيء مقتضيا عن الضد فلو كان من العبادات يكون فاسدا وبعضهم يقولون بانه نهي تبعي وهو لا يدل على الفساد وكيف كان ننقل الكلام في اصل المطالب كل منها وهل يكون النزاع في النهي المطلق والاعم منه ومن الظاهر عما ثبت التحريم فيه بالاجماع او الضرورة والدليل العقلي والحق هو الاعم فذلك لاشتراك الدليل لعمومه العرفي تخصيص الامر السادس النهي عنه ينقسم على اقسام فهل يكون كلها محلا للنزاع او لا توضيح المطلب يقتضي بيان اقسامه فنقول النهي المتعلق بكل واحد من العبادة والمعاملة اما ان يكون متعلقا بنفس تلك العبادة او المعاملة لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها اللازم او لوصف المفارق او لشيء مفارق متحد الوجود معها او لما سوى الاول ينقسم الى هذه الاقسام لان المنهي عنه لجزئه اما ان يكون لنفس الجزء او لجزء الجزء او لشرطه الى غير الاحتمالات الاخر وهكذا في سائر الاقسام والمراد بالمنهي عنه لنفسه هو ان يكون نفس الماهية من حيث هي مجردة عن جميع الوجوه واللواحق متعلقة للنهي ولو لم يكن كذلك بل كانت الماهية المقيدة بوصف او حال وامثاله فيكون من سائر الاقسام واما التعريف الرسمي فهو ان النسبة بين الامر والنهي من المطلق او من وجه ان كانت بين المامور به والمنهي عنه فهو من المنهي عنه لغيره كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب وكقوله الصلاة واجبة الا الصلاة الكائنة في حال الحيض وان كان بين المادة كقوله الصلاة واجبة على الكلفين الا الحائض فانها منهية عن الصلاة لكن الاول عند تمام الانتقاض بقوله يجب الصلاة مع القراءة الجهرية على كل مكلف الا النساء وكيف كان قد يكون علة تعلق النهي بنفس الطبيعة قبح نفس الطبيعة وقد تكون هو قبح امر خارج عن وصف او حال وامثالها بالحيثية التعليلية فلو كان المنهي عنه لنفسه مختصا بالاول فيلزم اختصاص البحث بما يكون النهي فيه مقتضيا للفساد فلا يوجد له مصداق اصلا ولا يمكن عقلا لان النهي عنها اما يكون لاجل قبح الطبيعة والامر المتعلق اما ان يكون متعلقا بها او ببعضها او بطبيعة اخرى فعلى الاول يلزم اجتماع الامر واجتماع الصفتين المتضادتين في الشيء الواحد وعلى الثاني يلزم اجتماع الامرين وعلى الثالث خارج عن محل الفرض لانه لم يقتض الصحة في محل النهي فتدبر مع تعميم البحث عما يقتضي الصحة لام لا في التركيبة كالقمار والزنا والامساك في ثلاثة ايام ولو جعلنا المنهي عنه لنفسه اعم بانه هو ما تعلق النهي بنفس الطبيعة سواء كان لقبح نفس الطبيعة او لقبح امر خارج من وصف او حال وهكذا كما هو الحق وبذلك يظهر بطلان توهم ان كون الصلاة للحائض من المنهي عنه لنفسه على مذهب الامامية بكون الحيض قيدا للمكلف او الهيئة او النسبة الحكمية كما سيجيء لكون علة تعلق النهي بالطبيعة قبح وصف الحيض لا على فرض جعله قيدا للصلاة عند النساء منهيات عن الصلاة الكائنة في حال الحيض لكون المنهي عنه الطبيعة المقيدة ويكون منهي عنه لغيره والفرق بين هذا القسم وبين المنهي عنه لوصفه او لجزئه الخ انما هو بالحيثية التعليلية في الاول وهو واضح والتقييدية في غيره بمعنى كون المنهي عنه العبادة مع الجزء او الشرط الخ او ايجادها مع الشرط المخصوص او الجزء كذلك بها وهكذا اشار بها في قبح اصل التركيب منشاء لعدم حسن الطبيعة لا الجزء ومثال المنهي عنه لنفسه في العبادات كالنهي عن صلوة الحائض على مذهب الامامية ونسب الى ابي حنيفة انه من منهي عنه لوصفه فيقول ان الحيض قيد للصلوة فتكون الحائضة النساء منهيات عن الصلوة الكائنة في حال الحيض ويقولون الامامية بانه قيد للمكلف فتكون القضية الحائض منهية عن الصلوة او قيد للماهية فتكون القضية النساء منهيات في حال الحيض عن الصلاة او قيد للنسبة الحكمية وتكون القضية النساء منهيات عن الصلوة ما دام كونها حائضة وعلى هذه الثلاثة يكون من المنهي عنه لنفسه لتعلق النهي بطبيعة الصلوة من حيث هي والحق ان الالفاظ الواردة مختلفة لكن الظاهر عدم ورود القضية في الحائض من قبيل الاول بل هو انما ورد من قبيل غيره كقوله دعي الصلوة ايام حيضها وامثاله فيكون من المنهي عنه لنفسه قطعا وقال بعض في تاييد ما قال ابو حنيفة ان الهيئة التركيبية على المورد بعد تقييدها بالقيود ففي قولنا زيد اعلم من عمرو في الطب يكون المفاد ان علم زيد في الطب اكثر لا انه لو ورد عليها قبل التقييد كانت الفوق موردا للهيئة يلزم رجوع التفضيل عما نحن فيه لان مفاده ح ان علم زيد اكثر من عمرو في الطب فح مما ذكرنا ان افعل التفضيل يقتضي او لا كون زيد اكثر في العلم من حيث هو من عمرو مطلقا وبعد ذكر القيد اعني في الطب بقيده في العلم المخصوص وهو من الرجوع عما نحن فيه وهو باطل لا اصالة عدم القرينة فيه ان المصدر انما يفيد الطبيعة من حيث هي من غير اشعار بالوحدة او الكثرة ما لم يعرف من الكلام ولا يدل عليه على مر كونه قيدا للمادة لان فيه المادة ايضا والاصل عدم ظاهر اطلاق الطبيعة كفاية فرد من المعلوم مجملا والحمل على العموم انما هو من باب حكمة التعلق وهو ما لم يتم فرد او صنف ويعد في كثير ويظهر الصنف في تعيين فرد المجمل الناشئ من ظهور الاطلاق ولا يلزم منه الصرف اصلا مع انه يلزم ذلك ايضا في المقام لو جعل الوصف قيدا للهيئة واما لو جعل قيدا للمكلف فلا يلزم اصلا على ان هذا الاصل وجعله قيدا للمادة انما يعمل به لو لم يكن ظاهر اللفظ خلافه وقد عرفت كون الظاهر من دعي الصلوة في الحيض كونه قيدا للهيئة وقد يقال ان القيد ان كان مناسبا للمادة فقيد للمادة وذلك كالطب بالنسبة الى العلم وان لم يكن كذلك مع عدم كونه مقيدا كالحيض فقيد للهيئة والحق انه لا كلية بل الظاهر فيما كان الموضوع مشتقا او موصوفا بوصف كالحائض منهية الخ كون الحيضية قيد للموضوع وكذلك لو كان القيد حالا عنه او تمييزا والثمرة في المقام ان الحائض ان كان من المنهي عنه لنفسه فلا يمكن القول بالصحة اصلا لما مر من لزوم اجتماع الامر والخروج عن محل الفرض ولو على القول بكون النهي مقتضيا للصحة لان الظاهر لا يقاوم العقل القاطع بعدم جواز الامر بالطبيعة المنهية لانه يجوز ان يحكم بانتفاء النهي وجواز الامر فيكون صحيحا لانا نقول المفروض كونه منهيا عنه لنفسه وهو خلاف الفرض ولو كان من المنهي عنه لوصفه فيمكن القول بالصحة لو ثبت بالعبادة في هذه الحالة بشروط اربعة الاول وجود ما يقتضي الصحة كصوم الحائض الثاني عدم الدليل القطعي كالاجماع على الفساد الثالث عدم اختصاص الامر في الفرد الحرام كصلوة الحائض للاجماع على عدم قضائها فانحصر بايام الحيض فيختص الامر بالمنهي عنه واما الصوم فليس كذلك لثبوت القضاء له وح على القول بكون القضاء بالامر الاول وكون الخصوصية من باب تعدد المطلوب فالامر الاول يكون له فردان احدهما في الحيض والثاني في حال الطهر الرابع القول بجواز الاجتماع وح على القول بجواز الاجتماع يكون الصوم في الحيض مامورا به صحيحا ومنهيا عنه وعلى القول بعدم الجواز لا الا ان يفرض كون ما يقتضي الصحة اقوى فح هو دائر على فرض ... عن الصلاة المكلف ليشتغل بايجاده في المنهي عنه ... الثمرة ... التواب

وان كان نفس الطبيعة ... من المخصوص ...

والعقاب كما هو وجعل بعض من نهي عنه لنفسه امساك ثلثة ايام لكنه فاسد لانه لا يجعل البحث لعموم سواء كان فيه ما يقتضي الحصر ام لا فلا وجه لهذا المثال بل
كثير ولئن جعله مختصا بالاول لكان هو لنظم فاما ان يكون الامر المقتضي لها متعلقا بالصوم من الفجر الى العشي فلا يكون مقتضيا للمنهي وهو امساك ثلثة ايام واما
ان يكون متعلقا بنفس الصوم من حيث هو فاولا ممنوع وثانيا بانه يكون النهي عن امساك ثلثة ايام من باب المنهي عنه لوصفه لان المنهي عنه لم يكن نفس
الصوم من حيث هو بل يكون هو المقيد بالثلثة هذا في المنهي عنه لنفسه في العبادات واما المثال للمنهي عنه لسائر الاقسام في العبادات ففي المنهي عنه
لنفس الجزء قد يكون لانتفاء الجزء كقوله لا تصل مع عدم القراءة وقد يكون لوجود نفس الجزء بان يكون الجزء كليا له افراد متعددة وورد النهي عن فرد
منها كالسورة فانها جزء للصلوة ولها افراد متعددة وورد النهي عن سورة العزيمة واما لو كان الجزء خاصا وورد النهي به فلا يمكن القول به الاجماع عقلا
لاقتضاء المامور به لفرد المنهي عنه وهكذا الكلام في الشرط وغيره من سائر الاقسام وهذا اعني المنهي عنه لجزئه قد يكون من باب العموم المطلق اما بطريق
التقييد كقوله لا تقرء سورة العزيمة في الصلوة بعد قوله اقرأ السورة او بطريق الاستقلال كقوله قراءة العزيمة في سورة الصلوة حرام او من باب العموم
من وجه كقوله لا تقرء سورة العزيمة وفي المنهي عنه لجزء الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم البسملة في الحمد وقد يكون لوجوده بنحو
العموم المطلق تقييدا كقوله لا تقرء سورة العزيمة مع اية السجدة في الصلوة او الاستقلال كقوله لا تقرء اية السجدة في سورة الصلوة او من باب
العموم من وجه كقوله لا تقرء اية السجدة وفي المنهي عنه لشرط الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تقرء السورة مع عدم البسملة وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييدا كقوله لا تركع في الصلوة مع ستر المغصوب او استقلاليا كقوله لا تستتر بالمغصوب حال الركوع او من باب العموم من وجه كقوله لا تستتر
بالمغصوب وفي المنهي عنه لوصفه اللازم للجزء قد يكون هو ايضا لانتفائه كقوله لا تقرء السورة في الصلوة مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييدا كقوله لا تصل مع الجهر في قراءة الحمد او استقلاليا كقوله لا تجهر في قراءة الحمد او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر وفي المنهي عنه لوصف
مفارق متحد الوجود اما ان يكون من باب العموم المطلق تقييدا كقوله لا تركع في الصلوة في المكان المغصوب او استقلاليا كقوله لا تغصب في ركوع
الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تغصب وفي المنهي عنه لوصف مفارق غير متحد الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية في الركوع مثلا وهكذا غيره هذا
في المنهي عنه لجزئه واما المنهي عنه لشرطه اما ان يكون لانتفاء الشرط العبادي او الخارجي كقوله لا تصل مع عدم الطهارة او مع عدم الستر او يكون لوجود
الشرط الى اخر الاحتمالات ففي الوصف المفارق من باب العموم المطلق تقييدا كقوله لا تصل مع ستر المغصوب او استقلاليا كقوله لا تستتر بالمغصوب في الصلوة
او من باب العموم من وجه كقوله لا تستتر بالمغصوب وفي المنهي عنه لوصفه اللازم قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب
العموم المطلق تقييدا كقوله لا تغتسل [illegible] او استقلاليا كقوله لا [illegible] في الغسل ولا تجهر في الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر ولا [illegible]
والمنهي عنه لوصفه [illegible] كقوله لا تصل في المكان المغصوب فان [illegible] اذا [illegible] بالاشتغال في الصلوة ولا يكون مقوما لها كما
واما المنهي عنه لوصف مفارق غير متحد الوجود كقوله لا تصل مع النظر الى الاجنبية او لا تنظر اليها [illegible] هو المثال لبعض اقسام العبادات وعين الباقي
المثال لاقسام المعاملات [illegible] كبيع [illegible] وكنكاح الخامسة لمن له اربع [illegible] لان النكاح هو
التزويج [illegible] يكون بالدخول وقد يكون بالمنع وهذا لا يجوز بالاول وكذا
قد يكون [illegible] من حيث الخاصية [illegible] فيكون من المنهي عنه لوصفه [illegible] واما المنهي عنه لجزئه فقال بعض كبيع الغاصب مع جهل المشتري بان
قلنا بان البيع هو [illegible] لا لاجل نفس الجزء بل يكون لاجل الوصف المفارق له واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون لانتفاء
الشرط كبيع الملاقيح وهو [illegible] على التسليم شرط وهو غير موجود فيها او لوجود الشرط لاجل وصفه
اللازم كالنهي عن [illegible] فان [illegible] وكالنهي عن بيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه
الاثواب [illegible] عليه هذه الحصاة [illegible] فان تعيين الثمن والمثمن شرط في صحة البيع وتعيين المبيع بما وقع الحصاة عليه منهي عنه فيكون من باب
الوصف اللازم للشرط واما المنهي عنه لوصفه اللازم فكالنهي عن [illegible] قلنا بكون المنهي عنه هو الذبح على النهج المقرر عند اهل الكتاب ان قلنا
بكون المنهي [illegible] فقال البعض انه يكون من المنهي عنه لنفسه واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن بيع الربوي فان الزيادة جزء في الثمن
او المثمن واما المنهي عنه لوصفه الخارج فكالنهي عن [illegible] المال المخصوص ولا للطبيعة
وكبيع العنب [illegible] واما المنهي عنه لامر مفارق متحد الوجود [illegible] فكالنهي عن البيع وقت النداء لاجل كونه موجبا لتفويت
الجمعة [illegible] واما المنهي عنه لامر مفارق غير متحد الوجود معه فكالنهي عن النظر الى الاجنبية في حال البيع اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المنهي عنه لنفسه في العبادات خارج عن محل النزاع للاجماع والدليل العقلي على الفساد [illegible] قطعا لا مر ولا على عدم
كون الطبيعة مطلوبة به [illegible] واما باقي الاقسام فما كان النهي لانتفاء ما [illegible] في الصحة عبادة كانت
او معاملة سواء كان جزءا او شرطا الخ ففساده معلوم [illegible] كون الجزء جزءا وهكذا واما ما كان النهي لوجود الجزء او الشرط وهكذا فيما كان
النهي لوجود احد الامور سواء كان بنحو العموم المطلق تقييدا او من وجه فكلها محل النزاع نعم ادعى بعض الاتفاق على فساد المنهي عنه لنفسه في المعاملات
ايضا وليس مناطه معلوما والدليل العقلي [illegible] كون الفعل مقتضيا الترتب الاثر من الوضعية كالانتقال ونحوه وان كان حراما كما سيجيء وكذا لفظ
النهي لعدم المنافاة بين عدم المطلوبية والصحة في المعاملات فهو قابل للنزاع وكلامهم في العنوان ومتعلق النهي مختلف فمنهم من اطلق ومنهم من قال لعينه
ومنهم من زاد عليه لجزئه او لشرطه [illegible] ومنهم من زاد على ذلك او لوصفه الداخل او الخارج كالعضدي ومنهم من قال لعينه او لوصفه الخارج كالحاجبي

ومنهم من قال لعينه او لوصفه الخارج كالغاصب ومنهم من اطلق في العبادة وفصّل في المعاملات بين ما يرجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم مفارق كالبيع وقت
في المنهاج وقال بعض المحققين الحق العموم لاشتراك الادلة وهو الحق لان عدم ذكر بعض عن بعض لا يوجب الاجماع على الصحة او الفساد في غير المذكور فكلها قابل للنزاع تنبيه
قد مر في اجتماع الامر والنهي الفرق بين المبحثين واما الفرق بين النهي في العبادات والمعاملات وبين المطلق والمقيد لم يظهر فهذا المبحث وان كان
اعم من العموم المطلق ومن وجه الا ان العموم المطلق في هذا البحث فرد من المطلق والمقيد لانحصار المثبتين والمنفيين والمختلفين سواء كان في الحكم
الوضعي من النجاسات والطهارات والاسباب والاسباب بغيرها كقوله الارض مطهر والارض النجس لا يطهر او البيع يوجب ... والربوي لا يوجب
البول نجس بول ما يؤكل لحمه طاهر والنكاح صحيح ونكاح ام الزوجة فاسد هكذا او كان في الحكم التكليفي من الاباحة والاستحباب والكراهة والامر والنهي الا ان الامر
وغيرهما من اولنا اعتق ... بخلاف هذا البحث فانه مختص بالمختلفين بالامر والنهي لا للراجحين فعموم مطلقه فرد للمطلق والمقيد وعنوان الاعم يغني عن الاخص
ولا يحتاج الى عنوان العموم المطلق في هذا البحث على ان اتفاقهم ثمة على حمل المطلق على المقيد يوجب اتفاقهم هنا على حمل صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة على
الصلوة في غير الدار المغصوبة وفساده فيها مع انهم اختلفوا فيه على اقوال وهو تناقض اما الفرق فبان حيثية الكلام هنا وحيثية الكلام ثمة مختلفة وان كان
المثال واحدا لان الكلام في المطلق والمقيد انما هو في الحكم وكليات الكبرى اعني حمل المطلق على المقيد بعد فرض التعارض بينهما وتسليم التعارض فيهما اما بالعرض
لفهم اتحاد التكليف في الامرين كالمثبتين في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ولا بد فيهما اما من ... المطلق وحمله على ارادة المقيد بكشفه عن عدم ارادة
الاطلاق او ... المقيد او هما معا او بالذات صريحا او بديهيا كقوله الارض مطهر والارض النجس لا يطهر او نظريا كما في المقام والكلام في هذا المبحث في اثبات الصغرى
من انه اذا ورد امر ونهي كصلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة ... المبغوضية المستفاد من النهي منافية للمحبوبية المستفادة من اطلاق الامر فيحصل التعارض فيدخل
في حمل المطلق على المقيد اولا فاختلفوا فيه فمنهم من اثبت الاول ومنهم من اثبت الثاني ومنهم من اثبتهما ومنهم من نفاهما سيما في المعاملات فوقع الاختلاف
والاقوال فيه كما سيجيء فالمنافات بينهما وبين الاتفاق في المطلق والمقيد على الحمل على فرض التعارض وتسليمه وبهذا يرتفع التناقض بين حكمهم في المبحثين
والعجب من بعض الفحول حيث عرف ... بكون المبحث الاتي في المثبتين والمنفيين وكون المختلفين فيه استطرادا وهذا المبحث مختص بالمختلفين وهو ينكر
الفساد الاطلاق عنوانهم وصريح امثلتهم واشتراكاتهم في الحمل ولو كانا مختلفين ومع هذا لا يوجب ذكرهم فيه في عنوان على حدة وكذا عن بعض انه حيث
فرق بان الانبيه في الحمل سواء كان من باب الكشف او من باب التعارض او من باب قاعدة الاشتغال فيما ... في الدلالة اللفظية لان النصب
الواحد اعني المختلفين حاول في المبحثين ولا معنى له في عنوانين باعتبار الدليلين هذا العنوان للدليل اللفظي اعني النهي وعنوان الاتي للدليل
الاشتغال مع ان فرض ثبات التعارض ... الدلالة على الفساد هنا صريح **المقام الرابع** في الاقوال فنقول بالدلالة على الفساد مطلقا وهو عن بعض العامة لغة
وقول به كذلك شرعا نسب الى السيد والشيخ والشهيد الثاني والنووي وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقول بالعدم مطلقا لغة وهو عن جماعة من الحنفية
والمعتزلة منهم القاضي عبد الجبار وقول بالتفصيل بالفساد في العبادات دون المعاملات كما نسب الى الفاضلين والشهيد والكاظمي والغزالي وجمع من
الفقهاء لانهم افترقوا في العبادات في كون الدلالة لغة كما عن بعضهم او شرعا كما عن بعضهم وقول بالتفصيل ايضا بين العبادات والمعاملات بالدلالة على
الفساد لغة في الاول وشرعا في الثاني لكن بالتفصيل بين المعاملات ... الفساد شرعا في الاول دون الثاني وهو عن كثير من المتأخرين وهو مذهب
اكثر الاصحاب وعن بعض العامة وحكى قول اخر وهو الدلالة عليه في العبادات لغة وفي المعاملات شرعا الا انه خص الحكم بالمنهي عنه لعينه او لوصفه اللازم كما
وقول بدلالته على الصحة وهو عن ابي حنيفة والثمرة بين الاقوال معلومة سيما القائل على صحته حتى يثبت الفساد ان كان المبحث متضمنا بما يقتضي الصحة
وان كان اعم فكذلك فيما وجد المقتضي للصحة وفيما لم يوجد فالاصل الاولي هو الفساد والتفصيل على التفاصيل **المقام الخامس** في الاصل والاصل
الاولي هو الفساد واما الثاني فهو الصحة فيما وجد المقتضي لها للمدعي لكون النهي دالا على الفساد مخالف لاصالة التوقيفية واصالة عدم التقييد في الامر
واصالة عدم الالتفات الى الحكم الوضعي اعني الفساد بل على الالتفات الى الحكم التكليفي اعني الحرمة **المقام السادس** في اصل المطلب فالكلام
اولا في العبادات مع كون النهي اصليا نفسيا مع كون النسبة من باب العموم المطلق سواء كان من باب التقييد كلا تصل في المكان المغصوب او لا تغصب في الصلوة
والحق دلالته على الفساد المطلق من باب الالتزام العرفي لكاشفه من كونه في اللغة كذلك مطلقا سواء كان النهي لعينه او لجزئه مطلقا او لشرطه او لوصفه
اللازم او المفارق المتحد الوجود كما عليه المشهور وسواء كان لانتفاء احد هذه الامور او لوجوده لان في صورة الانتفاء يثبت الفساد لانتفائه بنفسه خرج
كان او غيره ... فالحكم لا لدلالة النهي ... الدليل ان النهي يدل على كون المنهي عنه مبغوضا ... عرفا وعقلا لكون المنهي عنه من الجهة التي هي غير مطلوب
للشارع فلا دلالة عليه لا يكون من باب المطابقة ولا التضمن بل من باب الاستلزام العرفي والعقلي فيما كان فساده عدم المطلوبية كالعبادات فان لم
يكن منه ما يقتضي الصحة والمطلوبية اعني الامر فالفساد ثابت بالاصل والنهي فيما كان المقتضي للصحة موجودا مع كونه متعلقا بعين ما نهي عنه بالجهة التي هي
عنه فيحصل التعارض فيحكم بارتفاع احدهما لعدم امكان الجمع عقلا وعرفا واما فيما كان متعلقا بامر مغاير للمنهي عنه في الجملة بالجزئية او الشرطية الخ
مع كون النسبة من باب العموم المطلق كقوله صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة مع ستر المغصوب او مع الحرير او مع ما لا يؤكل لحمه وان لم يكن مستلزما للفساد
عقلا لما مر في اجتماع الامر والنهي لان النهي عن الصلوة في المغصوبة يحتمل ان يكون لاجل كونها مقدمة موجبة لايجاد القبيح اعني الغصب او لاجل كونه معلولة
لايجاد الصلوة وكانت هي قبيحة او لاجل قبح التركيب وعلى الاول لا مانع من محبوبية الصلوة ذاتا وان كانت من حيث كونها مقدمة لايجاد الغصب
حراما والثاني خلاف الغرض والمفروض لعدم قبح الصلوة من حيث هي واما الثالث فيكون التركيب حراما وقبيحا من حيث هو لكون النهي حقيقة
في النفسي وهو فرد الطبيعة الصلوة من حيث هي مقدمة لها ولا منافاة في كون الشيء قبيحا بالذات ومن حيث هو ومحبوبا بالعرض من حيث

كون محصل الغرض لغير الصلاة من حيث هي ولكن في العرف يفهم الفساد من نفي المطلق والمقيد كما في قوله اشتر اللحم ولا تشتر لحم الجاموس لانه لو
اتى بلحم الجاموس يفتي العرف بعدم براءته بالمأمور به ويفهم في العرف كون التركيب غير محبوب وغير مطلوب كذا الطبيعة اللحم المطلق من حيث وجوده في الجاموس
غير محبوب وغير مطلوب سواء جعلت النهي من باب الكشف عن عدم مطلوبية التركيب عدم مطلوبية الطبيعة المطلقة من حيث وجوده فيه او من باب
مبغوضية التركيب اعني التركيب في الطبيعة المطلقة من حيث وجودها فيه المستلزم لعدم محبوبيتها فلا يكون اتيانها بالمحبوب ولا محصلا للمحبوب على الفرض لكن
لكن يرد عليه ان حمل المطلق اعني الصلاة على المقيد اعني غير الغصب اما ان يكون من باب كشف المقيد او لا عن عدم ارادة الاطلاق وعدم محبوبية كالمثبتين
منه او من قبيل الشرطية فيها عند كونها في الغصب يكون من باب تعارض النهي مع الامر المطلق في النفي والاثبات ولزوم اخذ النهي لكونه اقوى فان كان من باب
الاول فيلزم من الجانب لفظ النهي في عدم العقاب على الفعل المنهي عنه لانه يكشف عن عدم المحبوبية لا عن المبغوضية ويلزم من ارتفاع الفساد مطلقا ولو كونها
لعدم مرفيه ويلزم القول بالفساد في المعاملات ايضا للاشتراك في الكشف كقوله بع ولا تبع الربوي بعد تقابل ببيع ولا وجه للمشهور التفصيل بين
العبادات والمعاملات وان كان من باب الثاني فيلزم من الفساد في حال الجهل لعدم العقاب اما الثانية لو اتى به في المنهي عنه مع لا اكتفاء به الا على فرض المبغوض
الثاني على التشريع الثالث على ترك المأمور به فيلزم ان يفهم العرف يكون حكما لفساد المطلق سواء جعلته من باب الكشف كالمثبتين او بمنزلة الشرطية فيها كذا
او من باب التعارض اما الاول والثاني فواضح واما الثالث فلان عدم تعلق النهي في حال السهو لا يكون لكونه محبوبا او غير مبغوض بل كان لقبح التكليف بما لا
يطاق فعدم المحبوبية باق على حاله ويلزم من الفساد المطلق واما العقاب فان كان حرمة المنهي عنه مع قطع النظر عن هذا النهي معلوما كالغصب فالعقاب ثابت
الثابتة مسلمة لا غيره وان لم يكن معلوما ففيه ان النهي وان كان متعلقا به من حيث هو وهو متمم به بعد تعلق الامر بالطبيعة والاول ظاهر في المبغوضية
وكذا الثاني لكن بعد الامر كاشف عن محبوبية الطبيعة المطلقة فيشهد بان مراده من عدم ارادة المطلق منه ومنع هذا الكشف وفيه في القبح
المنهي عنه لكن لفظ النهي محمول على الثاني فلا اصالة الحقيقة حتى تظهر المجازية ومع الاجمال والشك فيرجع الى اصالة البراءة عن العقاب الزائد ولا
يلزم منه الحكم بالفساد في المعاملات ايضا لان في العبادات يكشف النهي عن عدم ارادة الاطلاق من الامر وفي المعاملات لم يكن امر ومطلوبية بل يكون النهي فيها
من باب الارشاد وترتب الاثر عنده ... كقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فدل على سقوط الخيار بالتفرق فلو قال بعده لا تفترقا او حرم الافتراق لا يفهم
منه عدم سقوط الخيار بالتفرق وهو واضح نعم لما كان ارشاده بالاثر كاوفوا بالعقود مع ورود لا تبع بالعقد الربوي مثلا وحمل ... الثاني فيما ذكرنا
ظهر فساد من قال بعدم الفساد في غير العبادة مستدلا بان الفساد جاء من قبل النهي وفي غير العبادة لا ظهور له في الفساد وايضا ظهر فساد من قال بعدم الدلالة على الفساد
لعدم التعارض لان الامر المطلق تقتضي ايجاد افراده مطلقا والنهي لا يحرمه هذا الفرد ولا منافاة بوجه منه من حيث حكم العقل لا العرف
وهذا البحث انما هو في فهم العرف ومعه عرضنا ان فهم العرف على عدم ارادة الاطلاق وما ذكرنا من لزوم اخذ النهي انما هو فيما كان النهي خاصا والامر مطلقا
بحو التقييد مثله يحمل الاستقلال كلا تغصب في الصلاة كما تنحو العرف لا تدخل هنا في الدعاء او لا تدخل السمن في الطعام فان العرف يفهم منه ... منه
فيه مضر ومفسد ويلزم من الفساد هذا فيما كان الامر مطلقا والنهي خاصا وقد يكون الامر بالعكس كقوله لا تكرم العالم واكرم زيدا العالم فيجب
اخذ الامر وتقييد النهي او تخصيصه هذا مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والسندية وقد يحصل هذا مع المطلق ويرجحه على المقيد فيجب حمل
المقيد على مجاز كافضل الافراد او كون النهي تنزيهيا وامثالهما على ان فيما قلنا اعني النواهي النفسية يثبت الفساد بالشرع ايضا وهو استدلال العلماء
في جميع الاعصار بالنواهي على الفساد والقدر المتيقن منه هو النواهي النفسية في العبادات معتضدا بالاستقراء كعبادة الحائض والنفساء ولبس الحرير
في الصلاة كل محرم ولبس المغصوب والتكفير في الصلاة والامر في الحج ونواهي الصوم وغيرها وكذا في المعاملات كما يجي وبعدم القول بالفصل لانه يجي
اثبات الفساد في المعاملات في المقاطع النفسية بالشرع ويثبت في العبادات بالاجماع المركب الاولوية وان لم نقل بشمول تعليله انه لم يعص الله في العبادات
ايضا ولا فرق بين المحرمة الثابتة باللفظ صيغة ومادة او بالاجماع وامثالها واستدلاله ايضا باستدلال العلماء في جميع الاعصار قديما وحديثا على الفساد
بالنواهي من غير نكير وبان النهي نقيض الامر والامر يقتضي الصحة والاجزاء واثر النقيض نقيض ونقيض الصحة الفساد فالنهي يدل عليه
اجيب عن الاول اولا بانه لو فرض حصول الاجماع حتى كان حجة ممنوع وثانيا ان سلم فيكون بالشرع لا بالدلالة اللغوية وعلى فرض تسليم كونها لغوية لا يتم في المعاملات
لوجداننا عدم الدلالة عليه فيها ومع ظهور فساد المدرك لا يكون قول العلماء حجة وفي الاول ان المسألة لغوية ويكفي ظهور الاجماع والاجماع المنقول
وفي الثاني بان استدلال العلماء به اعم من كون النهي دالا بالوضع حتى كان لغويا او القرينة او بوجدانهم حديثا دل على فساد المنهي عنه ولم يصل الينا
حتى كان شرعيا وفي الثاني اولا انه لا يتم في المعاملات لعدم امر فيها غالبا وثانيا بان النهي لا يكون مقتضيا للامر لاشتراكهما في الطلب بل من باب التضاد
او التخالف وثالثا بان نقيض الصحة عدم الصحة لا الفساد مع انه دليل لم لا يكون حجة في الاوضاع واستدل من قال بالدلالة شرعا باستدلال العلماء كما
مر وبانه لو لم يفسد للزم من نفيه حكمة في الترك يدل عليها النهي وحكمة في الوجود يدل عليه الامر والصحة وهو باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى بالامتناع لانه مفوت للمصلحة
الراجحة في الامر وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لانه مفوت للمصلحة الراجحة في النهي وما نحن فيه من دخل في دينهما اما الثمن منه فهو رد وفي الاول ما مر
من كون استدلال العلماء اعم من اللغوية والشرعية الا ان يقال بانه بالتتبع الينا اجماع منقول وحجة شرعية لنا وفي الثاني فلا يجوز اجتماع الحكمتين
وعدم التعارض بينهما كما في المعاملات وكما في جواز اجتماع الامر والنهي في العبادات نعم يتم في العبادات في اجتماع الامر كما لو تحصل الامر بغير النهي
وبالعكس مع انه لو تم يوجب نفع الكاشف عن احد الحكمتين اما الامر والنهي لا يوجب نفي دلالة النهي على الفساد بعد في الثالث بانه خاص مرسل ومع

ذلك

ذلك فاصل الدلالة لزمان المفهوم منه من دخل في الدين فانما لعين منه لا يقبل منه وصحة المنهي عنه ليس من الدين اول الكلام واستدل من قال بعدم الدلالة لغة بالاصل وبان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة وفي الاول ما مر وفي العبادات من الدليل على الاستعلام العرفي والتعطيل

معتضدا باستدلال العلماء وفي الثاني ان فساد العبادات عدم مطلوبيتها وسلب احكامها عدم اجزائها وعدم قبولها وهو مسلم بينهما قلنا بالفساد

واستدل من نفى الدلالة شرعا العدم دليل شرعي عليها لا من الكتاب لا من السنة ولا من الاجماع وانتفاء الاولين ظاهر واما الاجماع فلان تمسك العلماء لا يبلغ حد الاجماع مع انه يجوز ان يكون بالدلالة لغة نعم الاجماع المنقول حجة شرعية كما مر هذا في النهي الاصلي النفسي واما الاخلاف فيه فظاهر الا من ابي

حنيفة في النهي عنه لوصفه كالصوم في يوم النحر فانه يرجع النهي الى الوصف لا الموصوف فحكم بان الصوم من حيث هو حسن وصحيح وقبيح من حيث كونه في يوم النحر ولا ضير بالصوم المطلق والجواب عنه ما مر من فهم العرف تقييد الامر المطلق ومبغوضية الطبيعة بهذا الوجه مع انه لو تم فلا وجه للتخصيص

بالوصف اللازم بل جار في الكل عن المنهي عنه لغيره الا من صاحب المدارك في النهي المتعلق بالامر المفارق للعبادة كالنهي عن التامين بعد الحمد والتكفير في الصلوة نظرا الى خروجه عن العبادة ومغايرته لها مع عدم دليل على المستلزم للنهي عن مثل الفساد والجواب عنه جواز مانعيته كاصل التركيب

والترتيب اثره جنى بل الدليل على فهم العرف تخصيص الامر ومبغوضية الطبيعة من هذا الوجه وكشف عن مانعيته للمنهي عنه واما الاصلي التوصلي كالكون لا تصل في المكان المغصوب ولا تغصب في الصلوة وعلم من الخارج كون النهي لاجل كونه مقدمة للغصب في تخلصه الا من حيث طبيعة الصلوة

من حيث هي او ايجادها في الغصب من حيث تحقق الصلوة فالحق عدم الدلالة لعدم فهم العرف التخصيص في الامر لكون المنهي التصنيف في بقي الامر على اطلاقه ولا زم الصحة وكذا الامر في نهي التسعي عن علم ونحوه لفظ دال على النهي وكان النهي مستفادا من العقل من باب كون الاتيان في الغصب

موجبا للغصب ومقدمته له فيحكم بلزوم الترك من حيث المقدمية ومثل النهي في النهي عن التصدق استدلال العلماء ما النواهي التبعية غير معلومة والاستقراء مسلم في النواهي النفسية لا في التبعية وعدم القول بالفصل فاسد لعدم قوله في المعاملات في النواهي العرضية والتبعية كما يجيء هذا

فيما كانت النسبة من باب العموم المطلق واما فيما كانت من باب العموم من وجه فالحق انه في الامر المفارق المتحد الوجود كلا تغصب في الغير المتحد في الوجود كالانظر الى الاجنبية بعبر عنها بالامر المفارق للعبادة ومثله النهي عن استماع الغناء والملاهي والحسد لا يدل على الفساد لان النهي

يقتضي كون الغصب او النظر الى الاجنبية مبغوضا وعدم كونه مطلوبا ولا فردا للمطلوب وهو لا يقتضي عدم مطلوبية نفس الصلوة او فردها فان هذا الكون الخاص لم يكن بنفس طبيعة الغصب لا يفهم العرف تقييد امر الصلوة به وهو ظاهر والظاهر انه اجماعي بقي الكلام في الاجزاء

والشرائط معامليا او عباديا والاوصاف اللازمة كقوله لا تقرء العزيمة ولا تجهر من حيث فهم العرف والظاهر ونحوها النهي في تقييد الامر بما لقوة دلالة النهي من كون النهي عن الطبيعة نهيا عن جميع افرادها مستقلا بالاصالة فيستفاد عرفا كون فرد الجهر منهيا عنه وان كان صلوة

بخلاف الامر فان دلالته على الافراد انما هو بالتبعية عقلا والظاهر من الاصحاب ايضا الحكم بالفساد هذا هو الكلام في العبادات واما المعاملات فالحق عدم الدلالة على الفساد لغة وان كان النهي بنفسها لما مر من عدم المنافاة لان النهي يقتضي كون ذلك مبغوضا ولازمه عرفا عدم كونه مطلوبا

وماموراً والمعاملة لا تستلزم الامر والمطلوبية لجواز كون دليلها من باب الارشاد كالبيعان بالخيار ما لم يفترقا او قال بعد التفرق حرام يلتعلم عدم سقوط الخيار بالتفرق بل لا يستلزم الاذن لاجتماعه مع الحرام كما في الظهار حرام لكن ان فعلت يحرم عليك لان الصحة في المعاملات هو

ترتب الاثر الدنيوية كالانتقال في الضمان وامثالها عند تحقق الاسباب في الشارع غالبا بينها بالارشاد الاسباب كما مر كقوله تعالى احل الله البيع فيجوز ان تكون مبغوضا وحراما بالذات لكن اذا تحقق كان منشاء لترتب الاحكام الوضعية من الاثار الذاتية والجعلية وكذا لا منافاة عرفا حتى

يوجب التعارض ولذا لو قال المولى السكنجبين رافع للصفراء ولا تاكله في وقت الامتلاء لا يفهم انه في هذا الوقت لم يكن رافعا للصفراء وكذا لو قال الشارع البيع موجب للانتقال ولا تبع وقت النداء او في مكان المغصوب لا يفهم عدم كونه موجبا للانتقال في وقت النداء والمكان المغصوب

وكذا لو قال غسل الثوب بالماء المغصوب حرام لكن ان غسلته يحصل التطهير وكذا لو قال الاجارة موجبة لانتقال المنفعة لكن مع الجهل بالمنفعة حرام والايجاب والقبول يوجبان حصول النكاح الدائم لكن لا تنكح المرئة في العدة وهكذا فيما كان بيانا للاسباب بباب الارشاد كما ذكرنا ولو مالا

فيما تم فيما كان بيان السبب من الامر مع ارادة الامرية والوجوب منه كقوله اوفوا بالعقود وعدم نهى لا تبع البيع الربوي او حرام تحصل المنافات لان الانتقال انما ثبت بالامر بالوفاء فلو نهي عنه في فرده يكون منافيا له ويحمل على المقيد ان كان من باب العموم المطلق كما مر تفصيله هذا من حيث دلالة لفظ النهي

لغة وعرفا وهل تكون هنا قاعدة شرعية تقتضي الفساد مطلقا او التفصيل او لا الظاهر هو الثاني بان المحرمات قسمان قسم يكون معصية لله بلا واسطة اعني كان معصية في اصل المعاملة اما الاجل عدم كونه مجعولا او كان مع ثبوت الحرمة فيه لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم وقسم يكون مستلزما

لمعصية الله تعالى بالواسطة بكونه مجعولا من جانب الشارع مع عدم ثبوت النهي فيه لكن كان فعله موجبا لارتكاب امر حرام عرضي وذلك كالمحرمات التبعية والتوصلية وامثالها مما يكون النهي متعلقا بامر مفارق متحد الوجود او غير متحد الوجود كالبيع في وقت النداء لو كان النهي لاجل تفويت الجمعة

والبيع في المكان المغصوب لكونه مقدمة لايجاد الغصب او مع النظر الى الاجنبية وامثالها باقتضاء القاعدة الفساد في الاول دون الثاني اما القاعدة بالنسبة الى الاول فماخوذة من العموم الاول الاستقراء وذلك كانا نرى ان الغالب في المعاملات المنهي عنها من الاول كان فاسدا في الشريعة وذلك

كالبيع الربوي وبيع الغاصب والنكاح في العدة والطلاق في الحيض والنفاس في طهر المواقعة والعقد على المطلقة المحتاج الى التحليل والطلاق الثلث في مجلس واحد وتزويج بنت الاخ والاخت على عمتها وخالتها بدون اذنهما ونكاح المحارم والكافرة الغير الكتابية والمسلمة للكافر مطلقا وامثالها

كان المراد منه الارشاد لا الوجوب حقيقة منه

الثاني ان ظاهر دعوى الاجماع قابل في مقام الاستدلال على الدلالة لتركهم الفساد بحسب الشرع ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي من غير نكير ويؤيده وجدان سجيتهم وطريقتهم على ذلك الثالث الاخبار ومنها ما رواه الكليني في الصحيح والصدوق في الموثق بابن بكير عن زرارة عن
الباقر عليه السلام سئله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة و
ابرهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله بل عصى سيده فاذا اجازه فهو له جايز وجه
الاستدلال ظاهر لان قوله عليه السلام لم يعص الله المراد في اصل النكاح بمعنى انه شيء حلال كما في حديث اخر من حابس الله لا مطلق المعصية بقرينة الذيل وانما
عصى سيده لان عصيان السيد مستلزم لعصيان الله لكن لا في اصل النكاح بل في عدم الاذن من السيد العصيان في اصل النكاح انما هو للسيد لا سوء
الصدق وان كان مطلق الامر يجب تقييده بالدليل بما سيجيء في بعض الاخبار ويستفاد من الصدر عرفا ان كل شيء ليس معصية لله تعالى فيه نكاحا وغيره
لم يكن فاسدا وان استلزم معصية من جهة اخرى وعلى هذا ينطبق النواهي المقدمية من التوصلية والتبعية فيما يكون النهي متعلقا بالامر المفارق المتحد الوجود
او غيره وكل شيء كان معصية لله تعالى فيه سواء كان لعينه او لجزئه او لشرطه وهكذا ففاسد ويدل بما يأتي ان المراد من الصدر انه لم يوقعه على الوجه الغير المقرر
في الشرع لعدم اتيان جزئه او شرطه وهكذا وح يدل بالمفهوم انه لو اوقعه على الوجه الغير المقرر يكون فاسدا ولم يثبت كون اتيان المنهي عنه على الوجه
الغير المقرر لجواز استجماعه للشرائط مع كونه منهيا عنه فيكون مجالا ولا يصح الاستدلال الا في صورة الشك لكونه معه وفيه ان حمله على ذلك مجاز ومع ذلك
مستلزم للتفكيك بارادة الحكم الوضعي من العصيان الذي غير المقرر في الصدر والمعنى الحقيقي في الذيل بالنسبة الى السيد وقال بعض المراد ان
هذا النكاح ليس مما لم يؤذن فيه الله تعالى بل لم ياذن فيه المولى لا انه من جهة المولى كان بمعنى عدم الاذن فكذا بالنسبة الى الله والا يلزم التفكيك وفيه
انه لا يكون بمجرد عدم الاذن بل ظاهر اللفظ كون العصيان لعدم الاذن وح يكون مفهومه ان ما لم ياذن فيه الله تعالى فعله ففاسد سواء كان بمجرد عدم
الاذن او حرمته وهو المطلوب ومنها ما رواه الكليني عن زرارة بطريق فيه موسى بن بكير والصدوق عنه عن زرارة ومثله موسلة انه عليه السلام سأله عن الرجل تزوج
عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها الا ان
نكاحهما [illegible]
يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا وان اجاز نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر عليه السلام فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا
وليس بعاص لله ولرسوله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل من نكاح من عدة واشباهه ووجه الاستدلال به
اظهر من السابق ومنها ايضا عن الكليني في الصحيح عن الصادق عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام
وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ووجه الاستدلال لا يظهر مما مر وتمسك بعض بالاخبار الدالة على ان ما خالف كتاب الله يرد الى كتاب الله ومنها ما رواه
الشيخ عن ابي جعفر عليه السلام من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وفي حديث اخر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز
به فمن خالف لم يكن له طلاق وعن سماعة قال سئلته عن رجل طلق امرأته ثلثا في مجلس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله رد على عبد الله بن عمر امرأته وطلقها ثلثا في مجلس
وهي حائض وابطل رسول الله ذلك الطلاق وقال عليه السلام كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة ومنها ان الطلاق على غير السنة باطل
ومثله كثير بل متواترة معنا ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار يتضمن اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى ما يقتضيه الكتاب ولا ريب ان
المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها الى الكتاب وفيه انها تدل على ان ما خالف الكتاب يوخذ حكمه منه اي شيء كان ولا يلزم ان يكون الحرام فاسدا
بل يجوز ان يكون في الكتاب والسنة صحيحا ومنها ما رواه الكليني عن ابن مسلم في الصحيح عن احدهما عليه السلام قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي صلى الله عليه وآله لقول الله عز وجل
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا لحرم على الحسن والحسين بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الخ وفيه انه
لا يظهر كيفية الاستدلال به لا بالنواهي ولا التحريم على الفساد بل ظاهره ان الاستدلال به لاصالة التحريم من غير نظر الى الفساد وقال بعض المحققين ان الغرض
الاصلي من احكام المعاملات بيان الصحيح والفاسد وتمييز المعاملات الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في الانتظام امر المعاش الداعي الى تأسيس
تلك الاحكام والخطاب للاقتضاء في الفوائد فيها كالايجاب والتحريم تأكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلال المعاش على الوجه الابلغ فهو من هذه
الجهة انما يقصد منه المقصود من الخطابات الوضعية ولو كان المراد منه محض الاقتضاء من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل فيها
اعني بيان الصحيح والفاسد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر
واهمال ما هو المقصود الاهم اعني الصحة والفساد في مسائل المعاملات بالكلية او في اكثر مسائلها بعيد من الحكيم المؤسس المبادئ للشرع وهذا الا الاهمال
لان الغالب فيما يكون من باب الارشاد وما يوجد فيها بلفظ الامر يدل لا محالة على الصحة مسلم ولكن الكلام انما هو في النهي وحمله على الحرمة لا يستلزم الاهمال
لكون غالب موارده الحرمة معلومة ومعه الحمل على الوضعي الصرف مجازا يحتاج الى القرينة فيحتاج الى القرينة على ان غاية افادة الظن وحجية الظن اللفظي عن
الظاهر المصطلح الحجة مشكل يكون فاسدا لكونه في تشخيص الموضوع الصرف اعني المراد والاصل عدم حجية الظن فيه سيما الظن الناشي من الدليل
اللبي لفقد الظن بالحرمة العلم بالاجماع مع ان بيان الفساد لا يختص بارادة الفساد من النواهي لجواز بيانه من الفاظ اخر كيشترط او فاسد او بقاعدة شرعية
ماخوذة من الاستقراء ونحوه كالاجماع وظهور ادعاء العلماء والاخبار الثلثة كما ذكرنا وح يحصل التعارض بينها وبين القاعدة الشرعية المقتضية
لاصالة الصحة في المعاملات الناشئة من قوله اوفوا بالعقود الخ واحل الله البيع وهكذا والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه لافتراق الاول في
التجارة عن تراض واحل البيع الحلال وافتراق الثاني في غير المعصية الذاتية فيما لم يكن المقتضي للصحة موجودا كالقمار واجتماعهما في البيوع المحرمة فيما
كان المقتضي للصحة موجودا والترجيح مع الثانية لاعتضادها بالاستقراء وظهور الاجماع سلمنا عدم الترجيح بقي الاصل الاولي المقتضي

للمقتضي

للفساد سليما عن المعارض بقي الكلام في القول بكون النهي دالا على الصحة كابي حنيفة واستدل له بان قوله لا تصل في المكان المغصوب يكون مفاده لا تفعل صلوة صحيحة لكون المادة حقيقة في الصحيح والنهي تكليف لا بد ان يكون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيحة لبطلان التكليف بما لا يطاق ومع مفاده قدرة المكلف على اتيان الصحيح ولازم النهي عدم المطلوبية وهو معنى الفساد لكن دلالة الاول يكون بالمطابقة والثاني بالالتزام ويجب صرف الثاني لاقوائية الاول ويكون مفاده الحرمة مع كون الصلوة صحيحة وفيه اولا منع كون المادة موضوعة للصحيح كما مر في مقامه من جملة الادلة وهذا الان على فرض الصحيح يلزم المجاز تعبيرا اما في الهيئة بحملها على النهي الكاشف عن عدم القدرة او بصرفها عن الدلالة على الفساد او في المادة بتجريدها عن الصحة كقوله لا تشترط في الصلوة كذا بخلاف فرض الاعم والاصل عدم ارتكاب المجاز وثانيا نمنع كون دلالة المادة على الصحة على وجه المطابقة لان اللفظ موضوع للهيئة المجتمعة وبلوازمه لو فعله المكلف بعد تعلق الامر ان يكون صحيحا سلمنا لكن الالتزام قد يقدم عرفا كما في المقام وثالثا بان الفساد قد يكون لاجل انتفاء جزء او شرط في المامور به وقد يكون لاجل عدم تعلق الامر به لاجل مانع من الامر الا المامور به وان كان المامور مستجمعا لجميع الشرائط والاجزاء والصحة قد يراد بها كون الموضوع مستجمعا لجميع الشرائط والاجزاء سواء كان مامورا به ام لا وقد يراد به مع ذلك مع كونه مامورا والمادة على فرض كونها موضوعة للصحيح كانت بالمعنى الاول والمراد بكون النهي مقتضيا للفساد هو عدم تعلق الامر به وبينهما لا منافاة لان صلح يحرم عليك الصلوة المستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء وهو اعم من ان يكون مامورا به ام لا ومراد الصلوة المستجمعة وان كنت قادرا على اتيانها في الدار المغصوبة لكنه لم يكن مامورا به ولم يتعلق به الامر وهو معنى الفساد المراد هنا فقد ظهر مما ذكرنا بان الدليل اخص من المدعى لان الكلام في النهي اعم من ان يتعلق بما ثبت له معنى مستقلا من جانب الشارع اولا وهذا الدليل يجري على الاول فتدبر

المقصد الرابع

في العموم والخصوص لما كان بين الاصوليين والفقهاء الفاظ من العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وهكذا مرتبون على كل منها اثار مباينة للاخر فلا بد من معرفتها منها العموم والخصوص وفيه فصول ومقدمة **اما المقدمة** فالعام قد يطلق ويراد به العموم المنطقي كما يقال الانسان اعم من زيد وعمرو وهكذا وهو المطلق عند الاصولي وهو بالنسبة الى الافراد مستلزم للعموم والشمول البدلي في التكليفات والعرضي في الوضعيات لكون الحكم عارضا للطبيعة فكلما تحققت الطبيعة في الفرد يتحقق الحكم العارض لها كقوله البول نجس والميتة حرام فكل فرد منه نجس لتحقق طبيعة البول فيه وقد يطلق ويراد به العموم والشمول الاحتمالي كما في المجملات ومنها قولهم لا استعمال الاعم من الحقيقة والمجاز مع انه في الواقع يكون احدها منها معينا عند المتكلم لكن لعدم تعيينه عند المخاطب يحتمل كل منهما والفرق بينه وبين الاول انه معين عند المتكلم دون الاول وقد يطلق ويراد به العموم والشمول الموردي كقولهم هذا المورد عام شامل للكليين وفرد لهما كالصلوة في الدار المغصوبة وقد يطلق ويراد به الشمول الاجزائي واللازمي كالتركيبي بالنسبة الى اجزائه فيما كان التركيب اعتباريا بمحض الوضع كالجملة فيقال انه اعم من المبتداء والخبر والاعداد منها الثلثة والعشرة فيقال انها عامة للواحد والاثنين والدار فيقال الدار عام وشامل لاجزائه وللوازمه من الباب والمفتاح وقد يطلق ويراد به الشمول بنحو الشيوع سواء كان صفة لاستعمال اللفظ كقولهم عم وشاع حسن بشيء اي استعماله وان كان معناه خاصا ولفظه مطلقا في العرف او للمعنى بمعنى كون تحقق المفهوم الكلي في الوجود شايعا كقولهم عم المطر وعم المرض وان كان اللفظ مطلقا وقد يطلق ويراد به اللفظ الدال على الاحاطة وضعا كقولهم لكل عام وامثاله وقد يطلق ويراد به ما يراد به الاحاطة بالوضع او القرينة او بالعقل كعموم الحكمة وامثاله وهو العام عند الاصولي لما يجيء اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في معناه الحقيقي على اقوال الاول ان لفظ العموم وما يشتق منه حقيقة فيما كان الشمول صفة للفظ ومجاز فيما كان صفة للمعنى كقولهم عم المطر وعم المرض وهو منقول عن الفاضلين والشهيد في الذكرى والمحقق البهائي وبعض العامة وحكي عن السيد ره انه حكاه عن الاكثر الثاني انه حقيقة فيما يعم الامرين اعني مطلق ما يكون شايعا سواء كان هو اللفظ او المعنى وهو عن الحاجبي والعضدي والطوسي الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو عن الشيخ ره في العدة وحكاه عن قول للاولين كونه حقيقة في الاول بالاتفاق الذي ادعاه فيكشف لوضعه والمنية ونهاية السؤل لعدم التبادر دونه كونه مجازا في الثاني اولوية المجاز على الاشتراك وعدم تبادره وانه لو كان حقيقة فيه ايضا لاطرد والتالي باطل لانه لا يقال عم الانسان وعم الجماد وامثالها من المعاني الكلية الشايعة في الوجود وفيه انه ان اريد هنا احسن لوازمها المعنى الشايع ما يعم المعاني الذاتية والعرضية اما لو اختص بالثاني كالسواد والبياض في الاطراد محقق لا يقال لو اختص بذلك لما صح عم المطر في لانه من الفاظ الذات ولصح سلب العموم عنه ولصح استعمال الخصوص فيه والتالي بأسرها باطل والثاني اولوية الاشتراك المعنوي وصحة استعمال عم المطر وعدم صحة سلب العموم عرفا عن الشمول بنحو الشيوع مطلقا وان كان معنا اما في العرضيات فواضح واما في الذاتيات كقوله عم البطيخ والرمان والدبس والدهن والخشب والشاة والبغل والشجر واللحم والكتاب والاطباء والعلماء وكل ما لا يكون شيوعه معلوما نعم لا يصح الاستعمال فيما كان شيوعه معلوما كالحجر والجماد والانسان والنظر ان عدم صحة الاستعمال هنا انما يكون لاجل كونه اخبارا لمن لم كان وجوده وشياعه معلوما وكذا صحة التقسيم وعدم النقض والتكرار وفي الكل ان المراد ان كان بيان المعنى العرفي فهو حقيقة في مطلق الشمول لاولوية الاشتراك المعنوي ولعدم صحة سلبه عن شمول الكلي بالنسبة الى افراده وعن شمول الاحتمالي والموردي والاجزائي واللازم العرفي كما مر في الدار والشمول بنحو الشيوع مطلقا لفظا كان ام معنى كما مر في الشمول بنحو الاحاطة وضعا او بالقرينة او بالعقل كعموم الحكمة وان كان المراد بيان المعنى اللغوي فكذلك لاصالة عدم النقل مع تصريح اللغويين بانه الشمول وهو مطلقا شامل لما كان الشمول بنحو الجزئيات كقوله لا يعذب الله العامة بعمل الخاصة اي عامة الانسان او بنحو الاجزائي كما يقال ذهب عامته اي لكون شاملا لاجزائه او بنحو الاحتمالي او بنحو الشيوع او بنحو الاحاطة مع انهم صرحوا بانه خلاف الخاص وهما اضافيان وعبا يكون الشيء خاصا

من جهة وعاما من جهة كالانسان بالنسبة الى الحيوان خاص وبالنسبة الى افراده عام وزيد بالنسبة الى الانسان خاص وبالنسبة الى الازمنة والامكنة
والاحوال والاوضاع عام نعم لا يصح استعمال العموم في شمول الاجزاء في التراكيب الحقيقية كالسكنجبين بالنسبة الى الخل والدبس فلا يقال انه عام من الامر
والخل وكذا في التراكيب العقلية كالجسم بالنسبة الى العناصر فلا يقال الجسم عام من الهواء والنار والماء والارض وان كان المراد بيان معناه باصطلاح الا
صوليين والفقهاء فهو الشمول بنحو ارادة الاحاطة ويعبر عنه بالفارسية بهمه وهو مجاز في غيره لصحة سلبه عندهم عن الشمول عن الاحاطة كشمول ا
لجزئيات والاحاطي في المورد والاجزاء والشيوع مطلقا لفظا كان او معنا كعلم المطلق لكونه مطلقا عند الاصولي وح يكون عند الاصوليين والفقهاء من
باب النقل من الكلي اعني الشمول المطلق الى الفرد اعني الشمول بنحو الاحاطة الا انه يلزم ان يكون علم المطلق مجازا عند الاصولي مع ان العام من الفاظ العموم
عندهم لانا نقول لا صحة لصحة سلبه عنه ولذا يصح ان يقع علم المطلق قسيما من العموم عند الاصولي وحكي عن العضدي انه قال الاطلاق في اللغوي امر بهل انما
النزاع في واحد متعلق متعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليين ينكرون وجودها وفيه انه
لم يكن اسهل من كثير من المباحث اللفظية مع ان الثمرات المترتبة على العام وغيره من المطلق كثيرة وانكار الوجود الذهني مما لا وجه وان كان مما اختلف
واشتهر بين المتكلمين عدمه عندهم ونسبة انكاره الى جميع الاصوليين حتم ولتحقيقه محل اخر والمحال مثل دخول السوق قد يكون جزء للشيء كالواحد
بالنسبة الى العشرة وقد يكون فردا وجزئيا له كالثلاثة المخصوصة بالنسبة الى اقل الجمع وهو الثلاثة المطلقة وافراد الكلي بالنسبة اليه وقد يكون
جزء لفرد الشيء كالواحد للاثنين بالنسبة الى الثلاثة لكون الواحد جزءه لها وهي فرد من افراد الجمع وبعد دخول السور في الاول قد يراد منه العموم
المجموعي وهو الاحاطة من حيث الجزئية كقوله المجموع هذه العشرة عندك درهم وقد يراد منه العموم الاحادي والافرادي والاستغراقي وهو الاحاطة
من حيث الاستقلال كقوله لكل جزء من اجزاء العشرة عندك درهم وفي الثاني قد يراد منه العموم الاحادي وهو الاحاطة من حيث الفردية والاستقلا
ل بان يكون كل واحد منها مرادا مستقلا كقوله لكل رجل عندك درهم واكرم كل ثلاثة ثلاثة من العلماء وقد يراد منه العموم المجموعي وهو الاحاطة من
حيث الجزئية اعني من حيث الانضمام والعموم المجموعي كقوله الرجال الحجر كون هذا الحجر والرجال عندك درهم وفي الثالث قد يراد منه العموم المجموعي
وهو الاحاطة من حيث كونها اجزاء للجزئيات ضمنا كقوله المجموع اجزاء افراد الجمع عندك درهم بناء على عدم ابطال الجمعية وقد يراد منه العموم
الاحادي وهو الاحاطة من حيث الاستقلال كقوله اكرم الرجال بناء على ابطال الجمعية وهو صغير العموم الاحادي وقد يراد منه العموم الجمعي وهو
الاحاطة في افراد الجمع من الثلاثة والاربعة وهكذا او في افراد فرد الجمع اعني كل ثلاثة ثلاثة كقوله اكرم المتقين فلا تلازم مثل دخول السور وبعده لجواز
ان يكون جزء قبل دخول السور وجزئيا بعده وبالعكس والجمع المحلى مستعمل لذلك كما ذكرنا من العموم المجموعي والاحادي والجمعي والفرق بين العموم المجموعي
وبين المركب ان لفظ المركب يدل على ارادة الاحاطة في الاجزاء بل يدل على شيء واحد يستلزم استفادة الاجزاء تبعا بخلاف ما نحن فيه فان اللفظ
دال على الاحاطة من حيث الجزئية والثمرة بينهما ظاهرة وح هل يكون لفظ العام وما يشتق منه عند الاصوليين موضوعا للعموم الاحادي ومجازا في
المجموعي والجمعي او يكون موضوعا للاحاطة مطلقا والحق هو الاخير وان كان استعمال اللفظ في المجموعي والجمعي مجازا كالجمع المحلى باللام فانه موضوع للعموم
الاحادي مجاز في المجموعي والجمعي الا ان استعمال العام وما يشتق منه حقيقة لا اولوية لاشتراك المعنوي التبادر وعدم صحة سلب العموم من الاحاطة
مطلقا وعدم النقض والتكرار ثم ان الدال على ارادة الاحاطة قد يكون هو اللفظ بالوضع كلكل او بالقرينة كالاستثناء او بالعقل كما في عموم الحكمة ونقل
حصر العموم عند الاصولي فيما كان محل ارادة الاحاطة اللفظ بالوضع والاعم يكون موضوعا لما يعم الاحاطة مطلقا بالوضع كان او بالقرينة او بالعقل
كما مر والحق فيه الاعم لاصالة الاشتراك المعنوي تبادر الاحاطة المطلقة وعدم صحة سلب العموم فيما ثبت ارادة الاحاطة وجميع الافراد من الشيء وان كان
العقل لا يقال لو كان العموم حقيقة في الكل لكان المشتقات ايضا كذلك للغلبة ويلزم صحة الحمل وهو في الالفاظ الموضوعة موجودة كقوله هذا اللفظ
عام ولا يصح ان يقال دليل الحكمة عام لانا نقول اولا ان العقل حاكم بارادة العموم من قوله البول نجس ان العام ح هو البول وبعد ثبوت ارادة جميع الافراد منه
صح انه عام وكذا في حذف المتعلق ونفي الاستواء الا ان مع عدم ظهوره صنف لعدم تحكم العقل بارادة الجميع منه فعام وثانيا بان الاول ايضا غير صحيح الا
باضمار وذلك لان العموم لا يكون صفة للفظ من حيث هو بل صفة له من حيث الوضع او الافادة او الدلالة او الحكم كيف واللفظ المطلق الاعم من الموضوع
والمهمل فلو صح لصح في الالفاظ الخاصة ككل وجميع ولا ريب انه لا يصح ان يقال الكل عام الا باضمار كموضوع للعموم او يفيد العموم ومع ذلك لا اضمار
لا يجب ان يكون المضمر شيئا واحدا في الكل كالوضع بل لا بد من اضمار مناسب لمتعلقه وهو يختلف لا يقال استعمال عموم الحكمة مجاز لعدم شموله للافراد النادرة
لانا نقول اولا بالنقض بالفاظ العموم ككل فانه لا يكون شاملا لبعض الافراد لشيوع غيرها وثانيا بالحل وهو ان المناط في العموم هو ارادة الاحاطة
ولو في افراد صنف شائع من صنف اخر من الشيوع وغيره والشيوع ح قرينة مانعة لهم ان ترك الاستفصال شامل للنادرة كما حققنا في محله ولا يكون عاما
لان العقل في ترك الاستفصال حاكم باستواء الافراد مطلقا واشتراكها في الحكم وعدم الفرق بينها والاعتبار ولا يستلزم الاحاطة ولا ارادتها الا في السائل
لسؤاله عن شخص خاص في قوله وقع لنا ان في شهر رمضان في جواب المعصوم لانه اجاب عما سئل ولا ارادة اشتراك الجميع في الحكم من هذا الكلام بل العقل يحكم
بالاشتراك في الحكم وعدم الاختلاف والاعتبار فلا يكون عاما ويجري مناط المشترك على فرض حمله على الجميع مع عدم القرينة المعينة فيما كان
في مقام البيان لانه لا يلزم منه ارادة الجميع بنحو الاحاطة لجواز كونه بنحو الاطلاق وتمام طلبه في ما دعى .. ثم انه نسب الى الشيخ البهائي قده بانه اللفظ الموضوع
للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فخرج ما يدل بعض الاحاطة من غير وضع وخرج احاطة اجزاء الجزئيات كما ذكرنا في الجمع المحلى باللام ودخول
الموضوع للاحاطة مع عدم ارادة الاحاطة منه وكذا نسب الى بعض بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد فخرج العموم المجموعي مطلقا والاحادي

مع

في الجمع المحلى باللام لان الظاهر انما يصلح لصلاحيته لدخول السوء وكل من الجموع والآحاد لا يكون الا بلا الصلاحية لاطلاق الجمع وحمله عليه لعدم صحة حمل
العلماء على كل واحد منها والجزء وحينئذ ما كان الدال غير اللفظ او اللفظ بغير الوضع لان الكلام في اللفظ المستغرق كونه بذاته مستغرقا ولدخول الموضوع للاستغراق
مع عدم استغراقه منه نعم يخرج مثل المشترك على ما ذكرنا او المستغرق الحقيقة والمجاز وهو حق **الفصل الاول** في الفاظ العموم وفيه مطالب يعنون
كل منها **اصل** الاول في ثبوت وجود الفاظ تستعمل في العموم في لغة العرب لانهم اختلفوا في وجود لفظ يخصه وضعا على اقوال قول بوضعه له دون الخصوص
وقول بعكس ذلك بان كل ما يدعى صيغة للعموم فهو موضوع للخصوص وما عن شاذ ان النزاع في الالفاظ المخصوصة لا في ان العموم ليس له وضع ولفظ فان
من الالفاظ ما اتفق على انه للعموم كلفظ كل وامثاله فيه انه يكذبه كلمات الفحول من العامة والخاصة في بيان تحرير محل النزاع وفي بيان الادلة وثالث
بالاشتراك معنا كما عن لفظي لو لفظا لغة وعن مختصا بالعموم شرعا كما عن السيد في الذريعة ورابع بالاول في الامر والنهي وبالتوقف في الاخبار
والوعد والوعيد وخامس بالتوقف مطلقا وهو عن الاحكام والنزاع انما هو في العموم عند الاصوليين من انه هل يكون في لغة العرب ما يختص بالدلالة
على الاحاطة وضعا ام لا والثمرة بين الاقوال معلومة والاصل الاولي هو التوقف والثانوي مع عدم الاشتراك الا يكون اصل لتعيين العموم
او الخصوص والحق هو الاول لنا عليه تحققه في العرف بالامارات العرفية وفي اللغة كذلك بالاصل وهو المطلوب اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر
من قوله اكرم كل عالم اراد هو كل فرد من افراد العالم لا يقال التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا لانا نقول الاصل كونه وضعيا على ان الاطلاقية لا بد لها من
كثرة الاستعمال المفروض عدمها هنا لغلبة استعمال العام في الخصوص لا يقال التبادر الموجود والمعلوم ممنوع والاول هو الخصوص لانا نقول منع الاول
مكابرة ولذا لو وجد عالم من العدم ولم يكرم يكون مذموما ولو قال لا تكرم العالم الذي يوجد يحصل التعارض عرفا الثاني تبادر كل فرد من افراد العالم
في جميع البلاد ممنوع وفي بلد المتكلم هو معنى الخصوص لانا نقول منع الاول مكابرة لما سبق من المذمة والتعارض وكذا التكذيب الثاني المذمة العرفية
لو خالف واحد منه الثالث التكذيب عرفا لو قال اكرمت كل عالم اراني ثم تبين عدم اكرامه بعضهم فرادا الرابع عدم صحة سلب الارادة الخصوص من العبد
وعدم السادس انه لو لم يكن موضوعا له لما كان فرق بين قوله اكرم كل عالم الاكد وبين قوله اكرم بعض عالم البلد عرفا والفرق بديهي عرفا السابع الاتفاق
على الحنث لو حلف ان لا يضرب احدا ثم ضرب واحدا لو لم يكن وجه الادلة اللفظ الثامن قصة ابن الزبعرى لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا اليس عبد عيسى وموسى الملائكة قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وجه الاستدلال
ظاهر لانه لو لم يفهم العموم على وجه الاحاطة فاستدلاله مع كونه من اهل اللسان ولم ينكر النبي ايضا عدم افادة العموم في الموضوع له بل انكره بعدم شموله لذوي
العقول فلا يشمل موسى الخ التاسع الحكم باسلام من قال لا اله الا الله ولا نبي الا ولا كتاب الا ولا ثواب ولا عقاب العاشر الاتفاق على كون لا اله الا الله
كلمة التوحيد وقائلها محكوما بالاسلام لا يقال ذلك بالشرع لانا نقول نعرض ذلك فيما كان القائل جاهلا بالشرع ويدل عليه ايضا احتجاجات السلف من الائمة
والصحابة وعامة العلماء ويؤيده كون العموم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ وليس غير هذه الالفاظ اجماعا واما الثاني فلان لفظ الكل كان
موجودا في اللغة مستعملا وكذا الاحاطة ولا بد ان يعبر عنها بلفظ ما فلو كان هو الكل موضوعا لها فهو المطلوب ولو كان حقيقة في غيرها لزم
النقل والاصل عدمه مؤيدا بغلبة الاتحاد بين العرف واللغة وظهور الاجماع وللقول بالاشتراك اللفظي لغة وجوه الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل
الينا وهو اما بالعقل او النقل والاول لا يكون حجة في الاوضاع والثاني اما ان يكون بالتواتر او الآحاد والثاني غير حجة والاول لو كان لما وقع الخلاف
فيه وبمثله لا ان العموم على فرض الاشتراك مسلم ويحتمل نقول لو كان موضوعا للخصوص ايضا لوصل الينا الخ وثانيا بانا نستقل لا انى كالامارات حجة في الوضع على
المستنبطة كما مر في المباحث السابقة وما به الفرق بينه وبين الصيغة التي هي حجة هو الكلام الآتي وثالثا الاحاد حجة كما مر ايضا ورابعا ان التواتر لا يستلزم عدم
الخلاف الثاني انه استعمل فيهما والاصل فيه الحقيقة وفيه اولا منع كما مر التغليب والاصل الاعتبار او ظهور الاستعمال فيه ان الحقيقة اصل والمجاز طارد
عليها وفساد غير الاخير قد مر في المباحث السابقة عن قريب الجواب الاخير انه اصل المعنى اللغوي اعني ما يتوقف عليه الشيء لتوقف المجاز على الحقيقة لا المعنى
الاصطلاحي ولم يكن دليل على حمل المشكوك ليحصل الشك على الموقوف عليه لا على الموقوف حتى الغلبة بل على العكس لان الغالب ان الحقيقة واحدة ويحدث منها
مجازات كثيرة نعم يتم هو في تحقق المستعمل فيه بانضمام ندرة المجاز بالحقيقة فيفرض كونه مجازا حادثا عن غيره كان هو الموضوع له ولم يستعمل فيه اللفظ وهو
ليس مما لا يكثر ناد ومع ان الاصل لا يقاوم ما ذكرناه من الادلة الثالث الاستفهام وهو دليل الاجمال فهو دليل الاشتراك والجواب بانه لو صح تم وحسنه
لو سلم لا يستلزم الاجمال لجواز الاجتماع مع البيان كما لو كان الكلام على وجه الظهور مع احتمال ارادة المجاز فيحسن لرفعه والاجمال ايضا لا يستلزم الاشتراك اللفظي كما
في الوضع للعام والموضوع له الخاص في المجاز المشهور وللعموم شرعا الاجماع على حمل الالفاظ المخصوصة على العموم في صورة التجرد وفيه ان الاجماع لو تم لاثبات
الدلالة والوضع في الشرع فيثبت في اللغة باصالة عدم النقل المعتضدة بالغلبة وظهور الاجماع وللقول بالوضع للخصوص وجوه
الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل الخ ما مر وفيه ما مر والاول انه لو كان موضوعا للخصوص لوصل الينا الخ وثانيا الحل بنحو ما مر الثاني تيقن الارادة بان المقصود
عن الوضع هو التفهيم وهو في الخصوص لتم وفيه اولا ان الغرض من الوضع هو التفهيم لما لم يكن وهو في العموم حاصل لعدم تيقنه دون الخصوص لتيقنه وثانيا
انه دليل لمي لان الكلام يرجع الى ان الخصوص لما كان متيقنا للاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ وهو لا يكون حجة وثالثا ان التيقن ممنوع لانه على فرض يكون
مفصل المراد وعلى فرض يكون جزء للمراد والوضع للاول لا يستلزم الدلالة على الثاني وكذا العكس نعم هو مستلزم لتيقن الارادة في الجملة في صورة الاجمال
لا الوضع ورابعا انه على فرض حجيته لا يقاوم ما ذكرناه من الادلة الثالث الاصل عدم الزائد وفيه ما لا انه لا يرجع الى الخاص لما كان موافقا
للاصل لان الزائدة للاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ له وثانيا انه معارض بالاحتياط في جانب العموم في بعض المقامات كقوله اقرء السورة في كل ركعة

وثالثاً انه معارض بما ذكره البعض من ان التبادر في جانب العموم في بعض المقامات كقوله لا يجب اكرام العلماء بعد قوله اكرم زيداً العالم الرجوع الى الثاني لا نحو اكرم زيد
العالم وظهيرها انه يثبت الحكم الظاهر في مقام الجهل والاجمال وان بإثبات الوضع للعموم يحصل البيان وخامساً انه لا يقاوم ما ذكرنا الرابع التعليل بان
استعماله في الخصوص اكثر حتى قيل ما من عام الا وقد خص ويحمل العمومات على الغالب فيكون الاول حقيقة والثاني مجازاً وفيه اولاً انه لو كان موضوعاً لما يكون استعماله
فيه غالباً لتبادر لاجتماع السببين الوضع وغلبة الاستعمال فلا وجه لتبادر غيره اعني الخصوص وكذا لا وجه لصحة سلبه عنه مع عدم صحة سلب العموم عنه وهكذا
سائر الامارات وثانياً انه لو كان غالب الاستعمال في مرتبة من الخصوص وفي المقام ليس كذلك كما هو ظاهر الخامس انه لو كان موضوعاً للعموم لزم المجاز بلا حقيقة
لعدم استعماله غالباً في العموم كالعلماء فانه يستعمل فيما يراد به كل عالم وكذا الاشياء سيما ما يقال ما من عام الا وقد خص وكذا لفظ الكل وغيره اولاً
انه منع الاستعمال فيه الا وقد يتحقق كالاشياء من حيث الشجاعة والجود وغيره وكل من عصى الله مستحق للعقوبة وامثالها وما ذكره من الانضمام فاسد لكونه
لمنافاته لا كل عالم في كل استعمال والا يلزم تخصيص بعضه وهو تناقض ومثبت المطلوب وثانياً انه لو لزم لزم المجاز بلا استعماله في الموضوع له
لا بأس به بالوضع وهو نادر لا يكون مستغرباً ولعله لا يكون معارضاً لما ذكرنا السادس انا نقول بالوضع للخصوص لكونه موافقاً للاصل وهو المراد بالاصل
ان كان اصالة عدم زيادة القرينة بناء على كون استعماله في الخصوص اكثر ومع المجاز يلزم التزام القرينة فيما غلب الاستعمال فيه فانه لو كان مجازاً
في العموم وفيه اولاً انه يستلزمها لو وقع الكلام على فرض الوضع للخصوص لم يكن له مرتبة معينة قطعاً وفاقاً كما يشهد به [illegible] فيكون اما على سبيل الاشتراك المعنوي
كما هو الاظهر على فرض الخصوص بوضعه لان مراتب الخصوص كالثلاثة وكان استعماله غالباً في كل فرد ومرتبة منها بشرط لا او بشرط شيء كالاربعة وصاعداً
على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كالمبهمات او على سبيل الاشتراك اللفظي بين المراتب وعلى كل منها يحتاج الى القرينة في كل استعمال في الخصوص
بل الاحتياج اليها على فرض الوضع للخصوص اكثر لانه يحتاج الى القرينة في كل خاص وفي العموم ايضاً بخلاف ما لو كان موضوعاً للعموم وثانياً انه
لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة وان كان المراد بالاصل هو اصالة عدم الالتفات الى القرينة بحيث لو [illegible] القرينة فالجواب حسن بحيث لو [illegible] والمقول الاشتراك
معنى بين العموم والخصوص اولوية على المجاز او الاشتراك اللفظي والقدر الجامع هو قول ما يصدق عليه الصيغة كالثلاثة الجملة القابلة لان يشترط او بشرط
لا او بشرط شيء في ضمن الاربعة والخمسة وهكذا وح يكون العام فرداً من افرادها الا ان الثلاثة لا بشرط مثلاً قابل لتحققها في كل مرتبة ومنها مرتبة فرض للعموم
من المائة والالف هكذا بخلاف ما لو كان موضوعاً للعموم فانه يستلزم تجاوزها عما دونها من مراتب الخصوص والاصل الاشتراك المعنوي وفيه اولاً ان كل
مرتبة فرض كالالف لف وهكذا مثلاً من حيث كونها فرداً للثلاثة مغايرة لها من حيث كونها معنى العموم لان الثاني لا بد فيه من الاحاطة دون الاول
لكون استعمالها في الكل من باب الانضمام كالجمع فيما لا يجتمع فيما فرض وضعه للقدر الجامع بين مراتب الخصوص من مرتبة العموم يكون مجازاً في العموم لكونه
خارجاً عن القرينة وكذا العكس فالحقيقة والمجاز لازمان على الفرضين وثانياً انه لا يقاوم ما ذكرنا وان كان هو الظهور من جهة كون استعماله في الخصوص
اغلب فقد مر الجواب عنه وللقول بالتفصيل ان الامر والنهي عامان ولذا عم التكاليف بخلاف الاخبار والوعد والوعيد فانه ليس فيها تكليف وفي الاول
اولاً ان التكاليف ليست عامة لاختصاصها بالبالغ وبالزمان الحاضر كالظهر والعصر من الزوال الى الغروب وبالحال كالحج واحكام الحيض وامثالها وثانياً
ان شمولها للمكلفين يكون من باب ان الخطاب للجمع وهو من باب الانضمام كما في الجموع لا من باب الاحاطة وقال بعض ان قاعدة الاشتراك لا اقتضاء
الامر والنهي منهما تقتضي الاشتراك في الحكم كالدلالة على الاحاطة وفي الثاني اولاً منع عدم التكليف في الاخبار والوعد والوعيد بل الكل مكلفون
بالاعتقاد بها كالنار والجنة والصراط والميزان والله خالق كل شيء وعالم بكل شيء وقادر بكل شيء والنبي مبعوث لكل الامة هذا لو لم يكن من الاحكام
الوضعية والا فالتكليف فيها واضح من حيث العلامة كالبول ناقض ونجس وامثالها وثانياً منع استلزام عدم التكليف عدم العموم بل يجوز ان يكون هو
ابهتها ما كقوله كل من عصى الله فهو مستحق للعقاب وكل من اطاعه مستحق للثواب والنار لكل كافر ومقصر وامثالها والقول بالتوقف مقام الادلة
وقد عرفت ترجيحها لدى العموم لا بقي سلمنا الوضع للعموم لكن لا ثمرة له لان الثمرة هي الحمل عليه لو تجرد عن القرينة وهو ما لم يكن اللفظ في المجاز
مشهوراً واستعمال العموم في الخصوص مشهور حتى قيل ما من عام الا وقد خص لانا نقول ليس المناط في المجاز المشهور هو كثرة الاستعمال بل المناط فيه هو
مقاومة الظهور الناشئ من كثرة الاستعمال مع الظهور الناشئ من الوضع [illegible] من غير ترجيح وليس كذلك في المقام لتبادر العموم منه عند التجرد مع استمراره
وعدم [illegible] ولذا لو خالف بعض يستحق المذمة وكذا التكذيب العرفي وامثالهما مما يجب حمل اللفظ عليه سواء قلنا يكون حجية اصالة
الحقيقة من باب الوصف او التعبد وربما [illegible] المجاز المشهور هو ان يستعمل اللفظ في المجاز الخاص كثيراً وليس كذا المقام لتعدد مراتب الخصوص وفيه ان
الاستعمال في المجاز سواء كان خاصاً ام لا يلزم صرف الحقيقة فالكثرة بالنسبة الى صرف الحقيقة متحققة وان لم تتحقق في المجاز الخاص الاول هو
المناط في المقام وربما يقال سلمنا التوقف في المجاز المشهور لكن هذا القسم خرج بالاجماع على الحمل على الحقيقة المرجوحة وفيه انه لو لم يكن العام ظاهراً
في العموم للزم حصول الاتفاق حينه تنبيه [illegible] الدال على العموم هل تكون من باب المطابقة او التضمن او الالتزام والحق ان الموارد مختلفة
بعضها من الاخير وذلك كالنفي بلا نفي الجنس وبلا وما المشبهتين بليس [illegible] من غير فرق سواء كان المنفي معرفاً او منوناً او مضافاً وسواء كان
مدلول المنفي الطبيعة كالمصادر واسماء الاجناس وامثالها او فرداً منتشراً كالنكرة فان لازم الوضع الاحادي بحسب اللغة [illegible] في اللغة
واسماء الاجناس هو سلب الطبيعة [illegible] العموم كذلك النكرة المنفية بمقتضى الوضع الاولي لكون نفي الفرد المنتشر مستلزماً لنفي جميع الافراد
وقال البعض بكونه من باب المطابقة بالوضع الثانوي لتبادر عدم وقوع الرؤية على كل فرد من قوله ما رأيت احداً اولاً من دون الانتقال الى الفرد
المنتشر ثم الاستلزام الانتقال الى العموم لتثنية المنفية وكذلك الجمع والعموم التركيب لا يفيد العموم لان سلب التركيب لا يفيد نفي جميع الاجزاء

لارتفاعه

لانتفاء سلب جزء منه وسلب العموم لا يفيد العموم وسلب الجمع لا يفيد سلب الاثنين والواحد لعدم دخولهما في مدلوله وكذا سلب الاثنين لا
يفيد سلب الواحد نعم سلب الجمع يفيد سلب جميع افراد الجمع وكذا سلب التثنية وبعضها من الاول كان لفظ الكل والجميع ولفظ الطبقة والتمام وامثالها
فانها لا تفيد الا الاحاطة ويعبر عنها بالفارسي بهمه والفردية والجزئية وغيرهما يستفاد من مدخولها فالمدخول دال على الاحاطة والسور يفيد الاحاطة
فيها بالمطابقة وبعضها من الثاني اعني التضمني وذلك كمن وما الموصولتين وايما ومهما وامثالها فان الاول يفيد الاحاطة في ذوي العقول ويعبر عنه بالفارسية
هر چه وهو ابهم جزء له والثالث يفيد الاحاطة في المكان والرابع يفيد الاحاطة في الزمان كما ان ومنها الجمع المحلى باللام كالعلماء فانه يستفاد من لام التعريف
الاستغراق ومن هيئة الجمع الثلثة لا بشرط فتكون اشارة الى ثلثة لا بشرط ومبناه على وضع التركيب للعموم لا سيما وابطال الوضع الاحادي للام التعريف
وهيئة الجمع كما هو الحق وسيجيء فيكون معناه هر افراد عالم من حيث هو لو كل فرد منه من حيث هو ومبناه على العموم المجموعي يكون معناه هر افراد عالم
من حيث المجموع فكل فرد يكون جزءه ومبناه على العموم المجموعي بابطال الوضع الاولي للام التعريف ووضعه في التركيب للعموم مع بقاء هيئة الجمع على الوضع
الاولي يكون معناه هر افراد جمع من حيث هو وعلى التقادير يكون هر جزء للموضوع له وافراد العام من حيث هو ومن حيث الجزئية لو افراد الجمع من حيث
هو جزء احوط فلهذا بالدلالة الواحدة على الارادة وتطاحتها متعلقة بافراد العام مستقلة فيكون كل فرد مرادا مستقلا سواء ان يعتبر ام لا وان كانت المرادات متعددة
او متعلقة بها من حيث المجموع يكون كل فرد مرادا من حيث الجزئية وعلى الاول كما هو الحق وسيجيء فدلالة على الارادة في العام في حال انضمام بدلالة على
الارادة عن العام وهكذا فاذا خرج صنف او فرد فصاعدا عن المعنى الحقيقي بما يكشف عن عدم ارادته كقوله اكرم العلماء الا زيدا يكون مجازا لا انتفاء
والانضمام بالنسبة الى زيد ولا يستلزم انتفاء ارادة زيد مثلا انتفاء ارادة سائر الافراد لكونها في المراد مستقلة باقية بالدلالة الاولية فانتفى
فيها حينئذ يكون القصد متعلقا باصل التركيب اصالة وبالاجزاء تبعا كما على فرض العموم المجموعي وكما في السكنجبين ويلزم من انتفاء الجزء انتفاء المركب
وانتفاء ارادته باقي الاجزاء وان امكن ان يكون مرادا بالتبع لا لما في السكنجبين لا من حيث هو وتعدد امكانه لعدم الحل الا ببعض الاجزاء الاخر
لا من حيث الجزئية لعدم امكان التركيب لا من حيث هو لكنه ثبوتية وقسم لم يتعلق بنفس التركيب بل تعلق بالافراد مستقلا من حيث هو لا من حيث
الانضمام بالاخر في المرادية وان كانت الدلالة على الارادة كلها في حال الانضمام والدلالة على ارادة فرد اخر كما على فرض العموم الاستغراقي وهذا بانتفاء
احدها لا ينتفي مرادية الاخر وبما ذكرنا ظهر انه لا يرد انه لو كان بالتضمن يلزم انتفاء ارادة باقي الافراد بانتفاء ارادة بعضها وهو هنا خلاف الاجماع
اصل في الجمع المحلى باللام والمضاف اختلفوا فيه والمشهور وضعه للعموم ومن ابي هاشم وابي حامد الاسفرايني والواقفية عدم الاول وعن المانعين انه
حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق وعن امام الحرمين اجماله وعن الشيخ ان الاظهر انه على تقدير امكان العهد لا يتعين ارادة الاستغراق بل يحتمل
العهد والاستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين له وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان موارد استعماله منها العهد الخارجي
كقوله اكرم هؤلاء الحضار ومنها العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئام يسبني ومنها الجنس المفرد كما في الاحكام في تعريف لفظ المفرد كالمحكم
بالحكم الواحد فصاعدا وكذا في افعال المكلفين ليدخل فيه خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ومنها جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء فالمراد جنس
هذا الجمع لا جنس المفرد ولو تحقق في ضمن فرد ولا الاستغراق الاحادي اعني كل فرد ومنها الاستغراق مع عدم العهد فالمقام خارجا
ذهنا اما من باب العموم المجموعي كقوله الرجال عندي درهم او العموم الاحادي كقوله اكرم العلماء او العموم الجمعي كقوله جميع افراد جمع الرجال
قادرون على حركة هذا الحجر الثاني في اثبات الوضع لهذا المركب للعموم في الجملة على خلاف الوضع الاولي للتعريف والجمع المفيد بين للاشارة
الى قل الجمع اعني الثلثة لا بشرط المستلزم للشمول البدلي في افراده وله وجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله اكرم العلماء واكرم هؤلاء
الحضار هو ارادة كل فرد منه ولذا لو ترك اكرام بعضهم واحد منهم يكون عاصيا ومستحقا للذم مذموما وهو تاني الادلة ولو كان باقيا على
الوضع الاولي لما كان كذلك لان التعريف موضوع للاشارة كما سيجيء والجمع موضوع للثلثة لا بشرط ولازم ذلك حصول الامتثال على
المذمة باكرام الثلثة وترك غيرهم الثالث عدم صحة سلب ارادة العموم الرابع صحة سلب ارادة الثلثة لا بشرط حتى الخامس التكذيب العرفي
لو قال اكرمت العلماء وعلم انه اكرم الثلثة منهم مع ترك اكرام الباقي السادس صحة استثناء الفرد هنا لانه لو كان باقيا على الوضع الاولي لما
صح استثناء الفرد لان معنى اكرمت العلماء اكرمت ثلثة منهم ولا يصح معه الا زيد عرفا مع انه صحيح وصحة الاستثناء سيما مع اطرادها فان كل استعمال
بالنسبة الى كل فرد دليل على وضع للتركيب كل من قال بوضع للتركيب قال بانه للعموم فلا يرد ان صحة الاستثناء لم يكن دليلا على العموم لانه
يقتضي شمول المستثنى منه للمستثنى بدليا كان او عرضيا كما في المطلقات احتماليا او جزء كقوله اشتريت العشرة الا الواحد وشياعا
او استغراقيا مطلقا وضعا او بالقرينة ولو بالاستثناء بل ربما يستثنى الموهوم المجازي لصيرورته صريحا في الارادة الحقيقية كقوله بجب اتيان
الاوامر الا الاوامر المستحبة لان الاستدلال كان باطلا باستثناء الفرد مع الاجماع المركب استدلوا للمرتبة بوجوه منها تاكيده بما يفيد العموم
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واورد عليه بانه يتحقق في النكرة ايضا على مذهب الكوفيين كقوله قد صرت البكرة يوما اجمعا والنكرة
ليست عامة والحق سعر كما منع بعض المراد باليوم العموم مجازا اما جميع الايام او جميع ساعات اليوم بقرينة لفظ الاجمع لعدم صحة تاكيد
من اليوم الواحد من حيث هو واحد بالاجمع عرفا ويجاب عن اصل الاستدلال بانه استعمال في العموم والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومنها انه
لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى
من البعض فكان مجهولا ولا يجب صرفه الى الكل لتحصيل المعرفة لانه معلوم عند المخاطب فيرد ان الوضع الاحادي مصطلح سلمنا لكنه يدل على

جمع يحصص وهو جزء الموضوع
له والثاني يستلزمه
في جزء ذوي العقول
ويعبر عنه
بالفارسية
ه

بجواز وضعه لافادة المعنى في ضمن الافراد وثالثا بتحقق الاستثناء في المعدّدات كرجل وغيره من هكذا وعلى ما ذكرنا هل يكون موضوعا للماهية
المطلقة لابشرط شيء الذي يسمى بالجنس ويكون مطابقا للمسمى او للماهية مع وحدة لا بعينها كما نسب الى بعض والحق هو الاول للتبادر وصحة
سلب الوحدة والكثرة وعدم التكرار في الرجل الواحد وعدم التناقض في الرجل المتعدد ولزوم التسوية بين رجل بدون التنوين ومعه و
بقرينتهما نقلا عن السكاكي لاتفاقهم عليه في المصادر المجردة مع عدم القول بالفصل كما ادعاه بعض ومما ذكرنا ظهر ان الجنس هو الماهية لا بشرط
شيء كالرجل وليس اسم الجنس هو الاسم الموضوع له من غير ملاحظة حضوره الا انه كالنكرة بخلاف علم الجنس فانه موضوع له مع ملاحظة تعيينه
وحضوره في الذهن كاسامة فهو يدل على الحضور بجوهره دون اسم الجنس ولذا قد تراهم يعاملون معه معاملة المعارف دون اسم الجنس واما الكلي الطبيعي
فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس ومناسبته انما يكون مع نفس الجنس وليس الجنس كليا طبيعيا لان المفهوم المنتزع جنس والمنتزع عنه عين
القدر الجامع الموجود في الافراد حقيقة او فرضا كلي طبيعي واما اللام المعرفة الذي يدخل المفرد فالحق انه موضوع للاشارة الى ما يراد من
مدخوله سواء اريد منه ما يكون ظاهرا فيه كالجنس او لا اعني المعنى المجازي كالعهد الذهني والاستغراق وذلك للتبادر دفعا للتبادر وصحة لبس
الا الاشارة المطلقة وعدم المنافرة فيه بعد ارتكاب المجاز في المدخول واصالة عدم الاشتراك والمجاز وانه لو كان حقيقة في الاشارة الى
الجنس او العهد او الاستغراق يلزم التكرار لو اريد هو من المدخول بالقرينة او بالوضع ويلزم التناقض لو اريد خلافه بالقرينة او بالوضع
وانه لو كان حقيقة في الاشارة الى احدها بالخصوص لكان مبنيا في حد ذاته ومبنيا للمدخول عند قرينة الصارفة للمدخول عن معناه المعينة
كصورة العكس كما سنذكر والثاني باقسامها باطل لانه يبقى افتقاره الى القرينة في العهد والاستغراق دون الجنس ودليل المجازية لانا نقول على
فرض تسليم مجازيته لا يستلزم مجازيته الداخل مع ان احتياجها اليها يكون في الكل الا ان المدخول لما كان مبنيا في الجنس يكفي لبيانيته ويكشف
عن ذلك الاجمال فيما لو كان المدخول مجملا وهو دليل الاشتراك المعنوي او الوضع العام والموضوع له الخاص لاصالة عدم الاشتراك اللفظي
ووضعه عام والموضوع له خاص كسائر الحروف المنزع وضع الحروف ومما ذكرنا ظهر بطلان سائر الاقوال منها كونه حقيقة في العهد
والاستغراق ومنها كونه حقيقة في الاول دون الثاني ومنها العكس سواء اريد او كونه حقيقة في الاشارة الخاصة او في نفس العهد
او الاستغراق ومما يظهر من بعض الفحول بكونه لتعريف الجنس وهو ايضا فاسد لانه يلزم المجازية في اللام لو اريد من المدخول غير الجنس و
ليس كذلك ومع عدم القرينة مجملة والمدخول مبين في الجنس والبيان سار في اجمال اللام ويصير مبينا اعني الاشارة الى الجنس لا العكس وذلك
لبناء العرف والعقلاء على العمل بمقتضى الجنس من الاكتفاء بالاقل مع عدم توقف فيه وعدم لزوم الاستفهام وعدم ترتب المذمة على تركه وترك الزائد عن
الواحد وكذا لو استعمل المدخول في المعنى المجازي مع القرينة المبينة نعم مع اجمال المدخول يصير مجملا وح يكون مقتضى الوضع الاحادي بعد التسمية
هو التبعية الحاضرة وهذا الاستعمال الحقيقي ولم يكن للتركيب وضع كالجمع المحلى باللام لاصل عدمه وتبادر الاصلي والمعنى كما مر ولانه لو كان لتبادر خلاف
الوضع الاولي ولصح سلبه عنه مع انه يصح سلب ارادة غير الجنس مع التناظر العرفي في ارادة غير الجنس بالقرينة ويدل على عدم الاستغراق ايضا
عدم اطراد الاستثناء كقولك جاءني الرجل الا البصري او الا التميمي ويؤيده عدم جواز تاكيده بالعموم كقولك جاءني الرجل كلهم وان امكن كونه الا ان
من باب عدم المشاكلة اللفظية ويدل على بطلان وضعه للاستغراق فقط ايضا لانه لو كان موضوعا للاستغراق فقط لما صح في مثل اكلت الخبز او
الرمان وامثالها مع ارادة الواحد ذلك العدد وضعه له وعدم المنافرة الصحيحة بين العموم والفرد ولما صح الاكتفاء بالواحد في التكليفيات
كقوله ائتني بالخبز او الماء او البطيخ وهكذا ثم هذا التركيب قد يستعمل ويراد به الجنس الحاضر لا بشرط شيء مع جواز سريان حكمه الى الافراد كقوله
الرجل خير من المرأة وكما في التعاريف كالانسان حيوان ناطق وقد يراد به بشرط لا مع عدم سريانه فيها كقوله الحيوان جنس والانسان نوع
فان الحكم للكلي لا يستلزم جواز تحققه في الافراد وقد يكون بالتفصيل كالصلوة فانها تضع بالنسبة الى بعض الاحوال والامكنة والاوقات
لا بشرط وبالنسبة الى بعضها بشرط لا كالتكلم وفعل الكثير وهكذا او مثل الصوم وغيره والظاهر مع عدم القرينة هو الاول لان الظاهر
من اجراء الحكم على الجنس تحققه فيه كما انه كلما تحقق حتى يجيء الدليل على كونه بشرط شيء او بشرط لا ومما ذكرنا ظهر ان استعمال المفرد المحلى
باللام في الجنس حقيقة وكذا الاستعمال في العهد الخارجي حقيقة ذكريا كان او حضوريا كقوله اكرم هذا الرجل و يا ايها الرجل وامثاله وكذا
المصنف او القرينة المتعارفة في المطلقات المشككة بالتشكيك المبين لعدم بعض ان الاستعمال في الجنس لا يكون منافيا للعهد من باب
اطلاق الكلي على الفرد لان قوله اكرم هذا الرجل يتبادر منه المحل التبادر في اعني اكرم هذا الذي هو فرد من هذا الجنس المشار اليه فيكون
هذا مستعملا في الاشارة الى هذا الفرد الخاص واسم الجنس في نفس الجنس واللام في الاشارة اليه وكذا يا ايها الرجل ولا يكون من باب الحمل
الذاتي اعني اكرم هذا الفرد الذي هو نفس الرجل حتى يكون المراد بالرجل الفرد وكان مجازا للتبادر خلافه كما مر ولاصالة الحقيقة و
لانه لو كان من باب الحمل الذاتي لتبادر حصر الرجل في هذا الفرد ولا يفهم الحصر عرفا ولحصل التنافي والتصريف كما في المجازات ولم يكن
كذلك عرفا ولا يكون بطريق الاشتراك اللفظي بالموضوع له هو نفس الجنس ايضا كما عرفت ومع عدم القرينة يحمل على الجنس وفي مقام يكون محلا
للامرين كقوله زيد عالم ثم قال اكرم العالم مبناء على الاشتراك يجب التوقف وعلى فرض الاختصاص يحمل على الجنس ان قلنا بكون حجية اصالة
الحقيقة من باب عدم ظهور القرينة ويتوقف ان قلنا بكونها من باب ظهور عدم القرينة والحق هو الاول فيما كان سبب الشك الامور المنفصلة
والثاني فيما كان الشك ناشيا من الامور المتصلة كما في المقام ومع التوقف يجب الرجوع الى الاصول العملية فيما تقتضي اصالة الاشتغال

الحمل

الحمل على المعهود لقوله تعالى يحبونا السبجدة على الحجر فيجب بعين الفتاطيس للاصل المذكور بما يقتضى اصالة البراءة ذلك ايضا وذلك فيما لا يمكن المعهود فى زمان التكليف موجودا فيما لا يمكن الاتيان بالمعهود فى زمان التكليف والمكلف به وربما يقتضى الاصل الحمل على نفس الطبيعة كما لو كان المعهود موجودا فى زمان التكليف بقيد يمكن الاتيان به ثم او تقع وذلك هو استصحاب التكليف ومما ذكرنا ظهر بطلان ما مهده القواعد من وجوه وهو انه قال اذا احتمل كون ال للعهد والجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة من الزايد ولان تقدم العهد قرينة مرشدة اليه لما عرفت فى الاول من اختلاف الاصل وفى الثانى بان مجرد ذكره سابقا لا يعين كونه للعهد بل يحتمل كل منهما احتمالا متساويا والاتزم التوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح على فرض الحقيقة فيهما وعلى فرض الحقيقة فى الجنس فالظهور وكذا يظهر فساد ما اورد عليه بعض من ان بعد الاغماض عن كون اصالة الحقيقة مقتضية الحمل على الجنس اصالة البراءة تقتضى الحمل عليه فان الشارع لو قال لا تجوز السجدة على الحجر فاذا احمل على الجنس وجوزنا على اى حجر كان فلا يجب علينا تحصيل المعهود مثل الفتاطيس وبها يقتضى وجوب تحصيل غير المعهود فيما لا يمكن المعهود واصالة البراءة تنفيه مع ان الاصل يختلف كما عرفت واما التجاذبة فى العهد الذهنى فلان قوله لقد امر على اللئيم يسبنى يكون متعلق الحكم هو الفرد المعلوم عند المتكلم دون المخاطب الدال عليه انما هو العقل بعد ملاحظة التركيب من ان المرور لم يحصل للطبيعة بل لفردها وكذا السبع لابد من شئ يؤديها الفرد وهو لا يكون اثره لا يسبنى ولا العقل وهو واضح ولا اللام لعدم كون الحرف قابلا للمعنى الاسمى ولزوم تقدم الفرد على الطبيعة عرفا وليس كذلك بل المتبادر هو الطبيعة الموجودة فى الفرد يعنى نفس المدخول لا غير لا اسم وهو مستعمل فى نفس ما وضع له لان الموضوع له هو الجنس لا الفرد ومثله النكرة وكذا الاستغراق لان قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا يكون متعلق هو الافراد والدال عليه يكون هو الاستثناء ومحل الارادة لدليل لا الاسم الجنس كما مر وهو مجاز فيه لا فى الجنس لا يكون منافيا للحقيقة فى الا كاطلاق الكلى على الفرد كالانسان طويل لانا نقول الترجيح فيما صح ارادة الجنس من المدخول كالانسان والافراد من الخارج وفى المقام لا يمكن على فرض العموم لان معناه ح كل فرد من الانسان وكان المراد من الانسان الاحاطة فى افراده وهو غير نفس الجنس من حيث هو فكان مجازا ومما ذكرنا ظهر بطلان كلام التفتازانى فى المطول حيث قال ان استعماله فى العهد الذهنى حقيقة فانه اطلق واريد به الجنس وفهم الفرد من القرينة وذلك لان محل الارادة لم تكن هى القرينة بل تكون هو نفس المدخول وهو مجاز فيه والقول بان المتبادر من قوله اشترى اللحم والخبز والدهن وامثالها هو الطبيعة الموجودة فى الفرد لا بعينه مدفوع بان المتبادر هو طلب طبيعة اللحم لا بشرط شئ من دون التفات الى الفرد لكن يحكم العقل بتعلقها بلزوم ايجادها فى الفرد معتمدا وهو لا يكون من باب دلالة اللفظ والقول بان التفتازانى من ائمة العربية وقوله حجة مدفوع بان هذا الكلام مبنى على اجتهاداتهم وليس ذلك امرا مقصودا بالنقل ويجوز منهم الخطاء كما يدل عليه اماراته العرفية واستدل من قال بكونه حقيقة فى الاستغراق بوجوه الاول صحة الاستثناء وفيه انه مر فيما الاطراد دليل عليه كما سبق الثانى اكثرية الاستعمال فى العموم فى الكتاب والسنة فى الاحكام كقوله الماء طاهر والبول والغائط والكلب نجس وهكذا ونحوها ولا منع ارادة العموم لجواز ارادة الطبيعة وكان ثبوته للافراد من باب السريان كما سيجئ ولذا يعد فى العرف ممتثلا باتيان الواحد فى الاوامر وثانيا بان الاستعمال فى غير الاستغراق فى غير الوضعيات اكثر ولذا قيل ما من عام الا وقد خص وثالثا بان الظن الناشى من الغلبة لا يعارض الظن الناشى من ظهور اللفظ فى نفى الجنس لكونه اقوى من وجوه كيف ولو كان حقيقة فى العموم مع كثرة الاستعمال فيه مطلقا لوجب تبادر الجنس الثالث عدم القول بالفصل بينه وبين الجمع المعرف مع ثبوت عمومه وفيه ان القول بالفصل ظاهر الرابع ان اللام ليس لتعريف الماهية لحصوله باصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا المراتب المخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع وفيه منع كون الاسم دالا على الماهية الحاضرة بل دال عليها من حيث هى واللام دال على الاشارة وحضورها الخامس توصيفه بما يفيد العموم وهو ما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر لكون اسم الجنس كالجمع المحلى مفيدا للعموم الافرادى وفيه ان الاستعمال اعم ولو استدل بعدم المنافرة ففيه انه من حيث اللفظ مسلم للمشاكلة لكن بعد تصور معنى الموصوف فى الصفة واستلزامه لتعميم الموصوف يحصل المنافرة جزما وهو المناط وبقوله ان الانسان لفى خسر الخ وفيه ما مر من كون الاستعمال اعم سيما اذا كان مع القرينة كالمقام وهى الاستثناء والاصل وما ذكرنا يعين المجازية وما يقال فى الجواب عن الوجهين الاخيرين ان الظاهر لاجل الاتكال فى افادة المفرد المحلى باللام العموم فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر منهم خلاف بينهم فالكلام ح انما هو فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازا على حد صيغ العموم اللفظية شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم فى الجملة وهو غير المتنازع فيه مدفوع بانه مبنى على الاشتراك اللفظى او اطلاق الكلى على الفرد وقد عرفت فسادهما وقوله كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق وكونه احد معانيها مما لا يظهر خلاف بينهم فاسد للمعروف من الاقوال الكثيرة بل نقل بعض الاواخر عن الشيخ والعلامة قال انه المشهور فى كتب البيان والاصول ان معنى اداة التعريف ينحصر فى العهد والاستغراق انما يفهم فى المقامات الخطابية مع ان ظهور عدم الخلاف بل عدم الخلاف لا يكون قابلا للمعارضة مع ما ذكرنا من الادلة على الوضع الافرادى وعدم الوضع للتركيب ومما ذكرنا يظهر بطلان سائر الاقوال الثالث قال فى المعالم حيث علمنا ان الغرض من نفى دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد صيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا علم ان القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجيا كما فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله الماء اذا بلغ كرا لم ينجسه شئ ونظائره ووجه قيام القرينة

حيفة ١ م

على ذلك امتناع ارادة الماهية اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا ومع اما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض الغير المعين لكن ارادة البعض مما في الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وهكذا فتعين ارادة الجميع وهو معنى العموم ويسمى بالحكمة لانه يثبت بحكم العقل به بعد بطلان سائر الاحتمالات الاتية من الجنس والنكرة اعني الفرد الغير المعين بعدم ملاحظة الخصوصية لعدم مدخلية كما في ايتني بخبز وامثاله والعهد الخارجي اعني المعين عند الله وعند العبد والعهد الذهني وهو المعين عند الله دون العبد وفساد العكس واضح اما الجنس فلانه مع بطلان الحكم بالطبايع على ظاهره واما النكرة فبانه لا معنى لتحليل بيع من البيوع واما العهد الخارجي فموقوف على القرينة المعينة للفرد عند العبد والمفروض عدمها مضافا الى اصالة عدمها واما العهد الذهني فلانه يوجب الاجمال لو بنينا في كون الاصل في الكلام البيان مع كونه اغراء بالجهل ويرد عليه اولا بجواز تعلق الحكم بالطبايع كما مر في اجتماع الامر والنهي وهو الظاهر من اللفظ لكونه حقيقة فيها مع بطلان ما ذكره من عدم وجوده او عدم اتصافها بالحسن والقبح او كونه مقصودا بواسطة الفرد كما مر فيجب حمل اللفظ على ظاهره وهو في الاحكام التكليفية يكفي اتيان الفرد مقدمة له على سبيل التخيير في المقدمات لايجاد الكلي وحصول الامتثال به وسقوط التكليف في الزايد يحتاج الى الدليل والاصل عدمه ومنه اغلب الاوامر العرفية كقوله ايتني بخبز او بدابة او بسيف وهكذا وكذا الشرعية وفي الوضعيات لما كان متعلقا بالكلي وهو حاضر وموجود في الافراد فيلحق الحكم منها بالعرض والسريان مستغنيا عن شمول الاطلاق بخلاف العموم الاصولي لانه يدل على الدلالة كل فرد بالخصوص فكان دلالته على الافراد بالاصالة ولذا كان اصرح من هذا الاطلاق ولذا يشمل الافراد النادرة دون هذا الاطلاق في مقام الاثبات و الدليل على شموله لها يحتاج للعروض والسريان بفهم العرف في قوله البول نجس وكذا الكلب والميتة والبيع حلال وامثالها ويظهر الثمرة بين ما قاله بالحكمة وما قلنا بالسريان فيما وجد دليل على نفي الحكم عن بعض الافراد او الاصناف فعلى ما ذكرنا يحصل التعارض ويحتاج الى الترجيح بخلاف ما ذكره بجواز الحكمة لانه اقتضى العموم بعد بطلان المعين وبعد مجيء الدليل على نفي البعض يصير غيره معينا ومعه لا يحكم العقل بالعموم لا يقال الحكم الثابت للكلي لا يستلزم تحققه في الفرد كيف بالافراد كقوله الانسان نوع لانا نقول الكلام هنا في الحكم المتعلق بالكلي من حيث قدرة المكلف على ايجاده والامتثال به ولا قدرة بايجاده الا بايجاد الفرد وثانيا بمنع بطلان النكرة كلية لجواز كفاية الفرد الواحد لعدم مدخلية خصوصية الفرد كما في اغلب التكاليف من ايتني بخبز او بدابة وامثالها وثالثا بمنع بطلان العهد الخارجي لان عدم القرينة لنا لا ينافي وجودها للمشافهين واختفائها لنا ويكون بيانا ذاتيا واجمالا عرضيا كساير الجهالات يرجع الى الاصل نعم اصالة عدم القرينة وعدم ما يدل على العهد مع الغلبة لان الغالب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص بل الغالب انه للفرد المنتشر كما في التكليفيات وللاغلب كما في الوضعيات يبطل العهد الخارجي ورابعا بمنع بطلان العهد الذهني كلية لجواز كون المقام مقام الاجمال التخيير او عدم دعاء الحاجة وامثالها كساير الجهالات الذاتية وفي تشخيص الحكم يرجع الى الاصل والاغراء بالجهل باطل حيث لم يكن سبيل المكلف الى الامتثال وهو هنا ممكن باتيان كل المشتبهات مقدمة ان لم يكن غيره حراما والا فالتخيير كما في المحذورين نعم ان تم الدليل العقلي على امتناع تعلق الحكم بالطبايع او وجد قرينة في بعض المقامات على عدم ارادة الكلي وصرف اللفظ عنه من غير تعيين المجاز ودار الامر بين النكرة والاستغراق والعهد الذهني والخارجي يمكن القول بان اغلب المجازات واقربها هو كفاية الفرد الواحد مع عدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وهو يقتضي النكرة والاغلب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص في الوضعيات بل الاغلبية ثبوته للاغلب الا ما خرج بناء على ما مر من ما من عام الا وقد خص مضافا الى بطلان العهد الخارجي لاصالة عدم القرينة وبطلان العهد الذهني باصالة البيان في الكلام حتى يثبت الاجمال فيحصر بين النكرة والاستغراق ولا ريب في تعيين الاول في الاوامر للغلبة ولكنها في غيرها كذلك مع بعد استعمال احل الله البيع وارادة بيع من البيوع وهو في غير الاوامر حسن واما في الاوامر فقد يمنع غلبة استعمال المفرد المحلى باللام وارادة النكرة لانه نادر بل انه يحصل التعارض بين الغلبتين غلبة كفاية الواحد وعدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وغلبة عدم استعمال المفرد المحلى باللام في النكرة والثاني مقدم لكون الاول عقلية من حيث مشابهة النكرة للجنس في كفاية الواحد وعدم مدخلية الخصوصية والثاني عرفية لتبادر غير النكرة من المفرد المحلى والثاني مقدم بل الاول لا اعتبار به اصلا فيتعين عدم النكرة وكذا العهد الخارجي لاصالة عدم القرينة وكذا الاستغراق لندرته في الموارد فيبقى العهد الذهني الموجب للاجمال ولا باس لانه كثير بل هو المتبادر عند القرينة على عدم ارادة الجنس في الاوامر ويلزم على ما ذهبنا اتيان كل الافراد من باب المقدمة لا من باب الاصالة كما هو لازم صاحب المعالم مع انه لا فرق بين العهد الذهني والخارجي مع عدم ما يدل على العهد الا ان الاول اجمال ذاتي وفي الثاني عرضي يجب الرجوع الى الاصل فيهما معا بلا فرق فتدبر

المقام الثالث في اسم الجنس من حيث دخول التنوين فيه وهو ايضا قد يستعمل في الجنس كقوله جائني رجل لا امرأة او رجل خير من امرأة وزيد انسان من باب الحمل المتعارف والانسان حيوان ناطق من باب الحمل الذاتي وقد يستعمل في الاستغراق كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقد يستعمل في العهد الخارجي كقوله رايت رجلا هذا وقد يستعمل في العهد الذهني كقوله رايت اليوم رجلا يسبني وقد يستعمل في النكرة والفرد المنتشر كقوله ايتني بخبز والحق انه حقيقة في النكرة والجنس وتوضيح المطلب يقتضي بيان امور الاول في بيان معنى التنوين الثاني في بيان ان للنسبة التقييدية وضع ام لا وعلى الاول هل يكون بالوضع الاولي او بالوضع الجديد اما الاول فالتنوين قد يكون لنفس التمكن من صحة استعمال اللفظ وتمكن المستعمل من اداء المعاني المختلفة من الفاعلية والمفعولية وامثالها بالتعبير بالرفع وغيره المنصوبية والمجرورية وغير ذلك كما في الاعلام المنصرفة واسماء الاجناس المصادر وغيرها مفردا وجمعا كرجال وضاربات وهكذا وقد

يكون

يكون للتمكن مع استفادة الفرد المنتشر كما في اسماء الاجناس والمصادر ولما استعمالها للعوض كجواد وللمقابلة لا ربط لها بالوضع اما الاول فلان حقيقته في التمكن مطلقا بلا ريب ولا خلاف والكلام منه في انه حقيقة في التنكير ايضا او لا بل النسبة التقييدية في اسماء الاجناس والمصادر موضوعة للنكرة والفرد المنتشر والحق الثاني وذلك لانه لو كان موضوعا للتنكير من حيث هو لافادة ايضا في الاعلام الشخصية كزيد ويلزم حصول التناقض في زيد مثلا والثاني باطل ضرورة لعدم التناقض والصرف والاتفاق على كونه حقيقة في التمكن فلو كان حقيقة في التنكير ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين التنكير والتمكن والمجاز اولى منه والتبادر فان التنكير يتبادر من النسبة لا من التنوين مع انه لا فرق ولا ثمرة بين القول بكون النسبة التقييدية موضوعة لذلك او التنوين لا مطلقا بل اذا كان مدخوله اسم الجنس والمصدر فعلى ذلك يكون في قوله رجل ثلثة اوضاع نوعية احدها للمدخول وثانيها للتنوين وثالثها للنسبة التقييدية باعتبار المدخول من حيث كونه مدخولا للتنوين والتنوين اذا دخل على اسم الجنس والدليل على وضعه وافادة ذلك الفرد المنتشر لا غير التبادر وصحة الامتثال باتيان الفرد وان لم يعينه المتكلم وعدم اطراد الاستثناء لانه لا يصح جاءني رجل الا زيد والتكرار في جاءني رجل واحد والتناقض في جاءني رجل متعدد وعدم جواز تاكيده بما يفيد العموم لعدم صحة ان يقال جاءني رجل كلهم والاتفاق وحصول النقض فيما دلت القرينة على ارادة غيرها واما الدليل على كونها لاستفادة من باب الوضع النوعي فالاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر من رجل ثلثة اشياء احدها من المدخول وثانيها من النسبة وثالثها من التنوين ويكون مفاد جاءني رجل جاء فرد من الطبيعة المستفادة من المدخول على سبيل الحمل المتعارف لا الذاتي والا لزم الحصر لانه يكون ح جاء فرد هو نفس الطبيعة والثاني باطل لعدم استفادة الحصر منه لا يقال استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة في المركب منها ومن التشخصات مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل للحمل الذاتي سواء كان متحد الحقيقة كالانسان حيوان ناطق او مشككا لفظيا كيف ولو كان من باب الحمل المتعارف يلزم عدم الاستعمال في نفس معناه الحقيقي والمجاز هو ايضا استعمال كلمة موضوعة لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي فان اسد يرمى لو استعمل الا في الرجل الشجاع بعنوان الحمل الذاتي لمشابهته له في الشجاعة واستعير اللفظ الموضوع له لم يستعمل في زيد بل استعمل الرجل الشجاع على زيد على وجه حمل المتعارف فاطلاق لفظ الاسد في الاستعمال مجاز من الجهة الاولى وحقيقة في الجهة الثانية ويرجع الكلام الى ان زيدا من حيث كونه فردا للرجل الشجاع المشابه لمفهوم الاسد استعير اللفظ له من حيث انه رجل شجاع فتدبر فاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فردا من مفهوم الاسد لا على مذهب السكاكي ادعاء ويكون حمله عليه متعارفا متوحد حملان متعارفان وهو باطل بعينه فهم لعرف وعلى ما ذكرنا يفيد انحصار الاسد في الرجل الشجاع بمعنى انه لا جل الشجاعة والمشابهة لمفهوم الاسد استعير اللفظ له بمعنى انه هو وكذا الكلام في سائر المجازات وفي قولهم رعينا الغيث استعمل الغيث ولا في النبات بعنوان الحمل الذاتي يعني ان النبات غيث لا انه فرد من افراد الغيث الحقيقي ادعاء بل هو هو واطلاقه على النبات الخاص انما هو بعد جعل الغيث عبارة عن النبات المطلق على نحو اطلاق الكلي على الفرد فتدبر علما كونه حقيقة في الجنس كما في قوله زيد انسان فلان المدخول يفيد نفس الجنس والتنوين للتمكن ومن النسبة لم يفهم شيئا هنا ولم يكن هنا مجاز لانه هو استعمال اللفظ الموضوع للشيء في شيء اخر لا عدم استعماله في معناه لكنه خلاف الظاهر لتبادر فرد المنتشر من قوله رجل وح لو اريد نفس الجنس مع عدم القرينة يلزم الاغراء بالجهل الا ان يكون فيما لم يكن ثمرة بين الجنس والفرد المنتشر كما في رجل او بحر نعم ربما يتبادر نفس الجنس كقوله زيد انسان ومعه لا يحتاج الى القرينة في ارادة الجنس والوضع ولي لاصالة عدم النقل لكون الاستعمال في النكرة موجودا في اللغة وان كان موضوعا لها فيها فهو المطلوب وان كان موضوعا لغيرها فيها يلزم النقل والاتفاق والغلبة واما المجازية في غير ما ذكرنا من العهد الخارجي والذهني والاستغراق فلاصالة عدم اشتراك اللفظي لعدم الجامع بين الفرد المنتشر وغيرها وظهور الاتفاق والتبادر وحصول الامتثال باتيان الفرد والنقض في الاستعمال في غير النكرة كقولك رايت رجلا هذا وعدم لزوم الاستفهام عن التعيين وعدم التوقف عرفا لا يقال في العهد الخارجي كقولك اكرم رجلا هذا يمكن القول بالحقيقة نظير ما مر في المفرد المحلى لانا نقول هذا يتم لو اراد من رجل الطبيعة ومن هذا الفرد وكان الحمل متعارفا عرفا والمتبادر هنا هو الحمل الذاتي والحصر اعني اكرم رجلا هو نفس هذا من كون الرجل مستعملا في الفرد الخاص مع كون هذا قرينة للتعيين لا محل ارادة الفرد المعين ولذلك يحصل السامع فكيف مع ان الانتشار المستفاد من النسبة مع التعيين متناقضان فلا بد من الصرف المستلزم للمجازية بخلاف المفرد المحلى باللام لعدم فهم الحصر كما مر وكذا العهد الذهني لانه معين عند المتكلم والتعيين والانتشار متناقضان وكان المتبادر من ادع على لئيم يسبني هو الفرد المعين عند المتكلم بقرينة امر ويسبني ولا يدل محل ارادة الفرد المعين وليس الا لئيم فيكون مجاز العدم الانتشار فيه والقرينة تدل على ارادة الفرد المعين ولا يكون محل الارادة ومثله الاستغراق لاحتياجه الى ارادة الاحاطة وهو مناقض للفرد المنتشر المستلزم التخيير بين الافراد ولعدم اطراد الاستثناء وعدم صحة نعته بما يفيد العموم بقوله رايت رجلا كلهم ثم بعد ما ثبت كون المفرد المنون للنكرة ومجازا في غيره فلم يكن عاما والتمسك بقاعدة الحكمة لاثبات العموم نعم قد يتبادر العهد الذهني في بعض المقامات كقوله جاءني رجل رايت رجلا احل الله بيعا او لفظ كونه من القرينة كالمجيء والرؤية والاجماع على عدم حلية الفرد المنتشر من البيع المستلزم للتخيير بان الفرد المنتشر ايضا كلي يمتنع تعلق الحكم به فلا بد من صرفه الى ارادة الفرد ويتعين الحمل على العموم كما انه فاسد لما مر في المفرد المحلى مع اشتهار استعمال المنكر كقوله احل الله بيعا وارادة جميع البيوع منه وعلى فرض تسليم عدم كون الفرد المنتشر قابلا لتعلق الحكم او قامت القرينة على عدم ارادته مع عدم التعيين فهل الاقرب

[illegible]

الاستغراق او العهد الخارجي او الذهني والحق ان استعمال المنكر في العموم مما لم يستهجن وابعد المجازات جدا بل الاقرب هو الحمل على العهد بالاقرب
بين الذهني والخارجي فيما لم يكن دليل على العهد مع التعيين الا ان الاول اجمالي والثاني عرفي بحيث يرجع الى الحمل بالاقرب **المقام الرابع**
في المصدر واسم الجنس المفرد المضاف اختلفوا فيه فعن بعض انه يفيد العموم مطلقا وعن بعض عدمه مطلقا وعن بعض التفصيل بين المصدر المضاف و
غيره بافادة الاول العموم دون الثاني ومورد ما اطلاقاته كالسابق فقد يطلق على الاستغراق كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وقد
يطلق على العهد الخارجي كقولك جائني غلام زيد مع كونه معهودا بينهما وقد يطلق على النكرة وقد يطلق على الجنس والحق انه حقيقة في الطبيعة
واستعماله في الاستغراق وغيره مجاز وذلك لاصالة بقاء الوضع الافرادي من المضاف والمضاف اليه وعدم عروض الوضع للنسبة التقييدية
ولا التركيب للتبادر فان المتبادر منه ليس الا معنى المضاف والمضاف اليه وحصول التخصيص بنسبته الى المضاف اليه وعدم اطراد الاستثناء
لعدم صحة ان يقال انظر الى شرب زيد الا فلان شربها والى اكله الا فلانا كله وكذا سائر الادلة التي مرت في المفرد المحلى والدليل على العموم ليس الا صحة
الاستثناء كقوله احل الله بيع الشجرة الا بيع الربوي والاستعمال وقد مر فسادهما ويجيء نظيره في المفرد المحلى من صحة قاعدة الحكمة وعدمها
اصل في الجمع المنون وهو من دون اللواحق مدخولها موضوع بالوضع النوعي للجنس والهيئة الجمعية موضوعة بالوضع النوعي لافادة التعدد
من مدخولها من الاثنين فصاعدا او الثلثة فصاعدا على الخلاف الاتي والتنوين مقتضاه التمكن والتنكير اعني فرد المنتشر من افراد الجمع من الثلثة و
الاربعة وهكذا وعلى فرض الثلثة مثلا من دون ملاحظة خصوصية اجزاء الثلثة من زيد وعمرو وبكر يكون مقتضاه جنس الجمع القابل للتحقق
في كل فرد من افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا وهل يكون للنسبة التقييدية او الهيئة التركيبية وضع ام لا توضيح الكلام فيه يقع في مواضع
الاول في موارد استعمالاته وهو قد يستعمل ويراد به الفرد المنتشر من افراد الجمع من دون ملاحظة خصوصية اجزاء فرد الجمع من زيد وعمرو وبكر
كاتيني برجال او نساء او فواكه وهكذا وقد يطلق ويراد به العهد الذهني اعني فرد الجمع معينا عند المتكلم دون المخاطب كقوله ولقد امر على اللئام
يسبوني وقد يطلق ويراد به العهد الخارجي اعني فرد الجمع المعين عند المتكلم والمخاطب بنصب ما يدل على المعهود كقولك اكرم رجالا هؤلاء او اعوان اصحابك
القريبين الغائبين عن وقت الخطاب وصار رجالا عرضيا لهم وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقولك اكرم رجالا اعط كل واحد منهم درهما او العموم
المجموعي كقولك رايت رجالا بحر كونه المحل الفلاني والعموم الجمعي كقولك اكرم رجالا ثلثة ثلثة او اربعة اربعة وهكذا وقد يطلق ويراد به جنس الجمع
كقولك انفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بناء على جواز التجزي مع كونه قادرا على استنباط جمع من الاحكام لا الواحد وقد يطلق ويراد
به جنس المفرد كالمثال المذكور بناء على جواز التجزي لو كان قادرا على استنباط الحكم الواحد الثاني في انه في الاول حقيقة في الاول اعني
فرد الجمع منتشرا من دون ملاحظة الخصوصية والدليل على ذلك اصالة البقاء على الوضع الافرادي وعدم عروض الوضع الزائد المستقل
التركيبية ولا للنسبة التقييدية والتبادر وحصول الامتثال عرفا باتيان اقل الجمع اعني الثلثة لا انه المعين بحكم العقل بوجوب ايجاد الاقل باعتبار
الطبيعة اعني فوق الاثنين من دون حكمه بلزوم الاكثر اصلا واختيار المكلف الاكثر في بعض المقامات لا يوجب عقلا بل الاشتمال على الواجب
عليه بناء ما تعرف لان الواجب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بالاقل ولذا يحصل الامتثال مع ترك الزائد والاقل مطلق يشمل كل ثلثة من دون ملاحظة
الخصوصية فاطلاق اللفظ ينفي الزائد على الاقل وتقييده بالثلثة المخصوصة في قوله ائتني برجال او اكرم رجالا وهكذا وعدم التوقف وعدم
لزوم الاستفهام وكذا لا ينقض في قوله اكرم رجالا الا كل رجل في غير الاول جنس الجمع المستلزم لسريان الحكم وعروضه في كلما تحقق جنس الجمع مستقلا
لو وجد لا كما مر في المفرد المحلى واستعماله في جنس الجمع مستقلا لا بد لا كما مر في المفرد المحلى واستعماله في جنس الجمع حقيقة لكنه خلاف الظاهر كما مر في المفرد
المنون وفي الباقي مجاز كما مر في المفرد المنون اما العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئام الخ فلكون محل ارادة الافراد الخاصة لنا ما وهو غير الفرد
المنتشر فكان مجازا واما في العهد الخارجي كقولك اكرم رجالا هؤلاء فللتبادر الحصر منه فيكون من باب الحمل الذي لا التعارف فكان رجالا محل
ارادة هؤلاء الخواص هو مغاير للفرد المنتشر وما حمل المفرد فاوضح لعدم جمع فيه فمجاز من حيث الجمع واما الاستغراق فلما مر من الاصل وحصول
الامتثال وعدم لزوم الاستفهام وصحة تعقيبه بما لا يفيد العموم كقوله رجالا ثلثة وصحة التقسيم بما لا يفيد العموم كقوله جائني رجال اما الثلثة
او الاربعة لكونه مستلزما لارادة الاحاطة وهو مغاير للفرد المنتشر والاتفاق على عدم افادته العموم كما عن ظاهر المحقق وممن قال بحمله على العموم
كما نسب الى الشيخ يقول به من باب الحكمة لا من باب الوضع او من باب الحكمة وطهو المشترك من دون القرينة في جميع معانيه كما نسب الى ابي علي الجبائي
وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه موقوف على وضع هيئة الجمع على سبيل الاشتراك اللفظي في افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا دون
الاشتراك المعنوي والوضع العام والموضوع له خاص لانهما موقوفان على العدد الجامع وليس لانه لو فرض الثلثة فهو عدد جامع لكل ثلثة
ولا يشمل الاربعة وفصاعدا الا ان الثلثة مثلا جزء للاربعة وجزء الشيء لا يكون فردا للمركب لا العكس وكذا الباقي وهكذا لانا نقول العدد
الجامع هو فوق الاثنين وهو شامل للثلثة والاربعة والخمسة وهكذا والحق فيه عدم الاشتراك اللفظي للاصل وتبادر الجامع والاتفاق
مع منع ظهور المشترك في جميع معانيه لانه لم يكن بالوضع له وعدم ذكر القرينة لا يكون دليلا على ارادة الجميع لتعدد المجازات من العهد الذهني
والخارجي والاستغراق والاخير ابعد من الاولين في الجمع المنكر لندرة ذكره وارادة العموم بخلاف العهد وارادة الافراد الخاصة لا يقال
اصالة عدم القرينة ينفي العهد الخارجي واصالة البيان ينفي العهد الذهني فيبقى العموم لانا نقول كلاهما مردودان بكون العموم ابعد المجازات
لندرة استعمال الجمع المنكر في العموم مستبعد عرفا بخلاف احد العهدين مع تبادر خلافه وهو معنى الخاص مجملا مع استلزام استعمال اللفظ

الواحد

الواحد في اكثر من معنى واحد على انه سيجيء بطلان الحمل على العموم في ابطال الحكمة وهل يكون من باب الاشتراك المعنوي او الوضع العام والموضوع له خاص كالحروف والحق الاول للتبادر وانتفاء المجاز مع عدم تبادر الخصوصيات مع استقلال الثلثة والاربعة مع كون الغالب في الوضع العام والموضوع له خاص عدم استقلال الخصوصيات في التعقل والوجود مع انه لا ثمرة بينه وبين الاشتراك المعنوي مع ان الحمل على العموم فاسد كما سيجيء في ابطال الحكمة واما افساد دليل الحكمة للحمل على العموم فلما مر في تعريف الجمع والمنون من وجوه عديدة تدل على ان الحمل على العموم هنا باطل كما سيجيء توضيحه واستدل لا في خلط تعريف الادلة بصحة استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج الجزء من الكل وفيه نظر لعدم اثباته العموم بل يثبت به التركيب لو استدل بانه اخراج ما لولاه لدخل كما ذكره بعض في غير المقام وفيه ما مر غير مرة وبان حمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية وفيه ان المراد بالعموم ان كان العموم الاستغراقي اعني كل فرد من الرجال مثلا فهو فاسد لاستلزامه ابطال الجمع وعدم كونه حقيقة في كل فرد حتى يكون جميع حقايقه وان كان المراد هو العموم الجمعي ففيه اولا ان المراد بجميع الحقايق اما ان يكون باوضاع عديدة من باب الاشتراك اللفظي او الوضع العام والموضوع له خاص وكلاهما ممنوعان كما مر وثانيا ان الجمع بين الحقايق على التقديرين غير ممكن على وجه الحقيقة بل غير صحيح على وجه المجاز لما مر في مبحث الاشتراك اللفظي وثالثا سلمنا جوازه من باب المجاز لما مر في مبحث الاشتراك وثالثا سلمنا جوازه من باب المجاز لكن نمنع ظهوره فيه كما تقدم في المجاز كما مر ورابعا انه مع استلزامه التكليف بما لا يطاق غالبا لعدم امكان اتيان جميع افراد الجمع مستلزم لخروج الواحد والاثنين ويلزم الاجمال المنافي ومستلزم للتكرار في افراد الجمع كما سيجيء بيانه وخامسا بان هذا الاستعمال لم يعهد في العرف ولا في الشرع وبانه لو لم يكن للعموم لكان مخصصا بالبعض والتالي باطل لعدم المخصص لتخصيص بلا مخصص ممتنع وفيه اولا منع الاختصاص لجواز كونه للطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا منع عدم المخصص لظهور المعهود الاول وثالثا انا نمنع ابطاله لانه قد يكون موافقا للاصل ويكتفي به الشارع ورابعا منع لزوم ذكر المخصص في بعض المقامات كما في الاخبار من القصص والحكايات لعدم الضرورة الى التعيين وبانه لو اراد المتكلم البعض لعينه وعينه والا جاء الاجمال اذ ادنى الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بانه عينه وهو الاقل اما باللفظ او بالاصل وثالثا منع لزوم التعيين كما في القصص والحكايات بل في الانشاءات لمانع وبان صدق على المشترك اللفظي مع عدم نصب القرينة من المتكلم مع كونه في مقام البيان يقتضي الحكمة حمله على العموم والا يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه اولا منع الاشتراك اللفظي وثانيا منع لزوم الاجمال لكون الاول اظهر وسيتضح كما مر وثالثا منع لزوم الاجمال لجواز العهد الخارجي والبيان الذاتي مع القرينة واصحاب الغائبين وصار مجملا عرضيا لهم ورابعا منع كونه في مقام البيان لجواز كونه عهدا ذهنيا وكان في مقام الاجمال ولم يبينه غايته تعارض اصالة عدم القرينة مع اصالة البيان ويتردد بين العهد الذهني والخارجي فكان مجملا ذاتا او عرضيا ويرجع الى الاصل بلا فرق بينهما كما مر واستدل الشيخ بانه اذا دل الجمع على القلة والكثرة وصدر من الحكيم ولم يقترن به ما يدل على ارادة الاقل يجب حمله على ارادة الكل لئلا يلغو كلام الحكيم وفيه اولا منع دلالته على القلة والكثرة بل دال على الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بان الاقل متيقن بالاطلاق اللفظ وكذا الاصل في بعض المقامات وثالثا بانه يجوز كونه عهدا خارجيا مبينا او صار مجملا عرضيا كما مر مع منع كونه في مقام البيان لجواز كونه في مقام الاجمال مع عدم لزوم بيانه كما في الاخبار والقصص والحكايات وغيرها او كان المانع موجودا او كان مقام عدم الحاجة فكان المراد فرد خاص منه عهدا ذهنيا ولم يبينه وبان استدلالهما بان الحمل على الطبيعة او الفرد المنتشر مستلزم هنا للتخيير بين الزايد والناقص وهو غير جائز فلابد من الحمل على العموم لئلا يلزم اللغوية وفيه اولا منع الوجوب التخييري بل الوجوب انما يكون بحكم العقل من باب اللابدية وهو في الاقل موجود دون الاكثر لعدم اللابدية في ايجاد الطبيعة واختيار المكلف له لا يوجبه وثانيا منع عدم جوازه مطلقا كما مر في الواجب التخييري وثالثا سلمنا لكن الاكثر محمول على الاستحباب فضل الافراد والواجب هو الاقل كما في غالب مثل هذا التخيير ورابعا بان العموم هنا باطل كما سيجيء الثالث في انه سلم تماميته دليل صاحب المعالم على عدم تعلق الحكم بالطبايع والفرد المنتشر وقامت القرينة على عدم ارادتها وكون ارادة الخصوصية مجملا بين ارادة العموم وارادة جميع الخصوصيات وبين العهد بقسميه بارادته بعض الخصوصيات فهو على اقسام فتارة تكون بعض الخصوصيات فهو على اقسام فتارة تكون بعض الخصوصيات متيقنا كزيد وعمرو وبكر في قوله اكرم رجالا مع الشك في الزايد فلا ريب ان مع وجود الاطلاق ينفي الزايد بالاطلاق ومعه لا يجري دليل الحكمة وتارة يعلم ارادة الخصوصيات مقدارا بانه اربعة خاصة مع الشك في التعيين ولا ريب انه مجمل ويرجع الى الاصل ولا يجري فيه دليل الحكمة للقطع بعدم ارادة العموم وتارة يكون الشك في المقدار والتعيين معا بانه ثلثة خاصة او اربعة خاصة او مطلق وعلى الاول هل هو زيد وعمرو وبكر او غيرها وفيه مع وجود الاطلاق ينفي الزايد بالاطلاق وكذا الخصوصية ولا يجري فيه دليل الحكمة ولما اسم الشك في المقدار وعدم الاطلاق فيتردد الامر بين العهد الخارجي والذهني والعموم والاولان كانا مخالفا الاصل لعدم القرينة والثاني مخالف الاصل لعدم البيان ومقتضى الاصلين العموم لكن العموم مردود بانه ابعد المجازات لانه ندرة استعمال المنكر في العموم ومعه لا يجري دليل الحكمة على ان الحمل على العموم هنا اعني في الجمع المنكر فاسد من وجه اخر وهو ان العموم في قوله اكرم رجالا مثلا اما ان يكون هو العموم الجمعي المجموعي او الافرادي والاول اما ان يكون المراد بالعموم الجمعي في افراد الجمع من الثلثة والاربعة والخمسة وهكذا باكرام الرجال بوصف الجمع بعموم من الثلثة والاربعة وهكذا لا العموم في افراد افراد الجمع فيكون اتيان الثلثة مرة والاربعة مرة والخمسة وهكذا الخ او يكون في افراد افراد الجمع اعني العموم في افراد الثلثة باكرام الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم فلو كان الرجال تسعين يجب اكرامهم ثلثة ثلثة ثلثين مرة او في افراد افراد الجمع باكرام الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم ثم اربعة اربعة الى ان يتم ثم خمسة خمسة الى ان تم وهكذا وعلى الاول يعد اكرام الرجال بافراد الجمع ثلثة واربعة وخمسة

ان يجئ الواحد الا الاثنان فان ضم اليهما بعد وعمرو وبكر ثم اسبق اكرامهم حتى يتم مرتبة الجمع بعد المراتب يلزم التكرار في اكرام الواحد مما ضم اليهما من زيد
وعمرو وبكر والتحكم لعدم اولوية ترتيبه بعد عمرو وبكر من غيره مما اكرم وان لم يكرمهما العدم كونهما جمعا يلزم التحكم لان ما اكرم سابقا ليس اولى من الثلثة
الثاني بان كانا زيدا وعليا فاكرامهم دون الخالد والوليد تحكم لانه ينكشف عدم ارادة اكرام الاثنان مجملا بين الكل وتبين الاجمال في الكل وكذا على الثاني
1 نفي العموم في افراد افراد الجمع كالثلثة باكرامهم ثلثة ثلثة الى ان يتم فان بقي الواحد او الاثنين بان كان الرجال اثنان وتسعون رجلا فقي الاثنان
الباقيان ان ضم اليهما غيرهما مما سبق اكرامهم يلزم التكرار والتحكم وان لم يضم وترك اكرامهما يلزم التحكم لان الاثنان الخارجان مجملان وتبين الاجمال
في الكل بتعيين الخروج بالبعض تحكم وكذا على الاساس على العموم في افراد افراد الجمع باكرام التسعين ثانيه ثلثه ثلثين مرة ثم اكرامهم اربعة اربعة اثنا
وعشرون وهو تكرار وفيه يبقى الاثنان ايضا فان ضم اليهما غيرهما مما اكرم يلزم التكرار الاخر والتحكم وان تم يلزم التحكم وتبين الاجمال ثم اكرامهم
خمسة خمسة الى ان يتم وهو تكرار ثم اكرامهم ستة ستة وهكذا وهو ايضا تكرار لم يقل به احد بل تكليف بما لا يطاق ولم يوجد مثله في العرف والشرع
اصلا وبعد ما عرفت من بطلان العموم الجمع باقسامه يبقى العموم الافرادي والمجموعي والاول ابعد المجازات كما مر لانه مع كونه مجازا ابطال الوضع
الجمعي ولا ريب في اولوية حمله على العهد وكونه مجازا لثالثا بيانا كما في العهد الذهني او العرضي كما في العهد الخارجي وفيهما يرجع الى الاصل فلا فرق كما مر
مثله العموم المجموعي بقي الكلام في بيان ما اقل ما يطلق عليه الجمع حقيقة اختلفوا فيه فقيل بعض انه اثنان والمشهور انه ثلثة وهو الحق وذلك للتبادر
وغلبة الاستعمال وصحة سلبه عن الاثنين والتكذيب العرفي في استعماله في الاثنين مع عدم نصب القرينة وصحة توصيفه بالثلثة وعدها بالاثنين
واذا ثبت في العرف يثبت في اللغة بالاصل واستدلاله ايضا بفرق اهل اللغة بين الفاظ التثنية والجمع وكذا بين ضميرهما بانه لو قال له علي دراهم
لزمه ثلثة وكذا لو اوصى او نذر وفي الاول ان الفرق يحصل بالاخصية والاعمية وفي الثاني ان الاعتراف والوصية والنذر يتفرع على هذا النزاع
ولما ذهب الاكثر الى الثلثة تحكموا فيها وابنا كونه الاقل هو الثلثة بحكم الاكثر ورد بالقول الاول وجوه الاول ولو بتر اشتراك المعنوي
وغيره لاستعماله فيهما الان مدركه غلبة الاستعمال وهو فيها لم تكن الغاية بتحققه في الفرد كما عرفت وثانيا ان الاصل لا يكون مقاوما لما ذكرنا الثاني
الاستعمال فيه في كثير من الموارد منها قوله وان كان له اخوة فلامه السدس مع ثبوت الحكم للاثنين للاجماع على حجب الاخوين عما زاد من السدس ايضا
ومنها قوله وكنا لحكمهم شاهدين والمراد هو داود وسليمان ومنها قوله انا معكم مستمعون مع كون المراد هو موسى وهرون ومنها
قوله الاثنان فما فوقهما جماعة وهكذا غيرها وهي ان غاية الاستعمال وهو اعم وما ذكرنا يعين المجازية مع انه يرد في الثاني بانه يحتمل ان يكون
استعماله في الاثنين تعظيما وفي الثالث منع الاثنين لجواز كون المراد موسى وفرعون وهارون وفي الرابع ان المراد هو فضيلة الجماعة لعدم
كون اخبار الموضوع من شان المعصوم ثم ورد الثالث ان الجمع انما هو بمعنى الضم لغة وكان غير الاصل وكان في الصيغ لحكمه والغاية
بالعرف وغيره اولا منع كون المادة في اللغة بمعنى الضم مطلقا بل هو بالمعنى المصدري لا الاسمي والكلام في الثاني لا الاول وثانيا سلمنا لكن القول
بعدم الفرق بين المادة والهيئة ممنوع سلمنا لكن يحصل التعارض بين الامارات وقول التغلب والاول والثاني التقديم ثم لا يخفى انه لا فرق فيهما
ذكرنا في اقل الجمع بين الجمع المكسر والسالم وتمييزهما في القلة والكثرة وذلك لعموم الادلة واتفاق الاصوليين والفقهاء قال بعض المحققين
ان كلام الاصوليين كانه يعم في اقل الجمع جمع القلة والكثرة وهو موافق للعرف والاستعمالات وعليه اتفاق الفقهاء في مباحث الاقارير والوصايا
والنذر والصدقات وغيرها انتهى صدر من بعضهم في بحث الترجيح ما يقتضي التفرقة بين جمع القلة والكثرة بما ذكره النحويون من ان الاول اكثره
عشرة واقله ثلثة والثاني اقله احد عشر ولا حد للزائد ولا وجه له لما تركه المحققون بما يؤذن على انه مخالف لاتفاقهم وعليهم فالقول بخطاء
النحويين متعين والفرق بين العرف واللغة وتخصيص التفرقة في جانب الزيادة بان جمع القلة يختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير
مختص بها مخالف لاتفاق الفريقين ومردود بفعلنا ثم ان هذا كله في الهيئة واما المادة ففي ثلثة منهم النزاع عنها ومع وحكم بصدقه على الاثنين
ونفى النزاع في التمهيد عن لفظ الجماعة ايضا معللا بان اقل ثلثة واخرج عن لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري الا الانضمام بالجماعة مستنبطة انها
من محل النزاع قال والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة جمع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق على الاثنين حقيقة والحق انه خارج من النزاع
في الهيئة دون المادة ولم يتعرضوا للخصوص المادة نعم الذي يتبادر من لفظ الجماعة والجمع الاسمي هو الثلثة وما فوقها ومن غيرها من الجمع المصدري
والمشتقات منه الاثنان وما فوقهما انتهى اصل في التثنية وحالها يظهر مما مر في الجمع من عدم افادته العموم وكون مفرده موضوعا اما بالوضع
الشخصي كالاعلام واسماء الاجناس او بالوضع النوعي كما في المصادر وعلامة التثنية موضوعة بالوضع النوعي لاثنان منه مطلقا الا بشرط الغائب
المحققة في الاثنينات الحاصلة وقد يدخله الالف واللام ومعه قد يراد العموم في الاثنينات وقد يراد به الجنس وقد يراد العهد الذهني وقد يراد به العهد
الخارجي كقوله اكرم هذين الرجالين ويجاب تعيينهما ثم وكذا لا يفيد العموم في الاضافة كقوله اضرب ضاربي زيد ثم اما النون فلا
يلحق به والفرق بينه وبين الجمع ان الجمع يستفاد منه جنسا تجنسه بالنسبة الى الثلثة والاربعة وهكذا وتجنسه بالنسبة الى الثلثة والاربعة
وهكذا او تجنسه بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الثلثة والاربعة وهكذا والتثنية يستفاد منه الجنس اعني الاثنان المطلق بالنسبة الى الاثنينات
الحاصلة بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الاثنان ولا يستفاد منه الجنس الاول في الجمع بل لا يتصور ايضا لان التثنية عبارة عن الاثنين بشرط لا
فند بر اصل في جملة من الالفاظ الموضوعة للعموم وهي كثيرة منها لفظ كل وجميع وسائر ومعاشر كما لا وقد ظهر وجه والامارات العرفية فيما
اثبتنا من العموم في الجملة ويثبت في اللغة بالاصل مضافا الى دعوى الاجماع في النهاية قائلا كل من استقرى اللغات علم بالضرورة ان لفظ كل وجميع

للعموم

العموم ومثله عن المحصول وكذا غيرهما وبما ذكرنا ظهر ان استعماله في الهيئة الاجتماعية مجاز نعم ربما يتبادر عموم الاجزاء الى بالقرينة كقوله جميع الرجال

او كلهم او اجمع عندي درهم واما قوله اكلت كل الخبز او جميعه فيحتمل ارادة كل جزء منه لا من حيث الجزئية فلا يكون عموما مجموعيا وكذا في شربت الماء — من حيث هو كلامه

وهكذا وقال بعض في كلما اضيف الى المفرد المعرف وهو فاسد لما مر مع انه لا يتوجه في الاغلب كما في كل الرجل كل الفرس والبقرة وهكذا و في بعض

المقامات انما هو بالقرينة كما مر ومثل الجمع ما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وغيرها من توابعه المشهورة نعم من لفظ جميع يتبادر غالبا العموم

المجموعي ومنها لفظ سائر على اطلاقه اما على فرض الجميع فقط واما على فرض الباقي وهو اظهر معنييه فلانه ظاهر في تمام الباقي ومنها لفظ

العامة والقاطبة والابد وابد الابدين والدوام والاستمرار وعوض الداهرين ومنها من وما الاستفهاميتان والدليل على ذلك وجوه الاول

التبادر فان المتبادر من قوله من دخل داري هو السؤال عن جميع المتصفين بدخول الدار لا بقيد الشمول استغراقيا بل بدليا ولا فرق بين قوله

ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول فانه بمنزلة ان زيد دخل ام عمرو وهو احترازا

عن التفصيل المتعذر والتطويل المتعسر لانا نقول كشمول الكلي لزيد وعمرو ويكون على الاستغراق لا على سبيل البدل اذ ليس السؤال عن فردها

ولا عن الطبيعة ولا عن العهد الذهني ولا الخارجي بل سؤال عن المتصف بهذا الوصف واحدا او متعددا وعلى الثاني عن جميع المتصف به

ولذا لو اقتصر المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد يكون مذموما او كاذبا ولا كذلك ادخل سوقا ولصحة الاستثناء مطردا كقوله من دخل

داري غير زيد وعمرو وهكذا غيره من الامثلة لا يقال لو كان موضوعا للعموم لكان استعماله في الاستفهام عن الفرد الواحد فيما علم كون

المتصف بهذا الوصف في الخارج واحدا مجازا او الثاني باطل لانا نقول المراد انه موضوع لطلب الفهم ورفع الابهام عن المتصف بهذا الوصف

في الخارج واحدا كان او متعددا وعلى الثاني يكون على سبيل الاستغراق لا على سبيل البدل ويكون الكلام في قوله اخبرني عن كل من دخل

داري قضية مشترطة وسؤالا عن التصور وتعيين الموضوع اعني تعيين المتصف لا عن التصديق بدخول كقوله اكل الناس دخل الدار سؤالا

عن تصديق اتصاف الكل بالدخول ولذا لا يصح الجواب في الاول بنعم بخلاف الثاني الثاني اطراد الاستثناء كما مر الثالث الذم والتكذيب في

العرف لو اقتصر على البعض في الجواب كما مر ويؤيد بما ذكرنا ما حكى عن الفخري انه قال ههنا مما يعلم كونهما من صيغ العموم بالضرورة بعد الاستقراء

واستدل بعض ايضا بحكاية ابن الزبعري المتقدمة وفيه نظر لانه موصول لا استفهام والظاهر عدم الخلاف الا ما حكي عن الفيومي من انه يكون بمعنى ان

ويرده ما مر فيما ذكرنا ظهر انهما موضوعان للسؤال عن التصور لا التصديق ولا الاعم للتبادر وغلبة الاستعمال بل استعمالهما ومن في السؤال عن

التصديق مشكل بخلاف هل وهمزة الاستفهام ميتة ومثلهما اي في الاستفهام لكنه اعم من ذوي العقول وغيرهم كما حكاه عن جمهور الاصوليين وانه في

الاستفهام والشرط للعموم لا للتكرار بل يكون بدليا وفرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل في المسجد فاعطه درهما فلو اقتصر على اعطاء واحد لا يكون

مذموما بخلاف ما لو قال كل رجل وعلى الحق انه لا فرق بل عموم اي استغراقي للتبادر وحصول الذم على ترك البعض وعن الفخري فيه ما مر في من وما خلافا لبعض

الاعلام وصححها الفيومي على ما حكي واختلفوا في مجيئها للاستفهام فحكاه على ثبوته وقال بعض بتعيين مبدل قول المثبت لانه مثبت ولا [illegible]

ومنها من وما واي في المجازات والشرط كقوله من دخل داري فله درهم والدليل على وضعه للعموم التبادر واطراد الاستثناء وحصول الذم على

ترك البعض وعن الفخري ايضا فيهما ما ذكرنا في الاستفهام والمخالف فيه هو المخالف في اي للاستفهام وعدم صحة التفريع عليه من بعض من قوله اي

رجل دخل في المسجد فاعطه درهما او الامر فيه على فرض العموم كما هو الحق ظاهر وعلى فرض العهد فقال بعض لو دخلوا متفرقين هل يتعين الاول

او يكون مخيرا الظاهر الاول ولو دخلوا مجتمعين يحتمل عدم وجوب الاعطاء والوجوب مع التخيير والاول كانه اقوى والحق التخيير على الفرضين لبطلان

العهد الخارجي الذهني على الطبيعة او الفرد المنتشر لانه التخيير ولا يكون دليل على تقديم الاول مع انه على فرض حصر العهد الذهني يكون الواجب هو

الكل من باب المقدمة الا ان يكون مراده انصراف الاطلاق الى الاول في الاول وعدم شموله للثاني اعني الاجتماع ولا بعد فيه والظاهر منه ما لو

قال اي ذكر ولدته فله درهم فعلى فرض العموم والبدل يثبت للبطن الاول على فرض التعريف لانصراف الاطلاق اليه وعلى فرض تقلد الذكرين للبطن الواحد

يحتمل السقوط لعدم انصراف الاطلاق الى الزوج ومثلها حيثما ومهما واينما واين واني ومتى في الشرط وكذا كيفما واذما وكلما بل حيث وكيف لكن كل

منها من وجه فمتى من حيث الزمان واين واينما وحيثما من حيث المكان وكيفما من حيث الحال وهكذا ويتبادر بل يستفاد من بعضها العموم البدلي سيما

اذا كان الموضوع مشخصا خاصا كقوله كيفما كان فاكرم لتبادر اكرام الواحد باي حال كان فاسد لكونه متى ومهما وحيثما وغيرها مثله وقوله متى جاء

زيد اكرمه يتبادر منه اكرام الواحد ولا ضير فيه لان معنى العموم ارادة كل فرد او زمانا او مكانا او حالا بالخصوص في معرض الحكم مطلقا او عاما وكذا لا فرق

بين الظاهر والنادر فتدبر واما ان واذا فلا يعد العموم الا فيما يستفاد منها التعليق من الخارج ومثلها لو ولما من وما الموصولتان فقد اختلف

فيهما فعن العدة متى وقعت من معرفة لم تكن للعموم وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بالخلاف وفي بعضهم دلالتهما او دلالتهما على العموم الا ان تضمنتا

معنى الشرط وعن القواعد الشهيدية بعد ذكر منه من صيغ العموم قال في ص الموصولة خلافا ثم عد منها اسماء الموصولة كالذي والتي اذا كان تعريفها

للجنس في مثلها التمهيد الا انه لا يبعد ذلك ان نفي دلالة من وما الموصولين على العموم وعن البهائي في زبدته والحاجبي والعضدي عدم الموصولات من

العموم وعن الاخير نسبته الى المحققين ومثله عن التوني وقال بعض المحققين ان تحقيق المقام ان مدلولهما اما معهود بين المتكلم والمخاطب او لا وعلى

الاول موصولتان وعلى الثاني اما ان يدل على التسبيب اولا وعلى الاول شرطيتان وعلى الثاني اما ان يدل على الاستفهام ام لا وعلى الاول استفهاميتان

وعلى المعهود فاما ان يكون المعهود الجنس او كل الافراد او بعضها معينا او غير معين الا ان الاهم ان الاطلاق ينصرف الى ماذا فنقول الظاهر الجنسية

الا ان يتعين غيرها بالخارج فاما المفهوم عرفا لكن الحكم المعهود اذا كان من لوازم الوجود الخارجي ولم يتعين قرينة الى خصوص من الفرد فيقتضي العموم
لكن لا بدليل على العموم الاطلاق وايضا اللام الموصول انما يفيد التعريف وصلته ان كان وصفا او فعلا لا يفيد الا الطبيعة ولا يفيدان استغراق وكذا
قايل بالفرق وايضا المتبادر منه ومن غيره ليس الا الجنس وايضا ظاهر الاصوليين كغيرهم عدم الفرق بين اللام التعريف والموصول في نفس المدلول
الا باعتبار الاسمية والحرفية وقد عرفت عدم ظهوره في الاستغراق انتهى وفيه ان الموصول لا يستلزم العهدية لانه قد يراد منه العهد الخارجي
كقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وكقوله ع الا ما يخرج من طرفيك الاسفلين وقد يراد منه الذهني فيما كان معلوما عند المتكلم
دون المخاطب وقد يراد منه الجنس او النكرة وقد يراد منه العموم والكلام في التجرد عن القرينة كقوله من دخل داري اكرمه وكلامه في افادته العموم
لتبادر كل من اتصف بالدخول مستقلا لا بدلالة والمذمة فيما ترك اكرام بعض من اتصف بالدخول والتكذيب فيما قال اكرم من دخل داري
ثم ظهر عدم اكرام بعضهم بل في العهد يتبادر كل فرد فرد اذا كان ذوا افراد بخلاف الذي والتي لعدم افادتها العموم ومما ذكرنا ظهر فساد ما اغلب ما ذكره
من حقيقته في ذوي العقول وما حقيقة في غيره للتبادر وقد عرفت ان بعرى واما الموصوفة فان لا عموم فيها كقوله مررت بمن او بما يعجب بك
وذلك لتبادر غيره وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع وفيه
ما فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان ما تردد بين الموصول وغيره كالموصوفة يحمل على الاول للغلبة والتبادر الثاني ان صلة الموصول وشرط
اداة الشرط وصفة الموصوف وبعد اداة الاستفهام في حكم المطلق بعد العموم بلا خلاف لعدم تبادر العموم فقوله من دخل يكون عاما شاملا للدخول
بلا اشكال في بعض المقامات لكن الدخول مطلق بالنسبة الى الشايع الثالث ان صيغ العموم المدخولة على الصيغ ان كانت مختلفة بالنوع ككون
احدهما افراديا والاخر مكانيا كقوله اينما جاء الرجال فيهما باقيان على حالهما وان كانتا متماثلين ككونهما افراديا كقوله كل الرجال فينسلخ احدهما
عن العموم لا للتكرار لكونه تاكيدا وهو كثير بل لعدم صحة دخول الاحاطة على الاحاطة لان معناه بالفارسية همه همه رجل الرابع في ان العام
من جهة كمتى زمانا واين واني مكانا ومن شخصا هل يكون عاما من جميع الوجوه ام لا بل يكون من سائر الوجوه مطلقا الحق الثاني فقوله اكرم الانسان
اينما وجد يكون من حيث المكان عاما لكن من حيث الانسان مطلق بالنسبة الى الشايع والدليل عليه الاصل التوقيفي وعدم تبادر العموم منه وصحة
سلب الدلالة وعدم حصول المخالفة والمذمة على فرض ترك النادر والاكتفاء بالواحد في مقام الاثبات بل قال بعض ان عموم وضع العموم
من كل جهة مقطوع الفساد وانما الكلام في الاستلزام وعدم الملازمة عقلا ولغة وعرفا ظاهر فان تصور في المقام ان قوله اكرم من دخل داري
مطلق يدل على الدخول الغير المتعارف وقلنا بعدم الاستلزام يلزم عدم لزوم اكرام هذا الفرد وهو مستلزم لعدم العموم في افراد الانسان وهو خلاف
الفرض وفيه انه لا يكون خلاف الفرض لان المفروض ثبوت الحكم على وجه العموم لجميع افراد الانسان لكن لا مطلقا بل اذا كانوا متصفين بالدخول على
نحو المتعارف لا يقال هذا مستلزم للتخصيص وهو خلاف الاصل لانا نقول لا يكون من باب التخصيص بل يكون من باب عدم الشمول لان الحكم قد تعلق
بافراد الانسان مشروطا بالدخول وهو ما كان له شايعا بالنسبة اليه ولا يشمل غيره بمقتضى الاطلاق ويكشف عن ذلك انه يفهم عدم تبادر وجوب
اكرام كل فرد من افراد الدخول ويكشف عنه لو دخل زيد مرة واكرمه ودخل مرة اخرى ولم يكرمه لم يكن عاصيا ومذموما والاستلزام مستلزم
فتدبر والظاهر عدم الخلاف فيه الا من اذ دو قال بعض المحققين ومن الناس من قال بعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع
هو المحكي عن السمعاني في القواطع ولعلك ترى انه يدعي الفساد وما يتفرع على ما ذكرنا خروج النادر والاندر من سائر الجهات وكونه مدلولا
منها وجواز تقييدها الى الواحد وغيرها من لوازم المطلق فتدبر الخامس لا فرق في العموم بين المجاز والحقيقة فلو دخل الكل والنفي او اللام على
الجمع المستعمل مفرده في المعنى المجازي فهكذا يفيد العموم في المجاز ولا يكون صرفه مستلزما لصرف العموم وذلك لعموم الادلة من التبادر وغيره
وللاصل وعن بعض الحنفية الفرق محتجا بان المجاز خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة ويرده ما مر السادس ان الضماير العموميات واسماء الاشارة
الراجعة اليها تابعة لها في العموم فقوله العلماء فعلوا كذا يكون الضمير الراجع اليها مطابقا لها والدليل فهم العرف ولا ضمير الجمع من حيث هو لم
يكن عاما فقول المولى قوموا حضار الى غلمانه لا يكون من باب العموم بل يكون من باب استعمال الجمع الموضوع للثلاثة لا بشرط في فرد منها وهو
هذه الغلمان بحسب عددهم بالقرينة وهو الخطاب مع كونه في مقام البيان مع عدم نصب القرينة المبينة لارادة البعض نعم قد يفهم كون المراد هو
ثبوت الحكم بكل واحد مستقلا كالعموم لا الجمع كما في المقام ولكنه من باب القرينة لا من باب كونه موضوعا للعموم هذا ان قلنا بكون الجمع موضوعا
للثلاثة مثلا من باب وضعه بنفس التركيب واما لو قلنا بالاعم منه ومن حال الانضمام وان كان بحسب المواد مستقلا كالعموم فيكون من باب وضع
الجمع فتدبر بخلاف البعض قايلا انه يفيد العموم معللا بان من تخلف عن القيام يستحق المذمة وقد ظهر فساده لان المذمة يجتمع مع الحمل الفرقي في الجمع
اصل في النكرة المنفية لا اشكال ولا خلاف في ظاهر في افادتها العموم ويدل عليها امارات العرفية من التبادر وعدم صحة السلب واطراد الاستثناء
والتكذيب وحصول المذمة بترك البعض وعن البيضاوي العموم اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام
ومثله المضاف جمعا واسم الجنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه وفيه نظر فان الكلام في اللفظ المجرد والوضع لا على القرينة انتهى محله
بيانه في مواضع الاول في ان دلالتها على العموم هل هي بالوضع والمطابقة كما هو قول الاكثر او بطريق الملزوم كما عن البعض وعن الحنفية قولان والحق
كونه من باب الاول وذلك لتبادر العموم ولا من دونا الانتقال الى نفي الفرد المنتشر ثم الى الاستلزام لنفي الافراد ثانيا واذا ثبت في العرف ثبت
في اللغة بالاصل والغلبة وظهور الاجماع وقال البعض في وجه الاستدلال ان نفي الفرد المنتشر او الطبيعة على وجهين احدهما نفيه بالكلية وثانيهما

في الجملة والمتبادر من النكرة في سياق النفي هو الاول لان الظاهر من نفي الطبيعة هو نفيها من حيث هو وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم وكذا
النكرة المنفية ويظهر من بعض التفصيل بين الجنس المنفي والنكرة المنفية بكون الاول من باب الالتزام والثاني من باب المطابقة وهو فاسد لاشتراك الادلة
ثم على ما ذكرنا يكون من باب الوضع الحقيقي لكون مقتضى الاتحاد كونه بطريق الاستلزام عرفا ان تم ثم فرض الاستلزام هل يكون اللازم عقليا او عرفيا
الحق الثاني لجواز الانفكاك عقلا فان نفي الحكم عن الطبيعة لا يستلزم نفيه عن فرد كيف بالافراد لجواز كون الحكم للطبيعة مخالفا للحكم للافراد بكون الحكم عليها
من حيث كونها بشرط لا او لا بشرط مع كون الخصوصية مقتضية لحكم مخالف لحكمها وكذا نفي الحكم عن الفرد المنتشر لا يستلزم عقلا نفيه عن الافراد المعلومة
قال بعض المحققين في الخطب في المطابقة او الاستلزام سهل بعد ثبوت الدلالة في الجملة ولا سيما في الخطابات الشرعية وقال ايضا ومنهم من بنى على هذا الخلاف
التخصيص بالنية فصحح بالاول ومنعه في الثاني فلو نوى معينا لم يسمع لعدم مبنى على ان دلالتها ان كانت بالوضع يقبل التخصيص فلا نسمع وتكون النية
واما لو كانت بالالتزام فالدلالة لزومية غير منفكة فلا يؤثر فيها النية وعند نظرائه في الثاني فان المنفي عبارة عن المشتهيات يليق بلبس كقوله ليس في الدار رجل بل
يبين الشيوع والحق الاول لما مر لا يعرف انما هو بالنية والظهور كما قال به بعض المحققين ان النكرة في سياق النفي ان كانت بعد لا على الكائنة لنفي
الجنس الصادقة على الكثير والقليل كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد او مدخولة لمن كقوله ما من رجل في الدار فالعموم يكون من باب النص لا فرق بين كون
النافي هو لا او لم او لن او غيرها وان كانت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس فقد خالف فيه بعض والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل
في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيدا لانه لا ينافي النص كما توهم لانه لا ينافيها في الافراد وبخلاف
الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة وغير نظر لانه وان صح لكنه خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره
نفي الجنس او الفرد المنتشر ولا فرق فيما مر بين المفرد والتثنية والجمع حتى في التنصيص والظهور فقوله لا رجال في الدار نص في العموم لكن في افراد الجموع والنفي كما
فيما ذكرنا هذا كله فيما لم يكن من باب سلب العموم بدخول السلب على العموم لانه لا يفيد العموم بل سلبه كقوله لم يقم كل احد ووجهه ظاهر ومثل النكرة المنفية
النكرة في سياق الاستفهام الانكاري كقوله هل رايت رجلا او لعدد ذكر او في دخوله الثاني بل لابد ولكن عمومه مجوز من الاستفهام ونسب الى بعض الاصوليين
القول بعموم النكرة في سياق الشرط وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك
بين الذكور بالالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما ويحتمل استحقاق كل منهما الالف والمائة لصدق الاسم على كل منهما مع ارادة
العموم في وجه ثالث استحقاق احدهما خاصة بناء على كون الموصى له متواطيا وان النكرة هنا غير عامة ويرجح في تعيين الوارث في التعيين كما في كل متواطئ ولو
قلنا في هذا المثال لذكر وانثى فلكل منهما ما عين له على القولين لتحقق المعنى فيه وقد اورد عليه بعض المحققين تارة بان مقتضى العموم ما احتمله لا ما ذكره لولا
مع ان تعليله بانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما غير مرتبط بالوضع بل بما في المثال وغيره ولا مانع افادة العموم لتبادر البدلي في المجرد كقوله ان جاءك رجل
فاعطه درهما ولو تعدد يلزم تخيير المكلف في الاعطاء وفي التفريع بان المثال لا يكون من باب العموم بل من باب الجنس الصادق على القليل والكثير فيشترك
فيه وقوله احدهما خاصة فاسد لانه تخيير المكلف لا يوجب تعيينه في ذاته والقول بان المطلق لا يصير عاما [illegible] بكونه من باب الجنس
كما مر ومنع الاولوية القطعية والظنية الا ان يكون معتبرة والى التبعيض القول بالعموم في الموصوفة بصفة عامة والاستعمال كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من
مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح
المشركين وهو عام لان جمع المحلى باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة وان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر بانه مشعر بان
ماخذ الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته والجواب عنه اولا بانه من باب تعلق الحكم الوضعي بالجنس المستلزم لسرايته في كل الاحكام ولا
يكون من باب العموم الاستغراقي وثانيا بان عموم الحكم فيهما بالاجماع لا من اللفظ وثالثا بانه استعمال واعم ومع ذلك مقرون بالقرينة وهو ورود كل
الاثنين في معرض التعليل والحث في الامر [illegible] بانه يخرج عن عهدته بفعل ايهما كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك وفيه ولا مسعد في فعل النادر
الاندر لو كان مشككا وثانيا بانه لا يستلزم ارادة العموم البدلي وهو مسلم وليس الكلام فيه ويقال ان هذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن قيد
زائد من الايمان وغيره الى الاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة مثلا وينبغي عليه بل اصالة البراءة باصالة عدم التقييد لكون النسبة
عموما من وجه فالثاني يجري في المقام لا الاول فتدبر مع انه لا يستلزم المدعى لانه لا يثبت كون موضوع الحكم هو الطبيعة ولا يثبت كونه هو الخصوصيات
والمقام الاصلي هو الثاني لا الاول نعم يتم مع العموم البدلي فتدبر وكيف كان الحق ان النكرة في الاثبات لا يكون عاما مطلقا سواء كان في سياق الشرط او
الامر او الجزاء او الموصوف بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد من افراد تلك النكرة كما اذا قيل لا تهن السائل وجاء عالما وغير ذلك لاصالة بقاء الوضع الاولي للنكرة
واصالة عدم الوضع للهيئة وعدم التبادر وامثاله من الامارات واما عمومها في بعض المقامات فبقرينة خارجية كدليل الحكمة والامتنان فخارج عما
كان فيه عطف الوضع على ان عمومها اطلاقي لا استغراقي لعدم اقتضائها ان يدخل من ذلك الثالث قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع ولو كان بحقوق
الاطلاقي لان الاول يشمل كل فرد والثاني يشمل كل اثنين اثنين ولا يشمل الواحد والثالث لا يشمل الواحد والاثنين سواء كان في الاثبات او في النفي لتصحيح لا رجلين
في الدار اذا وجد فيها واحد بخلاف لا رجل في الدار وهذا في عموم الجموع واما العموم الافرادي فلا الشمول لكل فرد فرد اصلا اختلفوا في الافعال المنفية
من حيث متعلقه كقوله ما ضربت وما رايت ولا تضرب ولا تحرك ولا تاكل فلا تتكلم فيما انه يفيد العموم ام لا ثالثها التفصيل بين ما له ظاهر وعدمه والحق
انه من حيث هو عموم ظاهر لاشتماله على الطبيعة فلابد له من متعلق يحتمل خصوصا او نية عموما كالحد فمع عدم الذكر وعدم العهد هل يحمل المجاز انكونه
زيدا او واحدا او يعم او تفصيل فيما له ظاهر فينصرف اليه النفي وعدمه فيجمل او يعم والحق انه مع ذكر المتعلق او كونه معهودا او ظاهرا فينصرف اليه ومع عدمه

ظاهر في العموم لانه نفي الطبيعة المقيدة من حيث هي يقتضي انتفاء جميع افرادها ولم يعلم تحققها في الوجود وهو معنى العموم وللتبادر عرفا ولذلك يصح التمسك به في العرف ولانه لو
ظهر منه بعض افراده لعدّ كاذبا ولاطراد الاستثناء ولعدم لزوم الاستفهام ولان الاصل في الكلام البيان ولو كان المراد شخصا خاصا يلزم الاجمال وما ذكرنا
عام جار في نفس الطبيعة لانه متعددة وفي المفاعيل منها كان او مقدرا بل ادعى بعض استفاضة نقل الاجماع على العموم فيما نسب الى ابي حنيفة انكاره
وكذا الكلام في سائر المقدرات كقوله رفع عن امتي تسعة اشياء من احتمال نسبة الحكم او خصوصيته في المؤاخذة وحرمت عليكم الميتة من احتمال عموم
الحكم المتعلق بفعل المكلف وخصوصه كالاكل وكذا في العقود مطلقا وما ذكرنا ظاهر الكلام في حذف المتعلق فافادته العموم او الاجمال او التفصيل قال بعض
ان فعل المنفي بالقياس الى مفاعيله ان كانت متعددة من كونه تتبع عمومها وخصوصها ويقبل التخصيص بالنية ان كانت ظاهرة والاخر عدم قبوله وقد
التخصيص استدل في نظره فيه وقرره بان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيرهما وكلاهما باطلان فبطلت تلك النية اما الاول
فلان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قدر مشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم
له فالاكل من حيث هو مغاير للمقيد وغير مستلزم له فالمذكور انما هو الاكل من حيث هو وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث انها هي لا تقبل
التعدد فلا يقبل التخصيص لان الماهية اذا قرنت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا او ذاك تعددت فهناك صارت محتملة للتخصيص هذا هو القسم الثاني
فنقول هذا القسم ان كان خارجا عن اللفظ الا انا نبطله بالدليل المشهور فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز تارة والى اللحم اخرى اضافات تعرض لها بحسب اختلاف
المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وهذا الموضع اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح
وكذا التخصيص بالمفعول به واجاب عنه بعض المحققين بالنقض باسم الجنس فانه يجري فيه ما ذكر مع انه لا يجد مثله الانكار ومنه سلمنا لكن التخصيص انما وقع على الطبيعة
في ضمن الافراد والمتبادر منه نفيها في ضمن الجميع فيقبل العموم ولولاه لزم عدم المخالفة بالمراد اصلا وهو خلاف الاتفاق فيقبل التخصيص سيما مع اطراد
الاستثناء ودلالته على العموم واستلزامه قبل التخصيص وقياس المفعول به بمفعول فيه قياس لا ينتج وفيه ان الجواب بما ... لو كان عاما في مفعول به
لكان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان ويلزم من قبول التخصيص فيهما واللازم باطل وفيه انه لا يدل على ان كل مطلق فلا يصح تخصيصه بتخصيص لشائعها
اذ لا شيء من المطلق بمتشخص بالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتشخص هو قيد وبينهما تناف والجواب بعدم التنافي فان المدلول هو الطبيعة لا
بشرط شيء وان كان في ضمن شرط لا الطبيعة بشرط لا وما ذكرنا يتم على التقديرين الثاني لا الاول والمنتهي انت بعد الخبير بان مبناه تقدم على فهم ما اطلنا
وسمعاو لما في الاستواء فاختلفوا في افادته التسوية لا على اقوال الاول انه لا يفيده وهو من المحقق في المعارج والعلامة وابي حنيفة والرازي الثاني
انه يفيده وهو من الامدي والحاجبي والعضدي عن العلامة والسيد عميد الدين حكايته عن اكثر فقهاء الشافعية الثالث التفصيل بين ما انه ظاهر وغيره
بالعموم في الثاني دون الاول الرابع التوقف والحق الاول وتحقيقه يقتضي رسم امور الاول ان المساواة هل صدقها يتحقق بمجرد التساوي ولو في
جهة او يتوقف على التساوي في جميع الجهات والحق هو الاعم والدليل على ذلك وجوه الاول انها طبيعة في الاثبات ويكفي في تحققها وكسائر المصادر
الافعال سيما في المساواة والاختلاف لغلبة استعمالها في البعض بل لا يمكن في الكل والا لم يكن شيئين مع انه مما لا ينصرف اليه المطلق قطعا والاصل
عدم النظائر وعدم وضع اخر الثاني عدم تبادر العموم من قوله هذا مساو لذاك بل المتبادر هو المساواة في بعض الامور في الجملة ويكشف عن ذلك استفسار
المخاطب لو كان المتكلم جهة المساواة من العلم والشجاعة وامثالهما الثالث صحة التقسيم بان يقال المساواة اما ان تكون في جميع الجهات او في بعضها الرابع
عدم التناقض والتكرار بذكر القيد من جميع الجهات او بعضها كالعلم مثلا الخامس ان المساواة بين الشيئين في جميع الجهات غير ممكن والا لم يكونا
شيئين ولم يستعمل فيه قطعا مع انه مما لا ينصرف اليه اللفظ ويلزم من ذلك ليه المجاز بل الحقيقة لكون العام المخصص مجازا السادس ولو بمثل اشتراك
المعنوي السابع انه لو كان للعموم وضعا لما انصرف الى الظاهر كسائر العمومات والثاني باطل ويكشف عن ذلك عدم التكذيب عرفا لو ظهر عدم المساواة في
النادر كما لو قال زيد مساو للحمار وظهر عدم المساواة في الشرب او هذا الرجل مساو للاسد ظهر عدم المساواة في الاكل وهكذا هو لازم ويحتاج الى
ذكر المتعلق في البعض او الكل وبعد ونه يكون من باب حذف المتعلق ومما ذكر ظهر وجه انصرافه الى الوصف الظاهر لو كان فتدبر واستدل للعموم بوجوه الاول
صحة الاستثناء بل اطراده وفي الاول ما مر غير مرة والثاني ممنوع وعلى فرض تسليمه لا يكون مقاوما لما ذكرنا الثاني التكذيب العرفي لو ظهر المخالفة
في بعض الاوصاف وفيه منعه سيما لو ظهرت المساواة في بعض الاوصاف سيما لو كانت المخالفة في النادر كالاكل في الاسد مع انه لو سلم في الواضح
فيحتمل ان يكون من باب كون الكلام في مقام البيان مع عدم ذكر المتعلق ظاهر في ارادة الاطلاق حتى يثبت الخروج كسائر العمومات المخصصة
فتدبر الثالث انه لو حمل على البعض يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه انه لا دخل له بدلالة اللفظ الرابع انه لو حمل على البعض يلزم كون الكلام
لغوا لان المقصود اما اخبار عن التساوي في الجملة او في الشيء المعين والثاني خلاف الفرض لعدم نصب الدليل على التعيين والثاني لغو لان
لان كل شيء مساو لكل شيء ولو في وصف وهو من معلوم للمخاطب وفيه انه لا يتم فيما كان له وصف ظاهر في البين
كما هو الغالب لكونه دليلا للتعيين الخامس انه لو لم يفد العموم يلزم صدقها على المتناقضين عرفا لتساويهما ولو في
الشيئية وفيه ان الشيئية وصف بعيد لا ينصرف اليه اللفظ قطعا كعدم جواز استعمال لفظ الاكل مطلقا مع ارادة الخبز بعلمه
كل مخاطب ولا يكون لاخباره فائدة وعدم الصدق مع الاطلاق انما يكون لذلك السادس انه يصدق على فرد ما وصدق
المقيد يستلزم صدق المطلق وفيه انه يستلزم صدقه في المقيد لا من حيث هو كيف من حيث العموم مع انه لو كان كذلك لكان

لوكان

او كان يكن لكان مفاد قوله لا يستوي زيد وعمرو في العلم مساواته له في جميع الجهات السابع المتبادر فان المتبادر من قوله زيد مساو لعمرو في العلم هو
جميع مراتب العلم كذلك في صورة الاطلاق وفيه اولا منع الاصل وثانيا بانه قياس اذ عرفت كونه من باب حذف المتعلق فقد عرفت ان نفي الاستواء
ايضا لا يفيد العموم لكونه مما يحتاج الى المتعلق والذهن ينصرف الى بعضه من متعلقه الغالب فيه وفي الاختلاف هو البعض كما مر وهو الفارق
بينه وبين نفي سائر الافعال والمصادر فلو كان مذكورا او معهودا او ظاهرا فيتبعه ومع عدمه مجمل حيث لا يثبت العموم بدليل الحكمة ان تمت المقدمات و
يدل على ذلك ايضا صحة التقسيم بحيث انه لا يستوي زيد مع عمرو اما في العلم او في جميع الجهات او في البعض وعدم النقض والتكرار بعد ذكر الضد
وانه لو كان للعموم يلزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله فيما يراد به نفي التساوي من جميع الجهات وكذا عدم التبادر وكشف منه ايضا عدم دخول الفرق بينهما
واستدل ايضا بان المساواة تفيد العموم بأمر وسلب العموم لا يفيد العموم وفيه اولا منع كون المساواة مفيد للعموم كما مر وثانيا سلمنا لكن لا ملازمة
ان سلب العموم قد يفيد العموم واستدل من قال انه يفيد العموم بوجوه الاول ان المساواة تصدق على القليل والكثير ونفي العام المشترك يستلزم
نفي جميع الافراد وفيه اولا انه يجري بان يكون المساواة ظاهرة في البعض لغلبة استعمالها فيه وانصراف المطلق اليه في النفي وثانيا ان الطبيعة المنفية استلزامها
للعموم انما هو من باب الالتزام العرفي وليس موجودا هنا بل المتبادر البعض لغلبة استعمالها فيه وكذلك للتبادر وعليه فلا فرق بين حق له الاجل
في الدار وقوله لا يستوي زيد مع عمرو وامثالها الثاني انه جملة والجملة نكرة كما عن الحاجبي والعضدي معللا بانها حكم وهو نكرة والنكرة المنفية
تفيد العموم فكذا ذلك وفيه اولا منع كونها نكرة كما عن بعض الائمة قائلا بانها ليست نكرة ولا معرفة لكونها خواص الاسم على ما صرح به النحاة وثانيا انها
على التسليم طبيعة وهنا خارجان عنها بل قيل انها في حكم المنكرة من حيث تعلقها بالفاعل والمفعول فحيث كان مذكورا او معهودا او ظاهرا فيتبعه
والنفي يتبعه كما هنا للغلبة استعمالها في البعض الثالث انه فعل منفي والغالب في الافعال المنفية يراد به نفي حصول الطبيعة مطلقا كقوله ما ضربت ما رايت
وفيه ان افادتها لنفي العموم انما هو سلب المضروب بجميع اقسامه لكن عن متعلقه خاصا او عاما والغالب في الاستواء ارادة البعض او الاغلب فينصرف
اليه وهو ان لم يكن مذكورا او معهودا او ظاهرا مجمل بخلاف سائر الافعال والمصادر فانه ظاهر في نفي الطبيعة من حيث هي هي ومنه يعلم تحققها
ولو في فرد وهو معنى العموم وهو المتفرع عنه عليه وتحقق و لان المساواة في الكل غير ممكن فكلما كان حقوق البعض او الاغلب ولو لم يكن معلوما بالذكر او العهد
او الظهور مجمل نعم يمكن دفعه بان المساواة في الاغلب يكون لارادة العموم كما في العمومات المخصصة والظاهر منه في مقام البيان وعدم ذكر البعض ظاهر
في نفيه من حيث هو فيعم كسائر الافعال المنفية كما سيجيء الرابع انه لو لم يكن للعموم يلزم الاجمال وهو ينافي البيان وفيه انه لو تم لا دخل له به لانه اللفظ
وفرعوا على فرض العموم عدم جواز تزويج الفاسق وعدم تقسيم الزوجة الكافرة مثل المسلمة واشتراط عدالة الوصي وعدم حلية الخبيث نظرا
الى عموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وكذا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وكذا قل لا يستوي الخبيث والطيب في الكل
نظرا لمنع العموم اولا ومنعه فيما كان وصف ظاهرا كما في المذكورات ومما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث والرابع تنبيهان الاول ان المثال كا المساواة
وتفرع عليها الوارد في الوصايا والاقارير والتعليقات الثاني ان الفعل المثبت لا يعم فان المفهوم منه وقوع الطبيعة وهو لا يعم ولسائر الامارات
وهو بديهي وفرعوا عليه فيما لو قال الراوي صلى في داخل الكعبة لم يعم النفل والفرض وكذا لو قال يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم الوقت الاول و الثاني
واما دلالته على عموم الجمع في السفر وان كان ظاهرا فيها العرف وفاقا للجماعة الا انه ليس باعتبار عموم الفعل المثبت بل هو ناش عن خصوص هذا
التركيب اعني الجمع بين كان ويجمع ولذا لو اتفق احدهما لا يفيد العموم والمعتاد في حمل الدلالة على الاستمرار في الفعل المستقبل ولما كان يجعل
على مضي ذلك لعني وعن المحصول لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل واما التكرار فلا يفيده لمن لكنها تفيده عرفا ولا يبقى ذلك الا عند ضمنا الفعل
ثم هل مثله حجة لو صدر من الراوي قال بعض المحققين الظاهر ذلك بل لم نقف على مخالف فيه نعم في مثل قول الصحابي نهى رسول الله ص عن بيع الغرر و قضى
بالشفعة للجار هو لان للعدم انه حكاية فلعل الراوي راى فيه عن فعل خاص وكذا قضى للجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم
ويحتمل انه سمع صيغة ظنها انها عامة وليست و بالجملة فالاحتمال قائم ويرد عليه انه اخبار عما كان حجة غيره والاحتمال ينافي العدالة فانه
تدليس اصل في ان حذف المتعلق كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وكذا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وكذا امهاتكم و
الحديث رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء الخ هل يفيد العموم او مجمل اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالعموم في الثاني
دون الاول ورابعها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالاجمال في الثاني دون الاول وعبر بعض اهل العنوان بان المقتضي هل هو عام ام لا ولا مشاحة
توضيح المطلب يتم برسم امور الاول ان العنوان هل بصيغة الفاعل او المفعول وسائر المتعلقات اختلفت كلماتهم فيه والحق امكانهما وحاصله الا
يستقيم الكلام الا بتقدير واضمار قابل لان يكون امرا عاما شاملا للجهات التقدير او خاصا الثاني ان المراد فيما لم يكن الحذف عنه من جهة الشبهة لكونهم
لم عنوانا عليه وهو ان التثنية هل يفيد العموم ام لا وكذا الكلام انما هو فيما لم يكن دليل على تعيين المضمر والا فالامر واضح لقوله رفع عن تعمد
يحتمل اضمار المؤاخذة ليشمل الحكم التكليفي دون الوضعي ويحتمل اضمار الحكم المطلق حتى يعم والظاهر هو الاول ومما ذكر ظهر عدم المنافاة بالقول بالعموم
هنا مع ظهور الاتفاق على الاجمال فيما تعدد الحقيقة مع تعدد المجاز ومع عدم الاقرب بينها الثالث ان الاصل في الكلام هو البيان وذلك لبناء العرف
والغلبة كما مر غير مرة لكن البيان الذاتي لا يستلزم البيان العرضي عند النسبة الى غير المشافه في الخطاب لجواز اضمحلال القرينة وامثالها نعم يتم
عند بالاصل لو كان المقام مما يجري فيه الاصل مع عدم وجود المعارض من الغلبة وامثالها كما مر الاشارة اليه في الجمع المنكر والمفرد المحلى بالنسبة الى
الاشتراك اللفظي والمجازات المتعددة اذا عرفت ذلك فاعلم ان حذف المتعلق لا يدل على العموم لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما فيما كان لزاما

رسول الله

وواضح واما مع عدمه فلما مر في الاستقراء وفيه نعم يتم لعموم الحكمة ان تمت المقدمات من ثبوت كون المتكلم في مقام البيان وهذا ثابت بالاصل
كما مر والقرينة ايضا مستفيدة بالاصل واحتمال المانع من ذكرها ايضا منتفية بندرته واحتمال ثبوت الوصف الظاهر في نظر المتكلم وارتفاع الظهور
بعده منفي بالاصل لانه لو كان لاقتضى الاصل بقائه اذا عرفت ذلك فبعد التحرير لما قدمناه يعلم ان نفي الطبيعة ظاهر في نفيها من حيث هي
وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم الا اذا ثبت كونه في مقام الاجمال والقول بان الحمل على الجميع يكون من باب كونه اقرب الى الحقيقة
اعني نفي الذات المستلزم لرفع جميع الاحكام مدفوع بانه اقربية اعتبارية لا يساعدها العرف ولم تكن حجة بالاصل والاجماع اصل اختلفوا في
عموم المفهوم على قول حجيته فمنهم من اثبته كما عن الاكثر الا انهم بين ناف لفظا كالغزالي ومنهم من حصره بالمعنى او مطلق كالشيخ في العدة والعلامة في
صاحب المعالم في بحث الاستثناء ومثله من العامة كالغزنوي والحاجبي والعضدي الا ان ثلة منهم كالعلامة ومن تقدم من العامة صرحوا بعدم الخلاف
في امر معنوي وجعلوا الخلاف في امر لفظي وهو ان العموم هل هو من باب عوارض الالفاظ او لا وعن البهائي انه اعتنى به وبما اداه اي ان النزاع الواقع بين
العلماء الاعلام لا يليق ان يكون لفظيا اوله بما حاصله ان المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق او لا ومنهم من نفاه كالعلامة في
لف متبعية الاستاد والمقدس في مجمعه معللا بان الخروج من العبث واللغو يحصل بعدم الحكم في بعض المسكوت عنه وتلميذه في المدارك
معللا بفقد اللفظ الدال على العموم والحق عند ان حجية المفهوم فيما ثبت تكون من باب دلالة الالتزام بيّن اللفظية والعرفية اعني كونه ملحوظا في
نظر المتكلم عند تكلمه بما دل على المنطوق واما العموم والخصوص فيختلف لانه سلب المنطوق فلو كان منطوقه عاما صار سلبا يكون من باب سلب العموم
وهو اعم من العموم ولو كان منطوقه مطلقا يكون سلب الطبيعة وقد اوضحنا امارته ثم قد يتخلف القاعدة ففي الاول يفيد العموم دون الثاني
وتفصيله في المفاهيم اصل لو علق الحكم على علة هل يعم ام لا وعلى الاول هل عمومه بالصيغة او بالعلة او بالقياس اقوال والحق عمومه بالعلة
الموجودة في التركيب من قوله الخمر حرام لانه مسكر او لا تأكل الرمان لانه حامض وامثالهما يستفاد من العلة الصغرى بطريق
الحمل المتعارفي فيما كانت كلية الكبرى مسلمة ويكون تقدير الكلام انه من افراد المسكر الذي كانت حرمته مسلمة وجهي توضيحه والدليل على
ذلك التبادر العرفي وعدم صحة سلب العموم والنقض لو بين خلاف العموم والتكرار لو بين العموم وكذا التكذيب العرفي لو ظهر ارادة خلافه و
التناقض لو وجد الدليل نافيا للحكم في بعض افراده واما من باب القياس العقلي الظني فلو افاد لم يكن حجة عندنا والفرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره
او لانه مسكر او حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما الاتحاد والثاني في مقام احتمال الاختصاص في الجواب عنه انه منع بمنعه مما مر وقال البعض يلزم
العموم بالصيغة لو قال للوكيل اعتق غانما لسواده صح عتق كل اسود لم يعهد الثاني في مطم فان تحقق رفع الوكيل يحتاج الى الاذن في التصرف
ولم يظهر عموم الاذن في التصرف ولم يظهر عموم الاذن ويكر الفرق بين المثبت والنافي انما هو بالاستقلال في البدل ويلزم على الاول عدم سقوط
التكليف عن الباقي بعد عتق الواحد والسقوط على الثاني لعدم الاذن بخلاف الوصية وقال البعض واما على المختار فيبنى على كفاية الاذن في التوكيل مطلقا
او توقفه على ان امره مضا وقد اعتبر في النهاية الثاني اصل ان التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبه يعم فيه او لا خلاف واقوال القول بافادته العموم
والقول بالاجمال وعدمها وفيه ان على فرض العموم في كل فرد صريح مستقلا دون البدل لو لم يكن دليل على التعيين والقول بالتفصيل بين ما ظهر
وعدمه بالانصراف الى النكت في الاول والعموم في الثاني على قولنا والاجمال على قول الاخر والحق فيه ما مر في نفي الاستواء من الانصراف الى الظاهر لو كان
والحمل على العموم لو تمت مقدمات قاعدة الحكمة والا فالاجمال الثاني لما مر فيه ومن اراده فليرجع اليه وللقائل بالعموم مطلقا انه لولاه لزم اللغو بطريق
الكلام عند عرف وفاسد جدا اما فيما كان له ظاهر فالانصراف اليه عرفا واما مع عدمه فلعدم الظهور في الجميع ايضا بل تابع للسياق والحذف عموما او
خصوصا ولما لم يكن فيحمل عند المخاطب لذا لم ينظر ذكره ولم يستفهم لزعمه ثبوته لو كان في مقام البيان والزام المخاطب مع عدم امكان الاستفهام ومع
سائر المقدمات يحمل على العموم عقلا والدليل لظهوره في العموم لا يتم مما مر من صحة الاستثناء بل اطراده والتكذيب العرفي لو ظهر الخلاف في العموم
والجواب عنه فيما مر فارجع وان اراد بدليل الحكمة ففيه انه لا يجري مع ظهور وجه الشبه فقولنا زيد كالاسد ومع عدمه لو تمت المقدمات فنسلمه
ومع العدم فلم ومما ذكر ظهر حال باقي الاقوال وينبغي التنبيه على امور الاول ان التشبيه قد يعلم باللفظ الدال عليه صريحا كقولنا الفقاع كالخمر وهذا
مما لا اشكال فيما ذكرنا وقد يكون بالحمل كقولنا الفقاع خمر والطواف بالبيت صلاة لان الحمل ظاهر في الحمل المتعارفي اعني في مثل الموضوع للمحمول
سواء كان الموضوع اخص من المحمول مط كزيد انسان او من وجه كقولنا الارتماس في الماء غسل وقد يكون الحمل ذاتيا اي حمل الشيء على نفسه
وعلى اي منهما فمع امكان بقاء الحمل على ظاهره وعدم الدليل على الصرف كقولنا ايماء الاخرس واشارته صلاة وذكوة الجنين ذكوة امه لو كان بالرفع
كما هو الاصح وبيع الامساك مع الاكل سهوا صوم يبقى على ظاهره ومع عدم الامكان وتبين كون الاستعمال مجازا عقليا اعني الاسناد الى غير من
هو له كقولنا الفقاع خمر لعدم كون الفقاع نفس الخمر ولا فردا له لغة ولا عرفا عاما ولا متشرعة ولا شرعا فلا بد من ارتكاب مجاز اما من الاضمار اعني
مثل الخمر وجعله تشبيها او من المجاز بالاستعارة فقط استعمال الخمر في الفقاع من حيث انه مسكر لمشابهته للخمر فاستعير لفظ الخمر له واختلفوا في باب
المعاني فيه فجعله منهم من الاول وسموه تشبيها بليغا حيث جعل نفسه او فرده بالحمل فجعله نفسا او فردا بالحمل وجعله منهم من الثاني ومنهم من قال
ان حسن دخول اداة التشبيه عليه فلا يحسن اطلاق اسم الاستعارة عليه كما في زيد الاسد وان لم يحسن الا بتغيير لصورة الكلام كان اطلاق اسم
الاستعارة اولى من تقدير اداة التشبيه وعلل الاول باجراء المشبه به على المشبه وبالمنع من استعمال المشبه به فيما وضع له بل هو مستعمل في معنى
الشجاع وعدم الدليل على حذف اداة التشبيه وتعلق المجاز بالمشبه به كقولنا اسد علي وفي الحروب نعامة وعدم حسن دخول اداة التشبيه كثيرا

فيرد

مبني على الاول انه اعم لاحتمال حذف الاداة او ارتكاب المجاز في الكلمة فينبغي ان ينظر الى المرجح وكذا الثاني لانه قد يقام الدليل على تعيين احدهما
كتبادر التشابه هنا وكون الحمل على الاستعارة ولا يترتب عليه غرض شرعي قال بعض المحققين وبالجملة كلاهما محتمل لكن المدار على المرجح فنقول انه
كثيرا ما لا يوجد المعنى الذي يراد استعماله فيه لفظ بعينه حتى لا يستعمل معنى يكون مشتركا في شيء كالصلوة في قوله الطواف بالبيت صلوة
والخمر في الفقاع خمر ونحوهما ولا قائل بالفرق هذا ولو قيل بتقديم المجاز على الاضمار واسهل الخطب كيف كان في الاحكام الشرعية لا يخرج عما
قلنا مع انه على تقديره المجاز لا يتعلق به غرض شرعي فيتعين التشبيه ولذا هجر القول بالاستعارة عند الاصوليين مع انه لو كان لما اختلف
التفريع كما يأتي هذا ويحتمل كون النزاع لفظيا كما جزم المستدل بعينه في مقام اخر لجعله الحق تقسيم التشبيه والاستعارة فان فسر الاستعارة
باستعمال المشبه به في المشبه لم يكن ثمة استعارة وان فسر باجراء المشبه به على المشبه سواء كان باستعماله فيه او بحمله عليه وبما في قوة الحمل
يكون استعارة ثم على تقديره التشبيه فلا لتوطئة على وجه الحقيقة بلا اضمار لاجده وبه في قوله لا يتعقل معنى مشتركا كالخمر في الفقاع
خمر ان المعنى المشترك هو مطلق الاسكار وحكم لا يتعلق به غرض شرعي يرد عليه ان المقصود في التشبيه والاستعارة هو المشابهة في وصف او
في الجميع ويثمر شرعا على الفرضين الا ان في احدهما يستلزم الحذف وعلى الاخر يستلزم استعارة اللفظ فان قلت مقصود ان ارتكاب خصوص
الثاني لا ثمرة له قلت ان ارتكاب خصوص الثاني لا ثمرة له قلت ان ارتكاب خصوص الاضمار ايضا لا ثمرة له في تعيين احدهما لا يتحقق غرض شرعي
فالحق كون المتبع هو الدليل والعرف في تعيين المجاز او الاضمار فربما يفهم الاستعارة كقوله رايت اسدا يرمي وربما يفهم التشبيه كقوله الفقاع
خمر نعم الظاهر في الحمل هو التشبيه وعلى اي منهما الاظهر في المقام لكون الاستعارة مبنية على التشبيه يقع الكلام في انه مع عدم ذكر وجه الشبه هل هو عام
او مجمل او مختص بالظاهر والحق فيه ايضا ما مر والظاهر عدم الخلاف بينهم لنا في ان التشبيه الواقع في كلام الشارع انما يحمل على الاشتراك في الاحكام الشرعية دون
اللغوية وغيرها فان وظيفته ذلك وبعثته لاجلها لا لمشابهة للاختصاص كما ان مثله لو وقع في كلام اللغويين والاطباء وامثالهما يقتضي الاشتراك
فيما هو عندهم لنا الثالث قيل انه لو ثبت شيء في المشبه هل يحكم بثبوته للمشبه به الظاهر العدم فان مقتضى التشبيه اشتراك المشبه في الاحكام الثابتة
او الاحكام مطلقا مع المشبه به واما اشتراك المشبه به مع المشبه في غيرها فلا فيحرز ثبوت الحكم في المشبه لا وجه للتعدي منه الى المشبه به ومثل التشبيه
المنزلة كما لو قيل التراب بمنزلة الماء او التيمم بمنزلة الطهارة المائية ويجري هنا الاقوال بل ادعى بعض كون العموم معروفا بين العلماء كافة واستدل
للعموم بصحة الاستثناء والتكذيب العرفي لو ظهر ارادة فرد وبصحة السلب بانه لولاه لصح عد كل شيء بمنزلة شيء اخر وفي الكل تامل كما مر وفي المقام
والحق هنا انصراف الى الظاهر فيما كان له ظاهر والعموم في غيره لو تمت المقدمات واستدل العلماء من هذا الوجه بقول النبي ص لعلي ع انت مني بمنزلة
هارون من موسى ع على خلافة علي ع بانه محمول على جميع الاوصاف ومنه كونه اولى بالتصرف في امور النبي ص لغيره كهرون بالنسبة الى موسى ع
والمطلوب والحق ان العموم ثابت بدليل الاستثناء واما من حيث المنزلة فكذلك لو كان النبي ص في مقام البيان كما هو الظاهر وهل يكون عموم على
فرض العموم بالنسبة الى الاثار كالثواب والعقاب او الاحكام الشرطية والجزئية وامثالها او الاول خاصة لا يبعد في ادعاء تبادر الثاني ومعه لا يصح
الاستدلال على شرطية كلما هو شرط في الطهارة المائية للتيمم فتدبر ومثل البدلية كما لو قيل صلوة التيمم بدل الوضوء وقيل يكفيك التراب او جعل
شيء مقام شيء بحيث يظهر منه البدلية كصلوة الاحتياط على فرض جعلها صلوة مستقلة بدلية بالنظر الى الاجزاء والدال على ان الصلوة لو كانت
ناقصة كانت هذه متممة لها وان كانت نافلة وكذا اشتمالها على النية والتكبير والتسليم لا جزئها لا بطالها بتخلل الحدث بينها وبين الصلوة السابق
كالجزء وامثالها ولا مستقلة مستقلة وكيف كان على فرض البدلية يقع الكلام في العموم والعدم وعلى الاول يثبت فيها التخيير بين الحمد والسورة
كمبدلها وعلى الثاني لا بل يتعين الحمد والحق الثاني مطلقا اما على الثالث فواضح واما على فرض جعلها جزء فلعدم انصراف ما دل على التخيير في الركعتين
الاخيرتين الى مثل المقام ويبقى اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض واما على فرض جعلها بدلا فللانصراف الى الظاهر من الاوصاف وهو السقطية
سلمنا عدم الاظهرية لكن يمنع كون البدل عاما سلمناه لكنه معارض بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب هو مقدم لكونه لفظيا سيما مع
كونه مطابقا للطبيعة المفيدة الدالة على العموم الاستغراقي وما ذكرنا يكون من باب العقل وبدليل الحكمة وهو موقوف على عدم الدليل من ناحية
الشارع على التعيين والمفروض ثبوته ولكون ما ذكرنا تخيرا لا انها صلوة لعدم صحة السلب سواء كان بدلا او نافلة في الواقع ويشمله الحديث
مع ان دلالة عموم البدل تعليقي موقوف على الاطلاع بنقص الصلوة حتى يكون هذه بدلا لا نافلة فيكون الدلالة من باب المفهوم والاول
مقدم سلمنا التكافؤ فيبقى اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض فتدبر وعلى ما ذكرنا لو كان اثر ظاهر فهل يحمل عليه او الاعم ثبتنا المقدمات يحمل
على العموم والاختصاص عموم على فرض التسليم بالاثار اظهر من عموم المنزلة فتدبر ومما يثبت به العموم بدليل الحكمة هو كون المتكلم في مقام الامتنان
مع عدم نصب قرينة التعيين مع كون الحمل على الفرد المنتشر منافيا للاجماع او منافيا للامتنان كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فتدبر
ومما دل على العموم العلة المنصوصة كقوله الخمر حرام لاسكاره او لانه مسكر وامثالها والدليل على العموم هو فهم العرف من كونه في بيان مسئلة
كونه صغرى لحكم الكبرى المسلم كقول الطبيب لا تاكل الحامض لانه حامض يفهم عرفا النهي عن كل حامض ويكشف عن ذلك لو كان رمان الحامض كلية صح
واعتقد ما النهي عن الخل لا عن الرمان يكفي به موما فكذا لا تدخل في هذا مع النجاسة لانه مسجد يفهم كون النهي عن كل مسجد مسلم وكذا عظم
هذا الشخص مجتهد يفهم كون تعظيم كل مجتهد مسلما ومنع السيد المرتضى بوجوه اعتبارهم فاسدة كما حققنا في المفاهيم والقياس ومما دل على
عموم الحكم للاعلى والادنى مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والقياس الجلي كقوله تعالى لا تقل لهما اف ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم

مزايا الامتثال بيّنا ذلك بوجه البلاغ اصل اختلفوا في ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال هل ينزل منزلة العموم في المقال الحقيقي نعم وقيل لا و[illegible]
الحصول الفضل بين المعرفة بخصوص الحال وعدمه وعن النهاية موافقة الامر بذلك المعرفة بالعلم او الظن ومثله عن بعضها الامر جعل بالعلم ثم على
فرض العموم يظهر من بعض منع شموله للنادر ومن بعض تسليمه وتحقيق الكلام يقتضي مقدمة وامور اما المقدمة ففي بيان الفرق بين هذا اللفظ
وعنوان حكاية الاحوال وهما قاعدتان منسوبتان الى الشافعي الاولى ان ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال ينزل منزلة العموم في المقال الثانية
ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط عن درجة الاستدلال والفرق ان الاولى مختصة بما كان الجواب
عن سؤال السائل عن شيء معلوم عند السائل غير معلوم عند المجيب مثل المعصوم ع كما لو كان السؤال عما وقع ويلزمه تعدد الاحتمال عند المجيب
فاجابه ع من دون استفصال والثانية مختصة بالواقعة الخاصة مع علم المجيب بالواقعة الخصوصية من اوصافها واحوالها وهكذا الحكم فيها يكون سواء
كان مسبوقا بالسؤال كما لو قال السائل وقع انسان في بئر فاجابه ع انزح سبعين دلوا مع عدم علم المعصوم ع بما وقع يكون من ترك الاستفصال
ومع العلم بعلمه ع بما وقع يكون رجلا مسلما بالصفات والاحوال الخصوصية فيما اجتمع العلوم الاربعة يكون من حكايات الاحوال او غير مسبوق بالسؤال
كما لو راى ع رجلا خاصا وقع في البئر فقال ع انزح ثلثين دلوا سواء كان بالقول كما مر او بالفعل كما لو نزح ع ثلثين دلوا او بالتقرير وبما ذكرنا ظهر
فساد توهم من توهم اتحادهما او كون الحكم بينهما تناقضا ومن جملة حكاية الاحوال واقعة وقعت في زمان علي ع وهي ان حضور حفيرة كان فيها
اسد كان الناس عندها مجتمعة فوقع رجل فيها واخذ هذا الرجل رجلا اخر وهو ايضا وقع في البئر وهكذا وحضر علي ع وقال من دون سبق السؤال
على الاول ثلث دية الثاني وعلى الثاني ثلثا دية الثالث وعلى الثالث تمام دية الرابع ومع حصول الشك في ان الحكم هل يختص بتلك الواقعة
او يجري في كلما كان كذلك وكذا في سؤال الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان وتصدقت بعين قال ع نعم وهو من جهة الغير
كذا لو كون العلة محتملة الكيفيات متعددة يدخل في ترك الاستفصال ومن حيث الشك في اختصاص الحكم بهذا الزوج او الاعم منه واختصاصه بالاهل
او الاعم منه ومن الزنا واختصاصه بشهر رمضان او الاعم يدخل في حكايات الاحوال والحق فيه الاجمال واختصاص الحكم بمورده حتى يعلم انتفاء مدخلية
الخصوصيات لعدم شمول الدليل لغيره وكذا لو حكم النبي ص في قضية بالشفعة وفي اخرى بالقسامة وفي اخرى طلب البينة وفي اخرى حكم بالحلف
يجب الاقتصار على الموارد وسره واضح بما ظهر الكلام في اصل القاعدة الثانية بقي الكلام في تحقيق الاولى **الامر الاول** في بيان اقسام ترك
الاستفصال وموارد السؤال اما ان يكون عما وقع وان لم يقع كقوله لو وقع الانسان في البئر فقال ع انزح سبعين دلوا واما ان يكون عما يقع وان وقع
كقوله ان وقع الانسان في البئر ما اصنع قال ع انزح سبعين دلوا وعلى اي منهما اما ان يكون تعدد الاحتمال ناشيا عن الكيفيات المتعددة للاداء
كما مر في الانسان من حيث امكان تحققه في الكيفيات المختلفة يتعدد فيه الاحتمال واما ان يكون ناشيا من نفس المراد مثل الاشتراك اللفظي
كما مر والمجازات المتعددة مع عدم وجود الاقرب في البين وعلى الاول اما ان يكون الاحتمالات متساوية او كان بعضها اظهر وعلى الاخير اما ان يكون
الظهور بالغا الى مرتبة تعين الارادة وعدم ارادة غيره بحيث يسلب عنه اللفظ حقيقة كالصلوة بالنسبة الى الدعاء او بحيث يسلب ادراكا كالحيوان الاكل للكثير الفاحش
بالنسبة الى الاكل [illegible] الاخير بالعزل الامد لان اللغة الشايع من لفظ الاكل المطلق ظاهر وعدم ارادة الكل بحيث يشمل الحيوان ايضا ظاهر او يكون بالغا الى
مرتبة يحتمل ارادته ويحتمل ارادة المعنى الحقيقي اعني الكلي الشامل له وللنادر وسكوت لارادة بينهما مجملة وعلى الاجمال والاحتمالات المتساوية اما ان يحصل
العلم بعلم المعصوم بالواقعة الخصوصية او يحصل العلم بعدم علمه بها او يكون مشكوكا فيه وعلى الاول فاما ان يعلم علم السائل بعلمه ع بها وهكذا الى ان
اجتمع فيه العلوم الاربعة اعني علم المعصوم ع بها وعلم السائل بعلمه وعلم المعصوم بعلم السائل بعلمه بما وقع وعلم السائل بعلمه ع بعلم السائل بعلمه بما وقع
او يكون مع عدم الاجتماع بانتفاء الكل والبعض او الشك في الكل او البعض **الامر الثاني** في ان علم النبي ص والائمة ع بالموضوعات الصرفة وكذا
الاحكام هل يكون فعليا او يكون ارادتيا بمعنى انهم جاهلون بها لكن ان ارادوا علموا والحق الثاني وذلك لوجوه الاول اجماع العلماء بل غيرهم والمخالف
ليس الا بعض المتصوفة ظاهرا الثاني الاصل لكون علمهم كوجودهم حادثا ووجودهم يقيني وحدوث العلم بوجودهم مشكوك والاصل بقاؤه على العدم
والقول بالعلم الاجمالي بعلمهم بالواقعة ولو واحدا بين السؤالات مدفوع بانه من باب شبهة القليل في الكثير ولا اعتبار به والا لا يجري استصحاب العدم
اصلا الثالث اجماع العلماء بل غيرهم [illegible] لا اعتناء بقولهم الرابع انه لو كان فعليا لكان نزول جبرئيل ع [illegible]
انه كان لاطمينان الناس [illegible] لعدم العلم وعدم الالتفات الخامس ظواهر الايات والاخبار وغيرها فمن الاول
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم [illegible] عدم العلم [illegible] الايات
بالقرينة كقوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله [illegible] ومن الثاني عن الصادق ع [illegible] للوحي
[illegible] ومنها عن النبي ص [illegible] ومنها حكاية معراج النبي ص حيث سئل في
المواضع عن جبرئيل [illegible] ومنها حكاية علي ع في الغزوات منها صفين وغيرها حيث قال انا كتاب الله الناطق [illegible] ومنها
حيث نزل جبرئيل وقال [illegible] علي ع [illegible] بالمدينة [illegible] ومنها [illegible] جبرئيل بقتل حسين ع [illegible] ومنها سؤاله عن جبرئيل في فطرس
من هنا ومنها قضية الحسين ع في طريق كربلاء [illegible] وكذا في قضية [illegible] ومنها حكايات الانبياء ع
منها موسى ع حيث قال ربنا ارني [illegible] فقال الله لن تراني [illegible] ومنها حكاية نوح ع في ولده فقال الله انه ليس من اهلك ومنها حكاية ادم ع في اكل الحنطة لانه
لا يليق الا مع جهله بما فيه [illegible] وهكذا امثالها الا [illegible] في الموضوعات من الطهارة والنجاسة والفراش والتذكية وغيرها [illegible]

والاشياء

والشراء لو كان فعليا يلزم سد معاشهم ومعاشرتهم مع الناس مع القطع الحاصل بانهم يعاشرون ويبيعون في الاسواق ومن المسلمين ويأكلون ويشربون
ويلبسون كسائر الناس من غير تكليفهم بالعلم الفعلي في الموضوعات بل كان بعضها مبهما كالعلم بعروض الحيض للنساء حال الجماع للرجال وكذا في محرمية اللائط
والزاني وغيرهما وكذا في الارتضاعات من طلب البينة ومن المذكورات يحصل القطع بعدم كون علمهم فعليا ولو في الجملة **الامر الثالث** في ان استعمال
اللفظ الجامع وارادة الفرد او الكلي الشامل للنادر يحتاج الى القرينة للاجمال بين ارادة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر وكما ان عدم صحة سلب
ارادة كل منهما فاستعماله في كل منهما يحتاج الى القرينة تعيينا ومنها مجملة وفي الاجمال يلزم على المخاطب الاحتياط باتيان فرد الظاهر يحصل القطع بالامتثال
الا في صورة عدم امكان النادر من اول التكليف لرجوع الشك الى التكليف والاصل برائة الذمة عنه نعم لو امكن النادر في اول الامر ولم
يأت بالشايع معصيا حتى انتفى الشايع يجب على المكلف اتيان النادر بالاشتغال لا يقال لو احتاج الاستعمال في كل من الفرد والكلي الشامل للنادر
الى القرينة يلزم الاجمال في اغلب المطلقات لان الغالب في استعمالها خلوه عن القرينة والغالب فيها التشكيك ويلزم توقف المخاطب في العمل والتوكل
لان بنائهم على العمل لانا نقول يلزم ذلك فيما لم يمكن القدر المتيقن موجودا كالمشتركات اللفظية وفي المقام القدر المتيقن في الارادة بارادته او دخوله
فيها المصحح للعمل موجود وهو اتيان الكل لا انا نقول في المشترك اللفظي يلزم اتيانات متعددة بخلاف ما نحن فيه لانه اتيان واحد وهو كان للفرق لا
بقي لو كان استعماله في كل منها محتاجا الى القرينة يلزم عدم الفرق بين استعماله في الكلي الشامل للافراد او للنادر وعدم الاحتياج كل منهما الى القرينة
لانا نقول فرق بين القرينتين لان القرينة في الاول صارفة لظهور اللفظ في الظاهر المقابل للافراد وفي الثاني معينة للارادة المجملة بين الظاهر والكلي
الشامل للنادر كما مر واما الاستعمال في الشايع المقابل للافراد لا يحتاج الى القرينة جزما لدلالته عليه اجمالا ادعي ظهوره في ارادة الشايع لا الكلي
الشامل للافراد لصحة سلبه عنه ثم اعلم ان السؤال عن الفرد كقوله وقع انسان في البئر قد يكون من حيث الخصوصية وقد يكون من حيث كونه فرد من
الكلي فحقيقته سؤال عن الكلي والمثال المذكور ظاهر في الثاني **الامر الرابع** في الفرق بين المطلقات الابتدائية من غير سبق السؤال والعمومات
الاستغراقية وهو من وجوه الاول ان شمول المطلق كاكرم الرجل لافراده في مقام التكليف بدلي يسقط باتيان فرد منه لان ايجاد الطبيعة حصل باتيان
فرده وطلبها ثانيا يحتاج الى الدليل لان الاصل عدمه ويلزمه ثواب واحد وعلى المخالفة عقاب واحد الثاني ان دلالته على الافراد مقدمي لان مدلوله
نفس الطبيعة لا الافراد الثالث انه مجمل بالنسبة الى الافراد في النادر فلا يجوز الحكم بشموله له واما العام كاكرم كل رجل فشموله للافراد استقلالي لا يسقط
باتيان البعض ويلزم الثواب المتعدد على حسب اتيان الافراد وكذا العقابات المتعددة على حسب المخالفة في الافراد الرابع ان دلالته على الافراد صريحي
في مقام التعارض لوجوب تقديمه لا قوائيته بالنسبة الى المقدمي وكذا شموله للنادر اجمالا ابدي لما مر في التقييد في المطلق حتى يبقى واحد
بخلاف العام فانه لا يجوز **المطلب الخامس** في اصل المطلب الحق هو التفصيل وتوضيحه يقتضي رسم مقامات الاول فيما كان تعلقا لاحتمالات الا
من الكيفيات لعارضه المراد لا بعنوان المطلقات المسبوقة بالسؤال وهو بالنسبة الى الافراد غير شامل جزما لكون المتبوع قرينة معه كما
مر ويجيء في المطلق والمقيد فالسؤال منصرف اليه لا الى الكلي الشامل للنادر وكذا الجواب اما في غيره فيصح الكلام في موضعين الاول فيما كان السؤال
عما وقع في غير صورة اجتماع العلوم الاربعة كما مر ويجيء وهو علم بعضه كون شمولي للاصناف والافراد فيما امكنا الشمول استغراقي لا بدلي وفي التشكيك
شامل للظاهر والنادر اما الاول فلان في صورة عدم اجتماع العلوم الاربعة سواء علم عدم علمه بالواقعة لسؤال السائل او كانت مشكوكة
وعلى الاخير يستصحب لعدم العلم وح مع خلو كلام السائل عن القرينة المبينة للخصوصية ويكون مجملا عند المعصوم فلو كان للاصناف والافراد
فرق من حيث الحكم يكون الواجب في نزح وحل لج نزح ثلثة دلاء وفي الغراب والعصفور عشرين دلاء لوجب على المعصوم التفصيل والاستفهام عما وقع
فمن ترك المعصوم التفصيل مع الفرق حكما يلزم الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم وعدم الفرق لا يقال يمكن للسائل الاحتياط بالحمل على
الاكثر ولو كان من افراد النادر لسؤالنا لانا نقول وجوب الاحتياط للسائل انما هو بعد امكان ترك الاحتياط عن المعصوم وهو غير ممكن للزوم الاضلال
في حقه من اطلاق الجواب مع عدم الاستفصال وعدم الاستفهام سيبين عدم الفرق بين الظ والنادر للعقل القاطع ولبناء العرف عليه ايضا
لا يقال يجوز ان يكون القرينة موجودة في كلام السائل وقد اختفت علينا او اخر المعصوم الاستفصال لعدم كونه مقام الحاجة او لوجود المقتضي للتقية لانا نقول
كل ذلك فاسد اما الاول فاولا بالنقض بسائر الالفاظ لاحتمال القرينة فيها واختفائها الينا وثانيا بالحل بانه مدفوع بالاصل بعد الفحص وعدم
وجدانها التفصيل واما الثاني فاولا بالنقض كما مر وثانيا بالحل بان الغرض كونه في مقام البيان وهو مقام الحاجة في الفهم واما الثالث فاولا
بالنقض بسائر الموارد والحل بانه لا يعتني به العقلاء والعرف بل السيرة مع انه نادر وعلى انه قد يكون المقام فيما لا يحتمل التقية اصلا هذا فيما لم يتحقق
العلوم الاربعة كما مر سواء علمنا بانتفاء كلها او بعضها او كنا شاكين في بعضها او كلها لاصالة العدم لا يقال يعارضها اصالة عدم العموم لانا نقول
الاول موضوعي مقدم واما مع العلم باجتماع العلوم الاربعة فيحمل مط سواء كان متواطيا ام لا وذلك لان بعد علم المعصوم بالواقعة وكذا علم السائل به
غيرها بكون الواقع معلوما لهما يحتمل ان يكون جواب المعصوم ع ملتفتا الى نفس ما وقع لا لاجل العلوم وعدم الاضلال ويجوز ان يكون الى الكلي من حيث
هو ونظرا الى عدم الفرق بحيث هذا لم يتعين يصير مجملا ويتعين الاخذ بالمتيقن وهو نفس ما وقع وهو ايضا مجمل لاحتمال كونه هو الظاهر والنادر وفي المواطي
انه هو الفرد والاكثر فيحمل الواقعة الخاصة لانه لا للسائل فتدبر ولكن صورة العلم باجتماع العلوم نادر في الغاية واما الثاني اعني شموله للظاهر
والنادر فلما مر من كون مراد السائل مجملا بين الواقعة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر وح لو كان فرق بينهما الحكم يلزم من عدم تفصيل المعصوم وعدم
استفهامه من السائل الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم **الموضع الثاني** فيما كان السؤال عما يقع وهو مثل السؤال عما وقع في كونه

الموضوع صح

ويمكن ما لا وهما ارتباط
ومن قال المشترك
اللفظي بالقدر المتيقن
المحل موجود

الحكم للكلى فاى فرد تحقق من المتواطيات كزيد او عمرو او ذكر كان او انثى وهكذا لانه لو كان فرق لفصل ع ومن عدم فصله يظهر الاشتراك وعدم الفرق اى الحكم نعم شموله للنادر بهذا اشكال للفرق بينهما لان السؤال عما وقع انما هو عن الخصوصية الواقعة المعلومة مع كونها مجملة عند المعصوم من كونه من افراد النادر فيحمل على العموم مثلا لا يلزم الاجمال الا منه ع بخلاف السؤال عما يقع كقوله ان وقع انسان في البئر او الانسان في بئر ما اصنع فانه سؤال عن كل انسان من حيث الانسانية من دون منظور السائل الخصوصية لعدم علمه بما يقع حتى يكون سؤاله عنها وح جواب المعصوم ملقاة الى السؤال عن الكل ويلزم على السائل في مقام الحاجة اعنى بعد تحققه في الخصوصية العمل بمقتضا الكلى بانه الكلى ان كانت متواطية فيحكم بالاشتراك المحكم بين الكل وان كان مشككة بالتشكيك المبين العدم فيحمل على لفظ المقابل للاندر لاجتهاده وان كان من باب الاجمال فيحمل على الظاهر المقابل للنادر فقاهة من باب كونه مقيدا وليستيقن مصحح العمل ان كان موجودا وممكنا يجب عليه اختياره من باب الاحتياط كما مر وان لم يات به حتى استغرق يجب عليه الاتيان بالنادر بالاستصحاب وان لم يكن ممكنا او ربما ان المكلف به ينبغي التكليف عن ظهور النادر باصالة البراءة ولا يحكم بدخول النادر وتحته احتمالا

المقام الثاني فيما كان متعددا لاحتمال ناشيا من نفس المراد كالمشترك كما في اللفظية كما مر في قول الاعرابي والمجازات المتعددة كما في سؤال على ابن جعفر عن اخيه ع عن رجل رعف فامتخط فصارت قطعا صغارا فاصاب اناء هل يصلح الوضوء قال ع ان لم يستبين فلا باس الاولى ما اتوضأ والقول فى قوله اصاب الاناء لان اصابة الدم الاناء لا يوجب الشك في صلاحية الماء للوضوء حتى يسئل سيما من مثل على بن جعفر فاما ان يكون مراده ماء الاناء او ظرف الاناء مع الشك في وصوله الى الماء او الى نفس الاناء فعلى الاول يكون دليلا على عدم نجاسة ماء القليل بالدم الذى لا يدركه الطرف وعلى الاخير لا ينهل يصح التمسك والقول بعدم الباس على مجموع الاحتمالات ومنه الاول ويلزم عدم الانفعال اولا والحق انه مع العلم باجتماع العلوم الاربعة يحمل الماهية اما مع العدم فيقع الكلام فيه ولا من ان هذا السؤال هل يقع بعد نصب القرينة او لا وعلى الاول ما ذا حكمه والحق انه لا يتحقق غالبا لان السؤال عنه غالبا يكون عن معنى خاص ومعنا خاص مع نصب القرينة لا عن جميع معاني المشترك ولا عن جميع المجازات واحتمالات الثاني فيكون بيانا ثانيا ومجملا عرضيا لا يحمل على العموم نعم ربما يعتقد السائل وحدة المعنى ولا ينصب القرينة مع انه مشترك في الواقع ويعتقد كون هذا المعنى ظاهرا ولا ينصب القرينة وليس كذلك في الواقع او يكون له مانع من نصب القرينة وكيف كان لو تحقق وعلم تجرده عن القرينة مع العلم بعدم التفصيل عن المعصوم فلو كان الاظهر فى البين يحمل عليه وبدونه يحمل على العموم والا يلزم الاضلال الا ان يثبت كون عدم التفصيل لاجل التقية او كونه في مقام الاجمال او علم بعلمه ع باعتقاد السائل بوحدة المعنى او الاظهرية فيحمل عليه لكنه نادر ينبغى التفسير على امور الاول ان العموم هنا عقلى لا وضعى لان العقل حكم بعد ملاحظة عدم التفصيل بالعموم لئلا يلزم الاضلال وكلا ربط له بظهور اللفظ فيه وتظهر الثمرة فيما وجد دليل معارض فعلى الاول لا يحصل التعارض بخلاف الثاني ولو وجد هذا المعارض اخر لفظيا يكون على الوضعى مرجحا دون العقلى الثاني ان ترك الاستفصال يشارك المطلق فيما ذكرنا من عدم الشمول للنادر فى السؤال عما يقع وجواز تخصيصه الى الواحد ويشاركنا العموم في الاستغراق وفى دخول النادر في السؤال عما وقع ويخالفهما فيما ذكرنا من عدم التعارض ان وجد دليل معارض على ترك الاستفصال وكذا عدم الترجيح للعموم بخلاف اللفظ العموم والاطلاق الثالث ان الاستفصال يدل على عدم العموم لكن بعد التفصيل فلو قال ع بعد قول السائل وقع انسان ان كان انثى فانزح ثم اين يكون الحكم الاول على غير الانثى بنحو ما ذكرنا والحكم الثانى على الانثى كذلك الرابع اذا اشتبه الامر بين ترك الاستفصال وحكاية الاحوال يحمل على الاصل

اصل اختلفوا في شمول خطابات المشافهين للمعدومين والعدم على قول بحقيقة الكلام فيه يتم برسم امور الاول انه لو ثبت حكم للنبي ص او احد الائمة ع او غيرهم كسلمان وزرارة وغيرهما فهل يكون المقتضى الاصل الاولى لا عبارة اشتراكه لغيره او يكون مقتضاه اختصاصه به والحق انه لو قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم فالاصل الاختصاص مط وعلى ذلك لانصحاب الحالة السابقة لان قبل التميز وقبل البلوغ كانت الواقعة مسبوقة بعدم الحكم بالنسبة اليه كافعال البهايم وبعده وبعد الجعل مع الشك في كونه جعل للكل او البعض بجعله يثبت للمتيقن وتبقى بالنسبة الى غيره باقيا على الحالة السابقة ولو قلنا بعدم الجواز كما هو الحق فالاصل يختلف لانه لو كان الحكم هو الاباحة فالاصل الاشتراك لانه لو لم يكن الحكم في حق الغير الاباحة لكان اما الاستحباب او الكراهة او الوجوب او الحرمة وكل واحد منها مستلزم لجعل الزايد كما مر والاصل عدمه الا ان مستلزما لثبوت التكليف والعقاب والاصل برائة الذمة عنه ايضا ولو كان هو الاستحباب فالحق الاشتراك لو لم يحتمل الاباحة لانه لو لم يكن مستحبا لكان اما مكروها او هو مخالف لاصالة عدم الجعل او واجبا او حراما وهو مخالف له ولاصالة البراءة ولو كانت الاباحة محتملة فالحق عدم التعيين لان جعل المثبت للاباحة في كل الاشياء ما لم يكن دليل موجود والدليل على الاستحباب شامل للبعض ومجمل بالنسبة الى الغير وهذا الغير محل الشك من انه باق في تحت الاول او خرج بدليل الاستحباب ومندرج تحت الثاني ولا ترجيح في البين الا ان نقول بجواز التسامح فى مثله فيثبت الاستحباب مسامحة وبه اما لو كان هو الكراهة فمثل الاستحباب ولو كان هو الوجوب او الحرمة واستلزام نفيه في حق الغير الاباحة فى حق الغير الاباحة في حق الغير باصالة البراءة تقتضى الاختصاص لا يقال الحكم بالاختصاص يقتضى الحكم بالاباحة في حق الغير المستلزم للجعل الزايد والاصل عدمه لانا نقول لا تجرى اصالة عدم الجعل للقطع بتحقق الجعل العام المثبت للاباحة في كل الاشياء حتى يرد دليل على خلافه وقد وجد دليل على الوجوب التاسك في شموله لغير المشافه مشكوك فانه مندرج تحت الجعل الاولى والثانوى ومعه يرجع الشك الى ثبوت التكليف في حق غير المشافه والاصل البراءة لا يقال كما ان الجعل العام المثبت للاباحة حتى يثبت خلافه يقيني كقوله ع كل شىء مطلق الخ فكذا الجعل العام المثبت للوجوب لظاهر حتى يثبت خلافه ثابت وهو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول مسلمنا لكن معه يحصل الشك في اندراج المشكوك تحت دليل الاباحة او الوجوب اصالة البراءة

نقيضة

تقتضي الاول واما لو استلزم نفي الوجوب والحرمة في حق الغير او الاستحباب او الاستحباب او الكراهة في حق الغير فيحصل التعارض بين اصالة البرائة واصالة
عدم الجعل الزائد لان الاختصاص يقتضي ثبوت الاستحباب او الكراهة في حق الغير وهو مستلزم للجعل الزائد والاصل عدمه والاصل عدمه والاولى ان
تكون الشك في حدوث الجعل الزائد سببا من الشك في اشتراك الوجوب او الحرمة وعدم الاشتراك دون الشك في اصل عدم الجعل فيكون استصحاب
البرائة موضوعيا وهي مقدم ولو سلمنا كون الشك في كل منهما سببا من الاخر يحصل التعارض بين الاستصحابين ويبقى عموم ادلة البرائة سليما
سليما عن المعارض مقتضيا للاختصاص هذا اذا كان الوجوب او الحرمة منفيا واما اذا كان مثبتا فالاصل هو الاشتراك لو ثبت مشروطا في حق
غير المتيقن لاصالة الاشتغال **الامر الثاني** في بيان الاصل الثانوي المثبتة للاشتراك مطلقا حتى يثبت الاختصاص بما فيها لو كان الحكم ثابتا في حق
غير النبي صلى الله عليه وآله فلوجوه الاول الاجماع عملا وقولا اما الاول فلانهم يثبتون الاحكام بالخطابات من غير نكير مع كون كلهم قائلين بالاختصاص بالموجودين الا الشاذ
النادر كما سيجيء وليس ذلك الا للتسليم بقاعدة الاشتراك والا فلا معنى للتمسك بها للاختصاص بالموجودين وعدم ثبوت الاشتراك واما الثاني فلتمسكهم
بها او وجود من ادعى الاختصاص في بعض المقامات واختلافهم في صلوة الجمعة انما هو للاختلاف في كون الوجوب مشروطا او مطلقا في اصل القاعدة بعد
ثبوت احدهما الثاني الاستقراء الثالث الاخبار الكثيرة المتواترة كما ادعى تواترها اكثرهم منهم البيضاوي على ما حكي عنه منها قوله صلى الله عليه وآله حكم الله على الاولين
حكم على الاخرين والقول بان الجمع المحلى بصيغة العموم الاستغراقي ومعه لا يشمل الحكم الثابت للواحد والاثنين من الاولين مدفوع بان المراد منها
جنس لذلك ولو سلمنا العموم لكن انا نثبت في الحكم الثابت لكل الحدس من الاولين الاشتراك ويثبت في غيره بالاجماع المركب ومنها قوله عليه السلام حكم الاولين والاخرين
سواء الا لمانع او حادث وهم شركاء ومنها قوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الا ان الجماعة يصدق على الثلثة فصاعدا والقدر المتيقن هو الاول
لانا نقول الظاهر هنا هو الثاني وعلى فرض تسليم الاول نقول اذا ثبت في حق الثلثة يثبت في حق الكل بالاجماع المركب ومنها قوله عليه السلام حلال محمد حلال الى
يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة لا يقال المفرد المضاف لا يفيد العموم لانا نقول المراد هنا هو العموم بظهور الكلام او بقاعدة الحكمة سلمنا
لكن اذا ثبت المطلق المستلزم للتخيير بين الافراد يثبت الاشتراك في الكل عينا بالاجماع المركب لا يقال المراد حلال محمد في حق من ثبت له لا بقوله لانا نقول
الاصل حمله على ظاهره ومقتضاه بقائه الى يوم القيمة ومعلوم ان يكون المراد بقائه بالنسبة الى العباد المتحقق الى يوم القيمة او بالنسبة الى حق من ثبت في الاول
هو المطلوب الثاني لقوله لان من ثبت الحلية في حقه فات ولم يبق الى يوم القيمة ولا ثمرة لاظهار بقاء حكمه الرابع الاجماعات المنقولة الكثيرة الموجبة للقطع
بالاجماع الخامس بناء العقلاء والسيرة القطعية لانهم لو علموا ثبوت حكم كذا في حق المشافهين او ثبوت شرط كذا في الصلوة او جزء يكون بنائهم على لزوم
الاتيان في حق غير المشافهين ما لو كان ثابتا في حق النبي صلى الله عليه وآله فلما رأيته وللادلة الدالة على وجوب التاسي لانه عبارة عن وجوب المتابعة بمعنى انه فعل
النبي صلى الله عليه وآله من الاباحة والاستحباب الخ والمفروض ثبوت الوجوب من الاباحة والاستحباب ولان السنة حجة بالاجماع ومنها فعل النبي صلى الله عليه وآله ومن ثمرته جواز التمسك
بالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم المتعلقة بالنبي صلى الله عليه وآله للغائبين كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ويمكن اجراء التاسي في حجية السنة فيما ثبت
الحكم لاحد الائمة عليهم السلام اما التاسي فلانه لو ثبت فعل الائمة عليهم السلام مع العلم بالوجه يثبت في حقنا بظهور عدم القول بالفصل واما السنة فلان منها فعل الامام
وحجيته فعله عليه السلام لا معنى له الا وجوب العمل بمقتضاه ولولا الاشتراك لا معنى لكون حجة لنا الا الاولوية لانه لا ريب في ثبوت الخصائص للنبي صلى الله عليه وآله كصلوة الليل
والنكاح بخلاف الائمة لانا لم اجد ما يختص بهم ولا فرق فيما ذكرنا بين الرجال والنساء والعبيد والاحرار وهكذا وذلك لما ذكرنا من الاجماع ثم لا يخفى
ان قولنا الاشتراك اجماعي ان الاجماع متحقق على الحكم الظاهري اعني كوننا محكوما بالاشتراك حتى يثبت الاختصاص كقاعدة البرائة وغيرها فمتعلق
الاجماع متحقق على نفي التكليف ما لم يعلم التكليف وكذا الاجماع محقق على الاشتراك ما لم يعلم الاختصاص فاذا علم الاختصاص لا اجماع على الاشتراك
فلا يرد انه لم يكون الاشتراك اجماعيا ان كان في كل واحد من الاحكام واقعا على سبيل التخيير فكيف يكون قائلا بالتخصيص ولو كان على الحكم في الجملة
فكيف ندعي الاجماع في كل مسئلة فتدبر **الامر الثالث** في تحرير محل النزاع في الشمول المعدومين والعدم هل يكون من حيث قابلية اللفظ
له وضعا او يكون من حيث جواز الارادة عقلا يظهر الثاني من بعض سند الامام كعدم التكليف بما لا يطاق ولزوم كون الطلب قبيحا ولزوم كون كلام
الله نفسيا وقبح الطلب للمعدوم وكعنوان بعض كصاحب المعالم ما وضع الخطاب للمشافهة لانه بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب لانه لو كان
حيث الوضع يلزم التكرار لان مفاده مع ان ما وضع للمشافهة لا يعم وضعا غير المشافهة وغير تامل يكون ظاهر الكلام في الوضع لان ظاهره
ان ما وضع لا يعم وضعا بصيغته من تاخر ويظهر من بعض استدلال الامام الاول ونحن نتكلم على كل منهما الثانية في ان النزاع هل يعم الموجود والمعدوم الذي
يكون قابلا كقوله تعالى ولا تجهر بصلوتك وانك ميت وامثالها الا مثل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ويختص بالاول والحق الثاني لان الاشتراك
الادلة كما هو الظاهر من امثلتهم الثالثة في ان النزاع هل يكون في خطاب الله والاعم منه ومن خطاب النبي صلى الله عليه وآله والحق الاول وذلك لان القائلين بالشمول
مدركهم كون كلام الله نفسيا وكون هذه الالفاظ كاشفة عن طلبات نفسية وان المعدومين كالموجودين خاصة عند الله ما الحضور العلمي وهو
يكفي لصحة الخطاب بهذه الامور منتفية في حق النبي صلى الله عليه وآله ثم على فرض الاختصاص هل يختص بالخطابات النازلة على وجه الاعجاز كالقرآن والاعم منه ومن
غيره كالاحاديث القدسية والحق الاعم لاشتراك الدليل الرابعة في ان النزاع هل يكون في الخطاب بالمعنى اللغوي اعني مطلق توجيه الكلام الى الغير وان لم
يكن مشتملا على اداة الخطاب والحق الثاني وذلك لظهور امثلتهم واستدلال الامام وعنوانهم الخامسة في ان النزاع هل يكون في الشمول المعدومين مع الاتفاق
على الشمول المعدومين الموجودين او يكون في شمول الموجودين ايضا محل النزاع والحق الاخير فههنا نزاعان احدهما في الشمول المعدومين والاخر في الشمول لكل
الموجودين او الموجودين في مجلس الخطاب السادسة في ان النزاع في الشمول هل يكون من باب التغليب او لا بل كما علم بانهم لا يقصدون شخصا خاصا

ولا موجودا ومن معدوم بل يقصدون كون من صلح لان يطلع عليه وان وجد بعد او يكون من باب المكاتبة والمراسلة بانهم يقصدون الانسان
الى اشخاص خاصة ويكون من باب المخاطبة اما بكون التوجيه والمقصود الكل كما على طريق الاشاعة من كفاية حضور البعض لصحة الخطاب
منجزا او معلقا بتحقق الوجود بتبعية او الثاني للكل والاول للموجودين او بعضهم مع كونهم مكلفين بالابلاغ والكل محتمل وبعض الكلام في كل
منها ويحتمل احتمالا بعيدا اخر وهو كون المراد من الشمول هو الشمول في اصل الحكم ولو بدليل اخر كقاعدة الاشتراك **الامر الرابع** في ثمرة النزاع
وجعلوا للمسئلة ثمرات الاولى الاجمال على فرض الاختصاص والبيان على فرض التعميم اما الاول فلان الكلام ملقاة الى المشافهين بحسب عرفهم
من الحقايق والمجازات واثبات الحكم للمعدومين موقوف على مقدمتين الاولى ان هذا الظاهر اللفظ للمشافهين الثانية انه ثابت لنا بقاعدة
الاشتراك والاولى اثباته موقوف على اثبات كون معنى اللفظ كالوجوب مثلا في عرف المشافهين مع اثبات تجرد اللفظ من القرينة واللفظية
وان كانت تدفع بالاصل الا ان الحالية لا يمكن دفعها بالقطع بثبوت الحالة بين المتكلم والمخاطب مع الشك فانها ساكتة او لا تزيد على التأخر
انها مؤكدة او مضادة او مفهمة او معينة فيكون شكا في الحادث ولا يصح التمسك باصالة عدم كونها مضادة فرضا لان مضادة عدم باصالة عدم كونها
مؤكدة وح يكون مجملا ولا يثبت كون اللفظ كما فهموه هو الوجوب في عرف المشافهين واما الثاني فلان الغائبين ح يكونون مخاطبين بنفس الخطاب
مجرد عنها ظاهر ويلزم مع البيان لان نزل وجدناه بدون القرينة يكون ظاهرا في معناه فيكون من اداء القبيح ذكر الظاهر وارادة خلافه من بدون القرينة
فنقول هذا ما خوطبت به مع تجرده عن القرينة وكلما كان كذلك يجب ارادة ظاهره وهو المطلوب وكل منهما محل نظر اما الاول فلا لا نقض بباب
الالفاظ الصادرة من السابقين في تعليمهم وتصنيفهم وتاليفهم للقطع بالحالة ويلزم من ذلك الاجمال فيها وهو خلاف السيرة القطعية من حمل
الالفاظ على ظاهرها من دون الاعتناء بهذه الاحتمالات والتوقف ثانيا بالحل من وجوه الاول ان الاصل هو الساكتة لاصالة عدم الالتفات الى
الحالة وجعلها مؤكدة او مضادة الثاني ان الاصل هو المؤكدة للغلبة من كون الغالب هو ارادة الحقيقة الثالث الحمل على الحقيقة مع كمال الغا
الماخوذة من السيرة القطعية من لدن ادم الى الخاتم والاجماع والعرف ولا يختص باصالة العدم واما الثاني فلان قوله هذا ما خوطبت به ان كان المراد هو الخطاب
الملقاة من جانب المتكلم في زمان وجوده للمعدوم بالحضور العلمي الذي يلزمه فهم الخطاب فهو ممنوع لان الخطاب لهم في زمان الشفاه الذي لم يكن المعدوم
والغائبين موجودين فيه حتى يفهموا تجرده عنها او لا وان كان المراد هو الخطاب الملقاة في زمان الشفاه مع كونهم معدومين ووصل اليهم بعد
وجودهم فبلوغه الخطاب الملقاة في زمان الشفاه من انه كان مجردا اولا لان الخطاب في حق الكل ان كان مع القرينة فهو كذلك في حق الكل والا يكون
مجردا في حق الكل ومعه يكون الاحتمال المذكور على فرض الاختصاص تماما هنا ويلزم الاجمال الثانية لزوم الفحص على فرض الاختصاص وعدمه على فرض العموم
اما الاول فلان اللفظ يراد به ح المعنى الحقيقي بحسب اصطلاح المشافهين واثبات الصغرى اعني هذا ما فهمه المشافهون لمعرفتهم واصطلاحهم من الحقايق
الشرعية وغيرها من العرف واللغة مع كون الاتحاد والحالة مشكوكا لنا ولا بد لنا من التمسك باصالة الاتحاد واصالة التاخر او عدم القرينة وغيرها
وكلها موقوف على الفحص واما الثاني فلان المعدومين والغائبين مخاطبون بنفس الخطاب كالمشافهين ولا بد من تكلم الشارع مع كل عرف بحسب اصطلاحهم
والاصطلاح الموجود في حق المعدومين معلوم لهم ولا يحتاجون الى الفحص والاول حق والثاني فاسد من وجهين الاول ان على فرض العموم لم يصدق
الخطاب للمعدومين في زمان وجودهم اليقيني بل في صدق في زمان شفاه غيرهم وح اما ان يكون المراد منه متعددا مختلفا بحسب اختلاف الاصطلاحات او
يكون المراد واحدا والاول باطل قطعا للزوم استعمال اللفظ الواحد في المعاني المتعددة المختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات للزوم كون الموضوع
الواحد ذا احكام متعددة مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات وهذا باطل ضرورة واجماعا من المخطئة والمصوبة كلا لان المصوبة يقولون بتعدد
حكم الله بحسب اختلاف الاعتقادات في فهم عرف واحد اصطلاح واحد لا بحسب اختلاف الاصطلاحات وللزوم نفي الاشتراك وتحقق ضرورة وتوصلي
عند الطرفين فلبناء العرف على اتحاد المراد مثلا لو قال المولى لعبده افعل وكان لكل عبد اصطلاح في زمان وجوده وكان بعضهم موجودين دون بعضهم
واطلع المعدومون بعد صدور الخطاب مع العلم باصطلاح الموجودين يكون بناء الكل على كون مراد المولى هو اصطلاح واحد عند الموجودين
في زمان صدور الخطاب واما الثاني اعني كون المراد واحدا فاما ان يكون المراد عرف خارج من المخاطبين وهو بديهي الفساد او يكون هو عرف
المعدومين وكان المشافهين مكلفين بالرجوع اليه وهو ايضا بديهي الفساد بقي العكس وهو المطلوب بل يلزم لزوم الفحص عن معرفة الحقايق والمجازات
في زمان الشفاه على المعدومين والغائبين كصورة الاختصاص الا انه لا نسلم كون وجوب حمل اللفظ على كل بحسب اصطلاحهم مخالفا للاجماع لما قال البعض
الاصحاب العربية اذا تعددت يجب على كل طايفة حمل اللفظ على مصطلحهم والا لزم الاغراء بالجهل لانا نقول هذا فاسد كما حققنا في تعارض العرف واللغة
الا في صورة جهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات ومعه يجيء من باب الحكم الظاهري لبطلان التكليف بما لا يطاق لا الواقعي لاتفاق المصوبة والمخطئة
على بطلان هذا كما مر الثالث انا سلمنا على فرض التسليم لكن الخطابات قد يختبر بل وصلت كالقران الى المعدومين دفعة واحدة مع القطع بتخصيص بعض
عموماتها او تقييد بعض مطلقاتها وصرف بعض ظواهرها اما بيانها او بالاجماع الا في البين ومعه كيف يجوز العمل بها قبل الفحص الثالثة عدم وجوب
صلوة الجمعة للمعدومين على فرض الاختصاص ووجوبه على فرض التعميم اما الاول فلان غاية الحال المشافهين هو وجدان الشرط المسكوك اعني الامام
او نائبه الخاص والاطلاق ينصرف الى الغالب معه لا يثبت وجوبها في حق المشافهين مطلقة بل يثبت في حقنا والقدر المتيقن ثبوته مشروطا ولا يثبت
في حق المعدومين الا مشروطا ما لم يتحقق الشرط لهم فلم يتعلق بهم الوجوب لان ثبوته في حقهم مع عدم الشرط موقوف على الدليل والمفروض انتفاؤه
واما الثاني فلان غاية الحال التكليف الملقى من الموجود والمعدوم ان لم يكن هو الوجوب فيكون الاطلاق متواطيا محمولا على الكلي اعني سواء امكن

خلف

خلف الامام ع او نائبه الخاص وکلما اذا ثبت وجوبها فی حق المشافهین مطلقا یثبت فی حقنا کذلک ولا نمنع الوجوب فی حقنا وکفایة امام الجماعة وفی کلا
الوجهین نظر اما الاول فلان الاصل هو التواطی وکون تجری غلبة الوجوبیة فی حق المشافهین منشأ لانصراف اللفظ محل تامل والاصل بنفسه
حتی یثبت ولکن فیه انه لو تم ذلک یلزمه عدم اعتبار التشکیک الا نادرا لان سببا ما ان یکون غلبة الوجود ویمنع بما قلنا وکثرة الاستعمال و
الاصل تاخره عن زمان الشارع وهو نادر بل لم یوجد نعم یمکن ان یقال ان الغلبة فی حق کل من المشافهین من الحاضرین فی مجلس الخطاب الغائبین سیما
الناشئین عن بلد الامام ع ممنوعة بل مقطوع العدم وصحتها فی بعضها لا ینفع الا ان یثبت کون الخطاب مختصا بالحاضرین فی بلد الامام وهو ممنوع
مع ان ادعاء الانصراف موقوف علی کون دلالة الامر علی الاطلاق من باب الاطلاق بکون اللفظ موضوعا للطلب الطبیعة لا بشرط شیء لا من باب الا لان
بکون اللفظ موضوعا للطلب الطبیعة المجملة المقابلة للطبیعة المطلقة والمعینة ومن عدم نصب القرینة ینتقل الی المطلقة وهو ممنوع لجواز کونه
من الثانی ومعه یکون استعمال الامر فی المقرینة مع ارادة المشروط مجازا لغیر تعیین وهو موقوف علی القرینة ولا یحمل علیه اللفظ بمجرد غلبة الوجود
او کثرة الاستعمال بعینه امثلة انا قد بینا من کون دلالة الاوامر فی افادة وجوبه علی الاطلاق من باب الاطلاق وثانیا بان الوجوب انما یکون مشترکا
لان الظن من الغلبة ان کان منشأ الظهور اللفظ فیه فی الجملة المانعة عن ظهور اللفظ فی ارادة الاطلاق فعلی فرض المجازیة یکون من المجاز المشهور و
یجب فیه التوقف فی الفرد المتیقن هو المشروط ولو لم یکن کذلک فیجب الحمل علی الاطلاق لا علی التواطی وان کان من باب الاطلاق وثالثا بما ذکره بعض المحققین
بان دلالة الامر علی الاطلاق من باب الالتزام انما هو فی صورة عدم حدوث الشرط بالنسبة الی الکل او البعض واما مع حدوث الشرط فیکون من باب الدلالة
والمقام من الثانی هذا هو الاول واما الثانی فلان علی فرض التعمیم یکون التکلم علی حسب حال المشافهین کما مر ویجب علی المعدومین الرجوع فی الخطاب
الی حال المشافهین والمفروض کون غالب احوالهم الوجدان ومعه لا یثبت الاطلاق ولا یثبت الوجوب علی فرض التعمیم ایضا علی انه ان سلم الاطلاق لا یصح
التمسک به هنا لانه قد جیء بما دل علی اشتراط الامام فیه الظاهر فی امام المعصوم ع ومعه لا یثبت ارادة الاطلاق فتدبر والحق عدم کونه ثمرة وربما
یجعلها من وجه آخر وهو انه علی فرض الاختصاص الحکم الثابت للمشافهین وان سلمنا کونه مطلقا لکن اثباته فی حقنا موقوف علی قاعدة الاشتراک
ومدرکه لیس الا الاجماع ولیس هذه المسألة اجماعیة للخلاف بخلاف ما لو قلنا بالتعمیم فانه یثبت فی حق الکل لتسلیم الاطلاق من دون الاحتیاج
الی قاعدة الاشتراک وفیه اولا ان مدرک القاعدة لیس منحصرا بالاجماع کما مر وثانیا بان الخلاف فی هذه المسألة لا ینافی الاجماع علی اصل القاعدة
کما مر توضیحه وهو یقتضی ثبوته هنا حتی یثبت الاختصاص وثالثا بمنع الخلاف هنا ایضا لان الخلاف انما هو فی تصحیحه من ان الحکم ثابت مشروطا
او مطلقا واما علی فرض تسلیم الاطلاق وکونه اجماعیا ما الاشتراک اجماعی فتدبر **الامر الخامس** فی بیان وضع الخطاب مادة وصیغة اما الاول کما
وخاطبتک وامثالهما فاعلم انه قد یستعمل للمخاطب الحاضر بالحضور العینی فی مجلس الخطاب مع کونه فاهما سامعا وقد یطلق للمخاطب مع انتفاء الکل
فمثل ذلک کنداء الاحیاء بالاموات مع قصد التفهیم والاسماع بجعلهم منزلة الحاضر الفاهم السامع والکلام فیه مجاز فی المسند ام لا وقد یطلق للحاضر
السامع الغیر الفاهم مطلقا وذلک کخطاب النساء باطفالهم او غیر الفاهم بمحض سماع المخاطب ان کان فاهما بالواسطة وذلک کخطاب العرب للعجم العارف
فانه یمکنه التفهیم بمن عنده بالعجمی وقد یطلق للفاهم السامع الغیر الحاضر وذلک کالخطاب للغائب ولو کان میتا کما یقولون فی خطاب الزینب ع فی کربلاء
بالنجف فی المدینة والی الامیر ع فی تبلیغ الحسین ع فی النجف وقد یطلق للحاضر الفاهم الغیر السامع کالخطاب بالاصم وقد یطلق علی غیر القابل للفهم کالخطاب
بالاشجار والاحجار وقد یطلق علی الموجود والمعدوم تغلیبا کالنداء بالاولاد واولاد الاولاد کالخطاب بهم ان لا تذهبوا الی بیت فلان لانه عدو صلبا
لا ریب فی کون اغلب ما ذکرنا ممتنعا عقلا لکونه استنادا وخطابا الی غیر من هو له کجری النهر لکونه غیر قابل للامتثال والخاطب کالمعدوم والغائب والمیت وامثالها
فیکون لغوا قبیحا والکلام انما هو فی ان المسند علی استعمال الخطاب مجازا او حقیقة ویحتمل ان یکون حقیقة فی الاول ومجازا فی غیره او یکون حقیقة
فی الکل علی سبیل الاشتراک اللفظی او المعنوی مقتضی التبادر هو الاول لان المجازیة فی الغیر لکن مقتضی عدم صحة سلب الخطاب فیما نزل المخاطب
منزلة الحضور والفهم والسماع هو الحقیقة فی الکل وذلک لان العرف لا یسلبون الخطاب بانه لیس بخطاب او لم یخاطب بل یثبتونه بانه خاطب بالمعدوم
او الاصم او الطفل والحجر ویقتضیه عقلا بانه خاطب الحجر مثلا لعدم ترتب الثمرة علی خطابه لا لفظا ولذا لا یسلبونه وهو مقدم علی عدم التبادر
کما مر فی مقام کون امر الدانی الی العالی لا انه قبیح عقلا لکنه امر حقیقة ومع وجود الجامع الاشتراک المعنوی اولی فیتعین والجامع هو توجیه الکلام
الی من لوحظ حضوره وفهمه وسماعه بلا واسطة او بالواسطة سواء کان حاضرا فاهما حقیقیا او ذهنیا ام لا فلو کان حاضرا ولو لوحظ غیبته یکون استعمال
الخطاب فیه مجازا ولو کان غائبا ونزل منزلة الحضور ولوحظ حضوره یکون استعمال الخطاب فیه حقیقة واستعمال الغائب فیه مجازا ولو اثبت فی العرف یثبت
فی اللغة ایضا للقطع بالاتحاد والاجماع والاصل لا یقال عدم صحة السلب معارض بتنصیص اللغویین ان الخطاب موضوع للحاضر فان المتبادر منه
هو الحضور الخارجی لانا نقول ولا یلزم من ذلک خروج الغائب الذی لوحظ فیه الحضور وبالعکس عن الغائب والحاضر وکان استعمال اللفظ فیه مجازا
وهو بعید غایة البعد وعدم صحة السلب هنا مقدم لانهم یخبرون عن اجتهاداتهم فی العرف ونحن ایضا مجتهدون فی العرف ونری خلافهم وخطائهم و
یکون قولهم موهوما ولا یکون حجة مع ان اعتبار کلامهم فی امثال المقام مما یمکننا فهمه باجتهادنا فی العرف محل التامل کما حقق فی مقامه نعم یعتبر
کلامهم فیما لا یمکننا وذلک کبعض الهیئات والمواد التی تثبت فیها النقل او یحتمل فتدبر واما الثانی اعنی صیغة الخطاب کالزام والامر وضمیر
الخطاب وامثالها فالمادة من کونها للاعم لا یقتضی عدم صحة السلب فیجری فی الهیئات ویبقی عدم التبادر سلیما عن المعارض لانا نقول نثبت ذلک
بعدم المنافرة بحسب اللفظ **الامر السادس** فی اصل المطلب اعنی بعد ثبوت کون الخطاب قابلا للموجود الحاضر او الغائب او المعدوم

او للاعم هل يكون المراد من خطاب الله هو الموجودين او الاعم منه ومن المعدوم ويقع الكلام فيه في مقامين الاول فان شموله للمعدومين اولا
الحق الثاني وذلك لوجوه الاول انه قابل للموجود فقط وله وللمعدوم والقدر المتيقن هو الموجود وعلى المثبت للعموم اثبات التعميم الثاني
اصالة عدم التطلب في الحكم لانه حادث والاصل عدمه وتاخره الثالث تشخص الخطاب في الموجود بالظهور المبين للعدم لان الخطاب الجمع قابل
للثلثة فصاعدا من الموجود والمعدوم او كلاهما ومع عدم القرينة وان كان ظاهرا في العموم كما مر سابقا لكنه لا بيان لعمومه منصرفا الى الموجودين
والحاضرين بالحضور العيني لا يقال الظهور ممنوع على فرض حمل الخطابات من باب تاليف المؤلفين لانا نقول لا وجه له من باب تاليف المؤلفين
فاسد كما سيجيء وثانيا بانه صحيح فيما اذا لم يكن فيه صدور اللفظ واما مع صدور اللفظ كما في المقام ولا بيان اللفظ لظاهر والظاهر في المقام هو
الموجود لا يقال لعموم الادوات كقوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لاشتماله على اسم الجمع والموصول ظاهر في العموم والتشكيك لا يكون مضرا بالعموم
اللغوي بل يحمل على الظاهر وغيره لانا نقول بمنع كونه للعموم هنا بل يكون للعهد الخارجي بقرينة النداء سلمنا كونه للعموم لكن العموم اللغوي لا يشمل الا بما
كما مر في المقام كيف سلمنا ظهور العموم الادوات في الكل لكن الخطاب ظاهر في الموجود فيحصل التعارض بين الظهورين فيبقى الاصول سليمة عن المعارض
ومثله قوله يا معشر الجن والانس ويا ايها الثقلان الرابع انه قبيح عقلا كما في خطاب الاباء والاولاد وكذا الاولاد من لم يكن موجودا حين الخطاب
بالفعل كذا يكون مذموما عند العقلاء وسره واضح لان الخطاب انما هو لتوجه المخاطب فيه حتى يمكنه الاشتغال به او بمقدمته وبالمعدوم لا يترتب
عليه ثمرة ومن قال بالعموم خطاب الله وشموله للموجودين والمعدومين اما ان يقول بكون حكم المستفاد من الخطاب عاما ثابتا للموجود والمعدوم ولو كان ثبوته
في حق المعدوم بدليل اخر اعني الاجماع الدال على اشتراك المعدوم للموجود في الحكم كما مضى من باب التاسيس لا من باب كونها مؤكدا ومبينا للارادة
العموم من الخطابات فهو حق ومسلم ولكن لا دخل لكون الخطاب عاما واما ان يقول بكون شموله للموجود والمعدوم من باب الكلام النفسي اعني
اتصاف ذات الله بصفة التعلم [illegible] والعياذ بالله كعلمنا بقيام زيد مثلا فالكل لما كانوا حاضرين بالحضور العلمي عند الله فطلب منهم نفسا لا لفظا
ايجاد المامورات وترك المنهيات من يوجد في زمان وجودهم بعد استجماع شرائط التكليف في حقهم فهو فاسد من وجوه الاول كون الكلام النفسي
باطلا في حق الله تعالى كما حققنا في تعريف اصول الفقه الثاني مستلزم لتحقق الطلب قبل وجود تعين المطلوب منه وهو قبيح عقلا كما مر في الاباء
بالنسبة الى الاولاد والاولاد الثالث ان الطلب في النفس مع عدم لفظ يرشد المكلف اليه قبيح لعدم فهم المكلف اياه وتكليف بما لا يطاق الرابع انه
الكلام انما هو في الخطابات اللفظية الحادثة في زمان النبي المتعلقة الى النبي ع والحاضرين معه من ان المراد الموجودين او الاعم فلا يكون الكلام في
الصفة العلمية قبل وجود المخاطبين والخطابات اللفظية واما ان يقول بكون شموله من باب تغليب الموجود على المعدوم وهو ايضا فاسد لانه
مجاز وخلاف ظاهر اللفظ يحتاج الى القرينة والمفروض عدمها مع ان التعميم مستلزم لحمل الخطابات مجازا بالنسبة الى الحاضرين الواجدين للشرائط
ومعتدا بالنسبة الى المعدومين اي بعد وجودهم واستجماع شرائط التكليف لهم واما ان يقول بكون شموله للمعدومين من باب شمول تاليف المؤلفين
للمعدومين فهو ايضا فاسد لان في التاليف والتصنيف لم يقصد شخصا مخصوصا بل يكون مقصوده بقاء اثره من يصلح لفهمه ومقبوله استجماع شرائط
القبول من دون كون تركه موجبا للاستحقاق وكذا فعله مع عدم صدور لفظ وقول من المؤلف يقع الكلام فيه ارادة الخصوص او العموم بخلاف المقام
لانه طلب وخطاب يتعلق بخصوص المكلف مع ايجاب اطاعته ومخالفته للاستحقاق مع صدور اللفظ وقوله الدال على الطلب فيشكو كما في ارادة الخصوص الى العموم
واما ان يقول بكون شموله للمعدومين من باب شمول المكاتبة والمراسلة فهو ايضا فاسد لان فيهما يقصد شخصا مخصوصا ولم يصدر فيهما كلام وخطاب
لفظي يواجه به الغير بخلاف ما نحن فيه واما ان يقول بكون شموله من باب توجيه الخطاب الحسي يواجه به بجعل المعدومين منزلة الحضور في المبهم لان
يعملوا به بعد وجودهم واستجماع الشرائط لهم ولو بالواسطة بناء على تحقق كلام الله اولا في اللوح المحفوظ على اختلاف فيه من انه الملكان كاغز الصدف او
او درة بيضاء وبتر طوله من فوق السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب كما عن بعض ثم نزل الى سماء الدنيا او السفرة او بيت المعمور وهو
في الارض يطوف فيه ادم وفي زمان طوفان نوح بعث الى سماء الرابع او الدنيا ثم امر ابراهيم ع ببنيانه ثم نزل جبرئيل الى النبي ص في مدة ثلث وعشرين
سنة لانه زمان مبعوثه بعد اربعين سنة وفيه انه يلزم استعمال اللفظ وتوجيه الخطاب الى الموجودين الحاضرين في الطلب منهم منجزا حقيقة والى
المعدومين بجعلهم منزلة الحضور والطلب منهم معلقا بعد وجودهم واستجماع الشرائط لهم وهو استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد اعني في [illegible] اللفظ
وغيره لا يجوز وان سلم وجود الجامع اعني جعل الكل منزلة الحضور سواء كانوا حاضرين ام لا وكذا الفهم والسماع وجوازه فهو خلاف الظ ويحتاج
الى القرينة ولتمسكوا بدليلهم لا يخلو من وجوه الاول الاصل بانه لو كان مختصا بالموجودين لكان تكليف المعدومين بها الى دليل على حدة والاصل
عدمه بخلاف ما لو كان عاما فلا يحتاج الى غير هذا الخطاب دليلهم وغيره ولان على فرض ارادة العموم يحتاج الى قرينة ودليل اخر لكونه خلاف
الظاهر محتاجا الى القرينة والدليل وثانيا بان دليل الاشتراك كما مضى موجود وان حملنا على الخصوص يكون تاسيسا وان حملناه على العموم يكون تاكيدا
والاصل على ما قال به بعض هو التاسيس سلمنا عدم الاولوية يكون مجملا لا ينفع للتمسك به الثاني اجماع العلماء قديما وحديثا في اثبات حكم
الغائبين والمعدومين بهذه الخطابات من دون اشارة الى قاعدة الاشتراك من غير نكير لهم ولو كان الخطابات مختصا لانكرهم بانها مختصة بالموجودين
لا دخل لها بالمعدومين وميزان قاعدة الاشتراك لما كانت ضرورية مسلمة عند الكل فلم يحتاجوا الى ذكرها في كل مورد مع انها مشحونة في كتبهم
الاصولية والفرعية من دون نكير لها الثالث ان الرسول رسول للاولين والاخرين ولو كان مختصا يلزم عدم كونه رسولا للمعدومين وميزان
رسالته هو ارساله وابلاغه الحكم الى المعدومين فقد ارسله وابلغ اليهم بقوله حكم الاولين والاخرين سواء وهكذا غيره وان كان مراده

الى شمول الخطاب للمعدومين او عدمه وفيمنعه كيف ولو كان كذلك لا امتنع ولو في خبر ان الخطاب عام شامل للمعدومين والا فلم يكن للمراد الى ايجاب استحباب التلبية
للموجودين والمعدومين عقيب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ولا معنى لاستحباب التلبية في حق المعدومين الا اندراجهم تحت النداء ولانه موضوع للجواب
عند النداء والجواب عنه او لا يمنع استحباب المعدومين لانه موضوع لجواب النداء عقيبه متصلا من دون فصل الزمان لكونه جوابا مع فصل الزمان كما
وسمع المخاطب نداء المتكلم ولم يجب حتى انقضى زمان ثم قال لبيك فلا يعد جوابا وكذا في المكاتبات لو كان فيها نداء ثم وصل الى المرسل اليه بعد مدة
التلبية يكون جوابا بل يسبب والمعدومين كذلك لانفصال الزمان مع ان في الاية ما يدل على الاختصاص وهو قوله لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت
النبي ولا ريب في صراحته في الاختصاص بالموجودين وقت نزوله ولم يصل الى المعدومين حتى ينهاهم عن رفع صوتهم فوق صوت النبي صلعم وثانيا سلمنا
استحبابه في حقهم لكن لا يستلزم كونه للاندراج لجواز كونه بثبوته بدليل الاشتراك وثالثا بانه لو كان للاندراج لاستحب عقيب قوله تعالى يا ايها
الناس اتقوا وليس فيكشف عن كونه لاظهار الايمان لا للاندراج مع انه خبر واحد لا يكون حجة في المسئلة الاصولية اعني تعميم الاداة في الخطاب
وان كان كافيا لاثبات الحكم الفرعي اعني استحباب التلبية مع انه يدل على عموم هذا الخطاب لا يدل على غيره والتمسك بعدم القول بالفصل ممنوع
الخامس استحباب لا بشيء من الاء ربنا اكذب للموجود والمعدوم عقيب قوله فباي الاء ربكما تكذبان ولا معنى للمعدوم الا الاندراج تحت الخطاب
الجن والانس وفيه اولا ان الاستفهام انكاري يكون في مقام المذمة لظهور الاية فيه مع ان الحقيقي محال في حق الله تعالى لكونه مبنيا على جهل
بعض الخطاب بالمكذبين واستحبابه مشروط بقراءة الاية لا مطلقا والانم كون استحباب قرائة الاية مقدمة لحصول استحباب لا بشيء الخ وهو خلاف الاجماع
وح يرد عليه اولا ان هذا الاستحباب المشروط بقوله لا بشيء الخ اما ان يكون للمكذبين او غيرهم او هما معا والاول باطل لعدم قرائة الاية من المكذبين
مع ان المطلق منصرف الى الشايع وهو القرائة مع الاعتقاد والمكذبين غير معتقدين به والاخيران ايضا باطلان لانه يستلزم اندراج غير المكذبين
تحت الخطاب لانه لا معنى لكون الخطاب للمكذبين والجواب من غيرهم واذا ثبت بطلان الكل فيكشف عن كون السر في الاستحباب شيئا اخر لا الاندراج
وثانيا يجوز ان ثبوت الاستحباب بدليل الاشتراك مع انه خبر واحد على انه دليل العموم هذا الخطاب السادس قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الخ ثابتا
على ما ورد في الاخبار كنتم خير ائمة لا امة كيف كانوا خير امة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلعم ولا ريب انه شامل للائمة الموجودين والمعدومين وفيه اولا انه
خبر واحد سيما مع الدليل على عدم التحريف في القران كما حقق في مقامه وعلى التنزل يحتمل ان يكون تفسيرا للبطن والرموز ولا يكون مرادا منافيا يحتمل ان يكون
من باب التعريض وح تكون مجملة ولا يصح الاستدلال مع ان على فرض التنزل يكون دليلا لعموم هذا الخطاب لا لغيره السابع قوله تعالى واوحي الي هذا القران
لانذركم به ومن بلغ اي بلغ الامامة او القران وكان قابلا للاعتراف او الوجوب والتكليف ح عطف من بلغ اما ان يكون على ضمير المجرور ولا يصح حمل
من بلغ الا على الامامة او القران وهو فاسد من وجهين الاول اتفاق النحاة على عدم جواز عطف المجرور الا باعادة الجار الثاني ان وحي القران لا يكون
سببا لانذار النبي امامة الائمة بل كان واجبا مط وكذا من بلغ فهم القران وكان قابلا للانذار على انه لا يثبت به عموم خطاب كم للمعدومين مع انه لا ثمرة
بعد اعلام النبي صلعم القران واحكامه للمخاطبين انذاره من بلغ القران لعدم احتياجهم الى انذاره الا ان يكونوا شاهدين لكونهم من المنذرين لغيرهم واما ان
يكون عطفا على ضمير المنصوب على كم وح يكون معناه لاعلمكم القران ومن بلغ الوجوب والتكليف القران وهو يقتضي اختصاص كم بالموجودين بقرينة مقابلة
من بلغ الوجود لهم والا يلزم التكرار وح انذار من بلغ الوجود بالقران اما ان يكون المراد اعلام احكام القران وفوائده من التلاوة والتفكر في القصص
والحكايات وغيرها والبلاغ بنقل القران والظاهر الاول لان الظاهر من الانذار هو الاعلام سلمنا كون المقصود هو اعلام نفس القران والبيان الى اهل
الى يوم القيمة لانهم يتلونه ويتفكرون به ويتفكرون في قصصه وحكاياته ويعلمون احكامه لا يشمل كم المخاطبين منها كما علم باخبار الائمة فلا يكون ظاهرا
في كون خطابا بانه عاما للمعدومين لانه لو كان هو لذكر فضمير عموم الخطاب للمعدومين وان تنزلنا يكون مجملا لا يصح الاستدلال واما ان يكون عطفا على
المرفوع اعني فاعل انذر فيكون معناه ح لاعلمكم بالقران وعلمكم من بلغ الامامة او فهم القران ايضا بالقران وح لو كان المراد بكم الموجودين فلا ثمرة للاعلام من
بلغ الموجودين بعد اعلام النبي صلعم لهم فيختص يكون المراد بكم الموجودين والمعدومين وكان اعلام النبي صلعم ومن بلغ لهم بالتوزيع باعلام النبي الموجودين واعلام
من بلغ المعدومين وفيه اولا ان العطف على ضمير المرفوع موقوف على الدليل لاحتمال العطف على ضمير المنصوب وثانيا بانه موقوف على كون اعلام النبي صلعم لكل
الموجودين تحققا حتى لا يتم اعلام من بلغ اياهم ويوجب لعمومه وهو ممنوع لعدم حصول اعلام النبي صلعم لكل الموجودين في البلاد سيما بجميع القران سيما بالنسبة الى
النائين فيجوز ان يكون التوزيع في الموجودين بان يكون اعلام النبي صلعم لبعض الموجودين او بعض القران وكون اعلام من بلغ لبعض اخر من الموجودين او بعض
القران وثالثا سلمنا التعميم لكن الظاهر من اعلام القران هو اعلام احكامه او ابلاغه لتلاوته وفوائده لا لعموم خطاباته كما مر سلمنا عدم الظهور فيه فيصير مجملا
ولا يصح الاستدلال به واستدلوا ايضا بوجوه غيرها بالنسبة الذكر منها قوله تعالى الم ذلك الكتاب الاشارة الى الكتاب البعيد اشارة الى الموعود يكون معنى الكتاب
الموعود فذلك الكتاب في محل الاستدلال لان الله تعالى اطلق الكتاب على القران والكتاب لم يكن مقصودا ولعدم اشخاصا خاصة بل يكون المقصود كل اصطلاح موجود
لم يوجد فيها انه لم يكن من باب الكتابة والتاليف بل صدر الكلام واللفظ بل مع اللفظ والكلام فيه في توجيه الكلام من الى يوم اخر به وهو
على صدر اللفظ ومنها قوله صلعم في يوم الغدير بعدما اوحي اليه بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فاجتمع الناس على ما نقل سبعين الف فقال في
حق علي من كنت مولاه فعلي مولاه ثم بعد الست بكم من انفسكم قال فليبلغ الشاهد الغايب وتقرير الاستدلال ان المراد بالغايب هو المعدوم فمعناه ان يكون
خطاب بكم شامل للمعدومين والا فلا معنى لقوله صلعم فليبلغ الشاهد الغايب وفيه اولا ان الظاهر من الغايب هو الموجود الغائبين والمذكور توجيه كم الى الحاضرين
وان كان غيرهم مشتركا في الحكم والمراد بتبليغ من كنت مولاه فعلي مولاه مع انه نقل بالاستفاضة فالاية كون هذا دليلا على عموم هذا الخطاب فيها عن اخر

العيون عن ابي الصباح عن الشمان رجل يسئل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ع ان الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة وجه الاستدلال ان الخطابات القرآن لم يكن عاما ولم يكن القرآن بالنسبة الى المعدومين جديدا وغيرا ان الظاهر منه ان القرآن فوايده باق الى يوم القيمة من احكامه تلاوة ووجه اعجاز ولم يكن لناس خاص كما في زمان دون زمان او لناس دون ناس منها قوله ع ليبلغ الشاهد الغايب من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة وضعفه ظاهر لان الظاهر منه بقاء كالعمر ووصاياه بالنسبة الى كل مكلف الى يوم القيمة هذا هو المقام الاول المقام الثاني فان على فرض الاختصاص الخطاب بالموجود هل هو كل الموجودين او الموجودين في بلد النبي ص كالمدينة او الموجودين الحاضرين في مجلس الخطاب قال البعض بالعموم مستندا بان بناء العرف في خصوص الخطاب عموم مفهومه احاطة المتكلم بالمخاطب الموجود بالوجود العيني لقبح الا وجود لرعيا كما تري بان المخاطبين في الحضور مختلفون باعتبار تعدد الخطاب ح ان كان المراد في هذا المجلس اشخاصا خاصة فاما ان تكون الارادة تابعة لعلمه بحضور اشخاص خاصة في هذا المجلس وهكذا او اراد اشخاصا خاصه وحضروا من باب الاتفاق او اجبرهم على الحضور كما على طريق الاشاعرة او اراد وامن الخطاب باحضار الاشخاص الخاصة والكل فاسد اما ما سوى الاول فبديهي البطلان واما الاول فهو مما يكذبه الوجدان واذا ثبت بطلان الكل يتعين حمله على العموم وفي الاول نظر وان سلم كون خصوص الخطاب عموم يفيد احاطة المتكلم بالمخاطب لكنه يفيد نا يسمع به الخاطب خطابه لفهم الخطاب الا يسمع مع سماعا لعرف على ذلك للاختلاف في العرف الشرعيها الفهم والسماع وهكذا في الثاني اختيار الاول ومنع تكذيبه لو جدان الدليل يصدقنا لوجدان علمنا بعقد الخطاب بعلم المخاطب وحضور المخاطب مع انه وجوه اعتبارية لا يجوز الاستناد اليها فالقدر المتيقن هو الخاصرين بحول الاحاطة ولا استقلال لا يجوز الاطلاق وان سلم لنا وقلنا بالتعميم فهو بالنسبة الى الموجودين في بلد النبي ص كالمدينة وان كان الحكم ثابتا للغايب والمعدوم بدليل الاشتراك ثم الكلام في العموم ولما كان في مقابل العموم ما يخرج منه بعض افراده وسمي في العرف والاصول بالتخصيص كما يسمى في المقابل المطلق ما يخرج بعض ما يشملها التقييد وفي مقابل الحقيقة ما يصرف بالمجاز وبالاضمار وهكذا او يترتبون عليه ثمرات منها ما يقولون في تعارض الاحوال التقييد مقدم على التخصيص هو مقدم على المجاز والاضمار ومنها ان التقييد على الواحد جائز بخلاف التخصيص ومنها ان التقييد في المتصل يكون من باب الحقيقة اتفاقا بخلاف التخصيص ومنها انهم اتحاد التكليف في المثبتين من الاطلاق والتقييد بخلاف العام والخاص المثبتين وهكذا فلا بد من معرفة التخصيص وبيان معناه والاحوال العارضة للتخصيص من جوازه الى الواحد ام لا ومن الحقيقة والمجازية والحجية والعدم ولزوم الفحص او العدم وهكذا ويتم ذلك برسم مقدمة واصول اما المقدمة في بيان معناه وهو في اللغة قصر الشيء وحبس الشيء وحصر الشيء على الشيء وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين عرفه بعض بانه قصر العام على بعض ما يتناوله والحق انه اخراج لبعض ما يتناوله وهو يوجب قصره على بعض ما يتناوله والدليل عليه التبادر فان المتبادر من التخصيص كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو اخراج زيد من العموم وهو يوجب قصره على غير زيد كيف كان الحق بتعريفه بانه في الاصطلاح هو اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بحول الاحاطة مط وضعا كان او بالقرينة للتبادر وصحة سلبه عن غيره من الاخراج عن شمول الاطلاق ولو في العموم المستفاد من حجة اطلاقه كقوله اكرم العلماء الا في الحمام فانه بالنسبة الى الامكنة والازمنة وهكذا مطلق يكون اخراجه تقييدا وعن شمول السراية كقوله احل الله البيع وحرم الربوا وعن شمول الاجمالي كقوله اشتري العين الا الذهب وعن شمول المورد كقوله هذا المورد شامل الكليات الا الصوم وعن شمول الشيوعي كقوله رايت الرجل الا الحبشي وعن شمول الاجزائي كقوله اشتريت العبد الا نصفه او الدار ان قلنا بعدم دلالته على احاطة جميع اجزائه وكفاية شمول التركيب لجميع اجزائه للاستثناء كما هو الحق ولعدم صحة سلب التخصيص عما دل على الاحاطة ولو بالقرينة مط كقوله الدرهم البيض والدينار الصفر لكون البيض مفيدا للعموم ويكون المراد من الدرهم الدراهم البيض التوصيف بالعموم احاديا او مجموعيا او جمعيا واما الاخراج عن عموم العقلي كالحكمي وحذف المتعلق والتشبيه المنزلة والبدل وترك الاستفصال وامثالها لا يكون من باب التخصيص لان بعد قيام الدليل على بعض الافراد بعينه ولم يحكم العقل بالعموم لانه يحكم به فيما لم يكن دليل على تعيين بعضه فيكون تخصيصا الا تخصيصا وبما عرفنا من كونه اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بحول الاحاطة لا فرق بين كون الاستثناء قبل الاخراج وكونه استثناء الا قد اسند الاكرم في قوله اكرم العلماء الا زيدا الى جميع العلماء اولا ثم اسند نفي الاكرام عن زيد بالاستثناء واخراجه من عموم العلماء المتعلق للاكرام او بعد الاخراج وجعل الاستثناء واحدا يكون معناه ح العلماء الا زيدا كرمهم بما فصل العموم عن العلماء بغير زيد كذا ما ذكرنا اولى مما عرفه بعض بانه قصر ما يراد منه العموم صورة على بعض ما يتناوله لان ظاهره قصر العموم الصوري في الكل على بعض ما يتناوله وليس كك لكون غير زيد مرادا واقعا وصورة بخلاف ما قلنا لانه الاخراج عما دل على العموم ح يكون دليلا او قرينة على عدم ارادة العموم من لفظ العموم واعتبارا بالنسبة الى زيد ولا يصير مهملا ولا فرق بين كون الاخراج بنحو الاثبات كالتوصيف والاضافة وغيرهما كقوله اكرم العلماء الهاشميين او الى ان هو تقوا او بالنفي بالاستثناء وعدى وسوى وامثالها والمخصص قد يطلق على فاعل التخصيص وقد يطلق على الة التخصيص كالاستثناء وفي الثاني حقيقة لعدم صحة السلب وهو بمعنى الثاني وقد يكون متصلا وهو يحتاج في دلالته على الحكم الى انضمام ما سبق كالاستثناء والصفة والغاية والشرط وهكذا وقد يكون منفصلا وهو ما لا يحتاج الى الآخر كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء هذا في اللفظيات وكذا العقليات كحكم العقل بان الله تعالى لم يكن خالقا لنفسه ولا يحتاج في هذا الحكم الى انضمام قوله تعالى والله خالق كل شيء ولا اشكال فيما كان المخصص العقل وكان محتاجا الى انضمام ما سبق كقوله اكرم هؤلاء الرجال مع الاشارة بنحو بعضها والحق انه من المنفصل للتغاير بين اللفظ والاشارة ويشهد له مذهب التفصيل بين المتصل والمنفصل في الحقيقة والمجازية وكذا الحجية وعدمها تمت المقدمة اصل في انه هل يجوز تخصيص الاكثر في العموم او لا تحقيق الحق فيه يتم برسم امور الاول في الاقوال الثاني في بيان التنافي بين

من جملة الحاء والعمق مع

هذا البحث على الاستثناء من وجهين ويدفعه الثالث في تحرير محل النزاع منه الرابع في ثمرة النزاع الخامس في الاصل وبيان الحق اما الاول فنسب الى الاكثر اشتراط بقاء جمع يقرب الى مدلول العام وهو الظاهر في الرابع على النصف وذهب بعضهم الى جوازه الى الواحد كالعبيدي وبعضهم الى جوازه الى الاثنين وبعضهم الى جوازه الى الثلاثة قال بعض الظاهر ان الاختلاف يتفرع على القول بالعموم بان من قال بكونه مجازا قال بجوازه الى الواحد ومن قال بكونه حقيقة مع قوله بكون اقل الجمع الاثنين قال بجوازه الى الاثنين ومع قوله بانه الثلاثة قال بجوازه الى الثلاثة ونسب الى بعض انه في المتصل بالاستثناء وبدل البعض يجوز الى الواحد وبغيرهما يجوز الى الاثنين وفي المنفصل ان كان العام غير محصور فمذهب الاكثر وان كان محصورا فيجوز الى الواحد واما الثاني فاعلم ان التناقض في وجهين الاول نسب الى المشهور في التخصيص عدم جوازه الى الواحد وفي الاستثناء نسب الى المشهور جوازه منه وهو تناقض لان النسبة بين التخصيص والاستثناء عموم من وجه ومادة الفرق في التخصيص التخصيص بغير الاستثناء كقوله اكرم العلماء الخاشعين ومادة الفرق في الاستثناء الاخراج عن شمول الاطلاق والسريان في مادة الجمع اكرم العلماء الا زيدا في مادة الجمع تناقض وعموم مطلق ان قلنا بكون الاستثناء قرينة لارادة العموم من المستثنى منه والتناقض ايضا ظاهر في مادة الجمع الثاني نسب الى المشهور عدم جواز التخصيص الى النصف وفي الاستثناء ادعوا الاتفاق على الجواز الى النصف ودفع التناقض بان جمع كثيرة لو يجوز التخصيص الى الواحد ومن قال بعدم الجواز غير مراد بعضهم في التخصيص غير الاستثناء ومراد بعضهم في جواز الاستثناء الى الواحد هو غير التخصيص وبعضهم قالوا بعدم الجواز في التخصيص لكن في الاستثناء رجعوا فقالوا بجوازه منه الى الواحد من اجماع ما ذكرنا يحصل الشهرة في الاستثناء الى الجواز ولا تناقض كما عرفت واما دفع التناقض بحمل نسبة عدم الجواز في التخصيص الى المشهور بالخطاء او في الاستثناء بالخطاء او وقوع الكلية في الاستثناء عن بعضهم بعدم الجواز في التخصيص فبعيد جدا فالحق في دفعه ما ذكرنا ويمكن ان يقال ان مراد المشهور في الاستثناء هو الاخراج بعنوان التقييد لا انه جائز الى الواحد كما سيجيء نحو الاستثناء التخصيص وان الاستثناء لما قال البعض بكونه اخراجا عن العموم الصوري وبعض يكون الاخراج قبل الاسناد وبعض يكون المركب موضوعا لما بقي ولا يصير على ايها اخراج الاكثر فيه وكان مرادهم في التخصيص غير الاستثناء واما الثالث ففي تحرير محل النزاع من وجوه الاول ان النزاع في جواز التخصيص الى الواحد ولا اما هو في جوازه لغة شرطا للعموم من كون الاستعمال حقيقيا وضعا او مجازا للعلاقة المصححة او غلطا بناء على عدمهما وهو ظاهر ولا يكون النزاع في وضع الشارع لعدم الحقيقة الشرعية في التخصيص ليس المراد بالجواز الحكم الشرعي اعني العقاب لعدم الصحة والفساد الا ان استعمال التخصيص الى الواحد لا يوجب العقاب ولا يوجب الصحة في العبادات اعني موافقة الامر لعدم امر فيه ولا في المعاملات لعدم عقد وايقاع حتى يقع الكلام في ترتب اثره وكذا الفساد الامر لو قال بعتك العشرة الا تسعة مع قصد يحكم بالصحة وان قلنا بكون الاستعمال غلطا وليس المراد بالعقلي اعني الامتناع لعدم اباء العقل من التخصيص الى الواحد لانه من فرضه لا يلزم محال العدم التلازم بين قبح اللفظ من كون الاستعمال غلطا بعدم الوضع والعلاقة المصححة ومستنكرا انه يقع الكلام في القبح العقلي بانه على فرض صحة استعماله وضعا او مجازا مع العلاقة المصححة هل يكون قبيحا عقلا كقوله اكرم العلماء فاخرج حتى يبقى واحد زيد او غيره لانه عدول عن لفظ مختصر بان يقول اكرم زيدا الى التطويل سواء كان الاخراج واحدا او اكثر كقوله اكرم العلماء الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا الوليد وهكذا حتى يبقى واحد لانه لا بد من فائدة وبدونها قبيح عقلا لا كون الاستعمال غلطا الثاني في اشتراطهم بقاء الاكثر هل هو الاكثرية بحسب الفرد او الصنف او هما او احدهما والحق انه ان لوحظ فيه العموم الفردي وكان الاخراج فردا من عموم الفردي كقوله اكرم العلماء الا زيدا فيعتبر فيه بقاء اكثر الافراد وان لوحظ فيه العموم الصنفي كقوله جائني جميع اصناف الرجال الا القصاب فيعتبر فيه بقاء اكثر الاصناف وان لوحظ فيه العموم من الجهتين كقوله اكرم اهل السوق الا اللئيم فيعتبر احد الامرين بكون الباقي جمعا معتبرا به كان الخارج متصلا الثالث هل يشترط بقاء العلم ببقاء الاكثر فالجاهل بعلماء البلد لا يجوز له الاخراج مطلقا حتى يعلم كون الباقي اكثر او يكفي عدم العلم بخروج الاكثر والحق الاول لا ان الظاهر هو بقاء الاكثر بحسب نفس الامر فلا بد في الفحص من العلم به او الظن المعتبر به ولان من قال به يجعل العلاقة المشابهة الى العام اي العموم والخصوص او الكل والجزء مع كون بنائه في العلاقة على الاحاد او بين الاحاد والنوع وح لا بد له من العلم بالقدر المتيقن اعني الاكثر حتى يثبت الرابط عليه نعم ان كان بنائهم على كفاية نوع العلاقة فلا ذم القول بالجواز حتى يعلم الاستهجان وعدمها الرابع هل الاكثرية انما هو بحسب النظر كما لو اعتقد بانه يجيء مائة ومائتان فقال العبيد يعتق كل من جاء الا العشرة ثم جاء خمسة عشر والعشرة والحق الاول لان صحة الاستعمال تابع لاعتقاد المستعمل وقد اعتقد بقاء الاكثر الخامس ان النزاع انما يكون في جهة العموم والخصوص لا في مجازات اخر كما لو استعمل العام في الواحد تعظيما له كقوله تعالى كل تقي فقد قتل اماما او عهدا كقوله ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم حيث كان المراد من الناس الاول النعيم بن مسعود عهدا حيث قال للنبي والمسلمين ان الناس عنا بسفيان مع اتباعه قد جمعوا لكم فاخشوهم لا ريب في جوازه السادس لا نزاع فيما لم يلاحظ فيه جهة الاحاطة بما مر من شمول الاطلاق والسريان الاجمالي والشيوعي وهكذا الجواز تقييده الى الواحد عرفا واتفاقا بل النزاع فيما لوحظ فيه الاحاطة سواء كان بنحو الاثبات كقوله اكرم العلماء المؤمنين وكان واحدا او النفي كالاستثناء وصفا كقوله اكرم العلماء الا غير المؤمن مع كون المؤمن قليلا او بالدفعات كقوله اكرم العلماء الا زيدا الا عمرا الا بكرا وهكذا الى ان بقي واحد لاشتماله الادلة بل في الاستثناء سيما الاخير لكونه نزاعه السابع التخصيص اعم من كون العموم زمانيا او غيره وكذا النسخ لعموم التخصيص للتقييد والتخصيص غير الزماني داخل في النزاع والنسخ التقييد خارج عنه كقوله صل الى البيت المقدس ثم نسخ بعد زمان حضور العمل به مثلا لانه تقييد يجوز الى الواحد والاشكال في تخصيص الازمان كقوله صل ما دام عمرك ونسخ بعد يوم وعمره سنين لان اطلاق قولهم يجوز النسخ بعد زمان حضور العمل جوازه واطلاق قولهم لا يجوز التخصيص الى النصف او الواحد عدم جوازه والحق جوازه لكونه داخلا في النزاع لا سيما الادلة وقولهم بجواز النسخ بعد زمان حضور العمل يكون المراد بالنسبة الى ما قبل زمان العمل الا من كل لفظ بلفظ يصح اما ثمرة الثامن هل النزاع في جميع الفاظ

العموم ولو كان من الاستفهاميات والمجازات والعمومات المتعقبة بالجزاء كمن ومتى وكلما وامثالها او بحيث يعبر بها والحق الاول لاشتراك الادلة واطلاق

العنوانات وما نسب الى العلامة من دعواه الاجماع على جوازه الى الواحد في الاستفهاميات والمجازات غير ثابت مع ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسايل الغير

اما العلامة مع اطلاق كلام الاكثر والاستنكار العرفي غير وجيه التاسع في ان ضماير الجمع كقوله اقيموا او يجب عليكم مع كون الحاضر ثلثة

ثم اخرج الاثنان والاقلان حتى يخرج الاكثر هل يكون داخلا في النزاع ام لا والحق الاول لاشتراك الادلة واطلاق العنوانات العاشر هل يكون

هذا النزاع على مذهب من قال بكون هذه الالفاظ حقيقة في العموم ومجازا في الخصوص او يجري مع فرض كونه حقيقة في الخصوص ايضا ومجازا في العموم

او حقيقة فيهما ايضا والحق انه جار على فرض المجاز في الخصوص ظاهر واما على فرض الحقيقة فيه كما عليه شاذ لا يعتنى به فاشكال من ان الموضوع

الخصوص فيجوز في كل خاص لكونه فرده الا انه بقي على فرض الخصوص هو الخصوص لقد المشترك بين الخصوصيات الزايد على النصف لكن يرد عليه ان

على هذا الفرض لتصغيره وجمع بعيد من مكانه الزايد على النصف مجاز واللازم التعويل بجواز النصف وما قل لقربه الى النصف للعلاقة المصححة

بينه وبين الموضوع له الحادي عشر هل يكون النزاع على مذهب من قال بكون العام في الباقي مجازا او يجري ولو على فرض الحقيقة فيه والحق انه جار

على الاول واضح واما فرض الحقيقة فلا يتصور المنع الا باشتهاد نفس التركيب بكون العام مع اخراج اكثره او قال بالحقيقة ما لم يخرج الاكثر منه واما

الرابع عشر الثمرة فهي في موضعين الاول في جهة الصدور بان كان دليل لفظ لم يكن العموم مرادا بالدليل وكان المقرون مخصصا بتخصيص الاكثر وح ان

كان الدليل اللفظي مما كان صدوره قطعيا كالكتاب والمتواتر اللفظي مما كان سنده قطعيا كالكتاب والمتواتر اللفظي او المحفوف بالقرينة القطعية على الصدور فيكون دليلا

على جواز تخصيص الاكثر وان كان المانع منعه لاجتهاد بالقطع بالصدور مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم وان كان

المانع منعه اجتهاديا للقطع بالصدور مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم وان كان صدوره ظنيا كخبر الواحد المعتبر

في الحكم الفرعي فان كان منقولا باللفظ مع كون منع المانع فقاهتيا فيجب اتباع مضمونه لفرض حجيته وخلوه عن المعارض ويكون دليلا على جوازه

ان قلنا بحجية الخبر الواحد في الموضوع المستنبط والا فلا وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الظن الناشي من خبر الواحد والدليل الذي

مقتضاه عدم جواز تخصيص الاكثر فان كان الاول اقوى فيجب اتباع مضمونه ويكون دليلا ان قلنا بحجيته في الموضوع المستنبط وان كان الثاني

اقوى فيعلم بكون الخبر موهوما فلا يجب اتباع مضمونه لانه في صورة تعارض الظن والفرض ارتفاع الظن عنه لاستلزامه صدور الغلط من المعصوم

ولا يكون حجة الاثبات جواز تخصيص الاكثر لفرض كونه موهوما وكذا في صورة التساوي لانتفاء الظن بصدور الخبر من المعصوم للشك فيه واما

ان كان الخبر منقولا بالمعنى فان كان هذا اللفظ مضرا فلا يجوز العمل بمضمونه ولا بحجيته وهل يكون دليلا على الجواز ام لا والحق ان الناقل ان كان من اهل

اللسان فيكون دليلا على الجواز ان كان المنع فقاهتيا وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الدليل الاجتهادي وقول اهل اللسان فان

كان الثاني اقوى يجب العمل بمضمونه ويكون دليلا على الجواز وان كان الاول اقوى فلا يكون دليلا لكن يجب العمل بمضمونه لان هذا الغلط انما كان

من الناقل فيكون الظن بالصدور باقيا على حاله مع فرض عدم كون هذا اللحن مضرا وكذا في صورة التساوي يجب العمل بمضمونه لكنه لم يكن دليلا على

الجواز وان لم يكن الناقل من اهل اللسان فلا يكون دليلا على الجواز لعدم حجية قول غير اهل اللسان ولعل النظر فيجب العمل به لكون هذا الغلط من الناقل

مع عدم كون هذا اللحن مضرا علما ان كان النقل مشكوكا من انه باللفظ او بالمعنى فان كان الناقل من اهل اللسان مع كون المنع فقاهتيا يكون دليلا

على الجواز لانه اما ان يكون من المعصوم او من اهل اللسان وقولهما حجة ويجب العمل بمضمونه لفرض عدم كون هذا اللحن مضرا للافادة الظن مع خلوه عن المعارض

وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الخبر والدليل على المنع فان كان الاقوى الاول فيكون دليلا على الجواز ويجب العمل بمضمونه لفرض عدم المضرية

وان كان الثاني اقوى فيكون الخبر موهوما فلا يكون دليلا على الجواز ويجب العمل بمضمونه للظن بكونه غلطا فلا يكون هذا الاستعمال من المعصوم وصدق

الظن بكونه منقولا بالمعنى وكون هذا الغلط من الناقل مع عدم مضريته فكان مضمونه حجة وكذلك في صورة التساوي واما ان لم يكن الناقل من اهل اللسان

فلا يكون دليلا على الجواز ولما العمل بالمضمون فيجب ان قلنا بعدم المضرية واما الموضع الثاني ففي جهة الدلالة بان كان دليل لفظي علم لم يكن العموم مرادا

وجاز فيه تصرفان فصاعدا منها التخصيص للاكثر فعلى فرض عدم جوازه يتعين غيره وعلى فرض الجواز فلا بد من الترجيح في الحمل على احد التصرفين وعلى

فرض التساوي وعدم الترجيح يجب الرجوع الى الاصل وامثلته كثيرة منها ما في لمثلة وما هنكم عنه فانتهوا وجه الاستدلال بكون مادة النهي وصيغته فيها عام مع

تسليم عدم ثبوت كون صدقا النهي في المكروهات مجازا لمادة كان او صيغة لكونه اول الكلام ويريد اثباته بالاية مع كون الموصول حقيقة في العموم والامر

حقيقة في الوجوب والانتهاء حقيقة في الوجوب في الانتهاء حقيقة في الترك ويكون ح معناه كلما صدق عليه مادة النهي او صيغته يجب عليكم تركه حرج معلوم

الكراهة بقي معلوم الكراهة بقي معلوم الحرمة والمجرد عن القرينة تحت العموم فيجب تركه فيكون دليلا على افادة النهي المجرد الحرمة وهو المطلوب واما الثمرة فلان

حمل الموصول على الحقيقة اعني العموم يلزم وجوب ترك المكروهات وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف فيه وهو امور الاول اخراج المكروهات وهو تخصيص

للاكثر لكونها بالنسبة الى المحرمات اكثر الثاني حمل الامر على الاستحباب مجازا مع اخراج المحرمات المعلومة الثالث حمل الامر على القدر المشترك من طلب الترك

اعم من بلوغه حد الوجوب كما في المحرمات او لا كما في المكروهات الرابع حمل الانتهاء على المطاوعة والقبول بمعنى وجوب قبوله بنحو ما صدر حرمته فحرمة او كراهة

فكراهة ان لم نقل بكونه حقيقة فيه لكونه من باب الافتعال ويكون بمعنى المطاوعة وعلى الاول يصح الاستدلال وعلى غيره لا يجوز كما هو واضح وح ان قلنا

بعدم جواز تخصيص الاكثر يتعين غيره ولا يصح الاستدلال على كون النهي للحرمة والا فيحمل على تخصيص الاكثر لكونه اولى من غيره ويصح الاستدلال اما اولوية

بالنسبة الى الثاني فلكونه تخصيصا ومجازا واما بالنسبة الى الثالث فلبعد حمل الامر على القدر الجامع واما بالنسبة الى الرابع فلكون اللفظ من الانتهاء

هنا

هذا التزلزل منهما حول بقائه او في الاخذ بالعموم بناء على كون العقد في اللغة والعرف حقيقة في العهد وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وح يكون معنا
يجب عليكم الوفاء بكل عهد الا ما خرج بالدليل وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف وهو من وجوه الاول اخراج العهود الغير اللازمة كالعهود الغير المعنون في ابواب
الفقه كما يقولون لو ولدت ذكرا او رزقت العقد بدون اجراء الصيغة المعنونة المجوزة فيها كالوكالة والامانة والوديعة وامثالها واللازمة
المنفية عنها شرطها او شروطها الثاني حمل الامر على الاستحباب او القدر الجامع الثالث الحمل على العهد اعني العهود الصادرة المعلومة والاول تخصيص
للاكثر لاكثرية مقطعا سيما عند المصنف كالعهود بين المسلمين ويصح الاستدلال وعلى الاخيرين لا يصح وح ان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر فيتعين
احد الاخيرين ولا يصح الاستدلال على وجوب الوفاء في المشتبهات وان قلنا بالجواز فيتعين الاولوية على العهد لعدم الدليل على العهد وكذا على حمل اولويته
على الاستحباب لبعده مع لزوم تخصيص العهود اللازمة وكذا الحمل على طلب المطلق لبعده غاية البعد لا يقال اشتراط بقاء الاكثر هو الاكثرية النظرية لانا
نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه يصح فيما كان المتكلم جاهلا بالحقائق وهو بالنسبة الى الله تعالى بين الفساد الثاني انه فيما كان الخارج محصورا
دون الباقي كقوله اشترى كل رمان يحيطك غدا الا العشرة وهنا بالعكس لان العهود الخارجة كثيرة غير محدود لا يجب الوفاء بها والباقي اللازم وغاية محدود
في الشرع ومعنون كالبيع والاجارة والنكاح وامثالها الثالث كيف يتصور كون الباقي اكثر بحسب نظر الشارع مع انا نعلم كون غير اللازم اكثر
بمراتب واما الخامس فعدم الاصل لان الاصل عدم الجواز لكون اللغات في الحقائق والمجازات موقوفة على ثبوت الوضع او العلاقة المعتبرة ولا كلام فيه انما الكلام
في ان هذا الاصل منقلب في المجازات بالاصل الثانوي كما علمه مبنيا على كفاية نوع العلاقة الا ما ثبت عدم الجواز كما هو مذهب الاكثر والتوسط بين المذهبين
توضيحه يقتضي تحقيق الكلام في العلاقة المعتبرة لاستعمال المجاز نعم قد حققنا في اوائل الكتاب اجمالا ان المجاز ليس كالحقيقة في لزوم الاقتصار على ما وصل
فيه من الوضع شخصا ونوعا من دون جواز التعدي الى ما لم يصل شخصا كان او نوعا فلا يتعدى في المشتق الذي وصل وضعه نوعا للذات المتصف
بالمبدأ حال الاتصاف الى الذات التي اتصف في الماضي وهكذا بل في المجاز يتعدى من استعمال الموضوع فيما يناسب الموضوع له في الاسد الموضوع للحيوان
المفترس يستعمل فيما يناسبه كزيد الشجاع وان لم يستعمل اهل اللغة فيه لعدم احتياجهم اليه والدليل اتفاق جميع اللغات من الاتراك والاعراب والفرس
على استعمال اللفظ في المناسب للموضوع له ما لم يكن مستنكرا عرفا من دون بنائهم على التفحص من ان هذه المناسبة وصل من اهل اللغة واللسان
ام لا والسيرة القطعية من الادم الى الخاتم في جميع اللغات قائمة على ذلك بل ضرورية ومنكره يعد من اصحاب الجنون بل بناء المتشرعة والشارع على
ذلك بناء على الوضع التعيني كاستعمال الالفاظ في المستحدثات من دون ملاحظة وصول الاحاد من العرب بل لم يثبت العرب واللغات السابقة
لا لاركان المخصوصة امر اخترعها الشارع بعد اللغات كيف يتصوره من لم يعرفها اصلا وهذا يكشف عن الرخصة منهم في استعمال اللفظ فيما
يناسبه لكن لم نقل بكفاية نوع العلاقة المعدودة في كتب البيان حتى يلزم جواز استعمال الاسد في العضو الشجاع للرجل التوقف بل
نتبع ما يكشف عن وصول الرخصة اما من وصول الاحاد او الاستقراء كالكل والجزء الذي يستعمل بانتفاء الكل لاستعمال العرف في اغلب افراد
هذا الصنف فنلحق به جواز استعماله في بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكرا عرفا للظن بوصول هذا الصنف ولكن لم نلحق به صنفا اخر
الا ان لا يكون مستنكرا عرفا وكذا المشابهة وصل استعمال الاسد في اغلب افراد الرجل فنلحق بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكر للظن بالرخصة
في نوع الرجل ولم نلحق به عضو الشجاع الا ان لا يكون مستنكرا عرفا لكونه كاشفا عن الرخصة وجوازه او عدم المنافرة عرفا وان لم يكن المناسبة
والعلاقة بينهما من العلايق المعدودة لان عدم المنافرة في العرف دليل اجتهادي على الرخصة والجواز كما ان المنافرة دليل على عدم الرخصة وقول اهل
البيان في تعداد العلايق لم يكن في مقام الحصر سلمنا لكنه من اجتهاداتهم وتتبعهم بقدر فهمهم والرجوع اليهم تقليد محرم لامكان الاجتهاد بالرجوع الى
العرف فيجب طرحه والرجوع الى الاجتهاد في العرف قال بعض نعم فيما لا يمكننا الرجوع الى عرف العرب او كونه موجبا للعسر كالفاعل مرفوع والمفعول
منصوب والمضاف اليه مجرور ويكون قولهم حجة يجب اخذه وفيه انه لا يجب الرجوع الى عرف العرب لان عرفنا يكشف عن كون لسان العرب كذلك ووصل الى عرفنا
ضابطهم غير مستنكر فقول الفاعل مرفوع وهكذا نرجع الى عرفنا ونرى انه على رفع الفاعل ونصب المفعول من دون المنافرة نعلم كون لسان العرب عندهم
ذلك للقطع بالاتحاد بين العرفين وعدم النقل فيما ذكرنا اذا عرفت ذلك فنقول العلاقة المدعى هنا اما بعلاقة الكلي والفرد والمشابهة
العموم والخصوص وعلاقة الكل والجزء لكون دلالة اكرم العلماء الا زيدا على ارادة الباقي كعمرو وخالد في حال انضمامه لا لدلالته على ارادة الخارج اعني زيد
فالموضوع له هو المركب اعني ارادة عمرو وخالد مع الانضمام بدلالته على ارادة زيد فيخرج بعضه اعني ارادة عمرو وخالد بانتفاء الانضمام بارادة زيد وهو
جزء للموضوع له فاستعمال للكل في الجزء لكنه جزء لا ينتفي بانتفاء الكل والاول هنا فاسد لانه لم يكن كلي وفرد في العموم الاصولي اعني الاحاطة
نعم هو متصور في العموم المنطقي اعني الكلي والثالث الاخر موجودة فيما كان الباقي اكثر من النصف لكن الصحيح هو المشابهة او العموم والخصوص لا الكل
والجزء لانه يصح فيما كان الكل تركيبا حقيقيا ينتفي بانتفاء جزئه ولم يكن الاجزاء مستقلا في الارادة والتركيب هنا اعتباري لا ينتفي بانتفائه مع
كون الاجزاء فيه اعني ارادة زيد وعمرو وخالد مستقلا اعني كونه كل فرد مرادا لا بشرط شيء وكون هذه العلاقة مصححة ممنوعة لعدم الدليل لما ذكرنا
من وصول الاحاد والاستقراء وعدم المنافرة واما فيما كان الباقي اقل من النصف سيما فيما كان واحدا او اثنين او ثلث فجوازه في العموم الحقيقي فمسلم
لانتفاء المشابهة وكذا الكل والجزء لما مر يعني العموم والخصوص والاصل وان كان مقتضيا لعدم جوازه لكن الدليل موجود وهو الاول لحققه في العرف
فيما وجد الداعي من عدم ملل من كلام مختصر الى التطويل كما لو قال له عليك مائة دينار وهو من باب التمليح والاستهزاء كما لك علي مائة دينار الا تسعة وتسعين
وكما يقول فلان يسمع كلام الناس لحال انه واحد او اثنين لا ريب في عدم المنافرة وعدم القبح عند العقلاء وكما في استعماله في العهد في قوله تعالى الذين قال

ثم ان الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم والمراد بالناس الاول هو نعيم بن مسعود كما في قول القايل اغلط جميع هذا الزمان الى هذا الطفل ثم اشار بواحد
منها او عدم ارادة غيره لئلا يبكى الطفل والاستنكار فيما خلا عن الداعى انما هو عقلى لكون عدوله من المختصر الى المطول بدون الداعى لغوا ولا يكون الا للاستنكار
لعطباد لا لكان فيما كان الداعى موجودا ايضا مستنكرا لا انا لغاية المجوزة عقلا لا يوجب كون الاستعمال صحيحا غير غلط ولذا يقولون انه يجوز
ولا يقولون انه غلط لا يقال لو كان كذلك لجاز تخصيص المستوعب وهو خلاف اتفاق اهل اللسان ولو فيما وجد الداعى لانا نقول بمنع الملازمة اولا
لوجود الاستهجان فيه مطلقا وثانيا بمنع كونه خلاف الاتفاق واما في الاستثناء فلانه للاخراج لا لرمع البقاء والثانى انه لو لم يجز في صورة العلم بخروج
الاكثر لما جاز الاستعمال في صورة الشك لما ذكرنا في محل النزاع والثانى باطل لوقوعه في العرف كقوله اخذت كلما في الصندوق الا الذهب مع
عدم علمه بكون الذهب اقل وهذا في غير باب البعض واما فيه فجايز بلا ريب كقوله اكرم العلماء احدهم او غالبهم وهو واحد ولكن لا تمره له في اخبارنا اما الاول
فلعدم جريه في محل تصرف فيه بتخصيص الاكثر واما الثانى فلان جوازه كان فيما كان الداعى من التمليح وغيره مما ذكرنا موجودا وهو في اخبارنا غير متصور واما
في غيرهما مما لم يظهر الداعى فلا يجوز الحمل عليه وهو ابعد من المجاز والاضمار فمع صورة التعارض الحمل على الاضمار مقدم كما ان التقييد مقدم عليه ولو لم
يكن مخصصا اكثر واستدل بعض بان العلاقة هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود وليس بعض الخصوص بالنسبة الى بعض كالواحد اولى واجاب بعض
بان الاولوية مع الاكثر واجاب بعض عن هذا الجواب بان الاول متيقن والكل فاسد اما الاستدلال فلان مجرد مناسبة العموم مع الخصوص غير كاف بل لا بد
من اثبات كونه مصححا لما قلنا من كون الاصل عدم الجواز وعدم انقلاب الاصل التوقيفى واما الجواب فلان الاولوية بمجردها لا تعين الارادة ولا تتعين الجواز
ارادة الواحد حصرا عدما واما الجواب عن الجواب فلانه يتم في الارادة انما يتم في صورة الشك واجمال الدليل لا لتعين دلالة اللفظ اجتهادا والكلام في
الثانى لا في الاول على انه يتم فيما لم يكن مقام الاكثر اقرب عرفا وهو اقرب لكثرته وندرة بقاء الواحد والمانع من جواز التخصيص الى الواحد ان كان متمسكا
باصالة عدم الجواز نعيبه انه متمسك ما لم يتحقق الدليل والدليل موجود وهو عدم المنافرة وان كان متمسكا بالمنافرة ففيه انه عقلى لا لفظى كما مر وان
كان متمسكا باعتضا العلاقة بالمشابهة وهى غير موجودة في التخصيص الى الواحد او الاثنين وهكذا ففيه مر الجواب عنه بان البناء على عدم المنافرة وان
كانت العلاقة غير المذكور في كتب البيان اولم تعلم العلاقة اصلا انه يثبت في الاستثناء وهو اما ان يكون بنحو الاستيعاب كقوله له العشرة الا العشرة
واما ان يكون بغير الاستيعاب اما الاول فالحق الجواز مع وجود الداعى كما ذكرنا في التخصيص في مقام التمليح والتعريض كقوله له على عشرة الا العشرة لا ريب في
جوازه وعدم المنافرة وهو يكشف عن كون القبح فيما كان خاليا عن الداعى عقليا لا لفظيا وهل يكون بطريق الحقيقة او المجاز يرجع الى ان الاستثناء
موضوع للاخراج مع ابقاء شيء في المستثنى منه او موضوع للاخراج المطلق اتفق مع المستثنى منه سواء كان رفعا للكل او بعضه قال بعض بالاول للتبادر
ويلزم المجازية لكنه معارض بعدم المنافرة مع وجود الداعى وتصريح اللغويين بانه للاخراج ويلزمه الحقيقة ولا يجوز هذا الاستعمال مع عدم الداعى
لقبح تعقلى من حيث لزوم اللغوية لكن لا يكون غلطا وجعل الثمرة قبول الاقرار بالمستثنى منه لا الاستثناء مستدلا بان قبول الاستثناء مستلزم للغوية
وهو يمنع من العاقل والتالى باطل وكذا المقدم عنه ضعف قبول الاستثناء مدفوع بانه يحتمل ان يكون من باب التمليح ويحتمل ان يكون من باب الاشتباه والنسيان
ويحتمل ان يكون من باب الاعراض ثم البداء والقاء الادلة على الحاضر فيحصل الشك في اصل الاقرار وما لم يتم الكلام فالحق ان الاستيعاب كغير الاستيعاب
ان كان منفصلا بان صدر منه بعد ذكر العموم بفصل فانه يقبل الاقرار ولا يقبل الاستثناء وان كان متصلا فقد يكون في مقام التمليح وقد يكون
اقرار المتكلم استيناها فانه تم تذكر فانكر بالاستثناء وقد يكون معترفا ثم حصل له البداء فانكر بالاستثناء والاقرار في التمليح والاشتباه غير مسموع كما
ان الانكار في الاخير غير مسموع لعدم تمامية الكلام قبل الاستثناء ولكونه اعم كما مر مع الشك في الاقرار واما الثانى فاما ان يكون غير المستوعب فهل يجوز الى الواحد
ام لا والحق الاول الا فيما كان المستثنى منه محصورا غير عالم وكان تقييدا فظاهر الاتفاق على جوازه لعدم المنافرة ولكون المستثنى منه واحدا وهو الكلى ولا ضير في ارادة
فرد منه او خالدة وهكذا ومنه يظهر ان كلام المشهور في جواز الاستثناء الى الواحد هو الاستثناء التقييدى لا الاعم فلا يتناقض مع قول المشهور في التخصيص بعدم
جوازه الى الواحد ومنه يظهر ايضا كون الكلام في هذا المركب عوضه في الاستثناء بعد العموم والاخراج عن العموم لا في نفس الاستثناء والا كان النزاع في
جوازه الى الواحد جاريا في الاستثناء مطلقا ولو كان اخراجا عن المطلق وليس كذلك اجماعا واما فيما كان المستثنى منه عاما وكان تخصيصا فمثل ما مر في التخصيص
من جوازه الى الواحد مع وجود الداعى وقبحا عقلا لا بدونه ولا يحمل اللفظ عليه حتى يظهر الداعى كالتمليح وغيره ويدل على جوازه الى النصف ولو مع عدم ظهور
الداعى الا الاية الحاكية عن قول ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والاية الحاكية ان عبادى ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين لان المستثنى في الاولى هو المستثنى منه في الثانية وبالعكس ويلزم من كون احد الايتين تخصيصا للاكثر او النصف كقوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين لان نفى الايمان عن الاكثر يستلزم كون الغاوين اكثر وحمل الاضافة للتشريف على عبادى المخلصين وكون استثناء
الغاوين منقطعا وعدم كونه تخصيصا للاكثر مدفوع بان الاستثناء المنقطع خلاف الظاهر من الاستثناء لانه اخراج وهو موقوف على دخوله في المستثنى
منه وفي المنقطع غير داخل ولا مانع من القرينة والمفروض عدمها ولا يقع في كلام الفصحاء وكذا القول بان الغاوين وان كانوا اكثر الا انهم لتحقيرهم كانوا
كالاقل مدفوع بانه ايضا خلاف الظاهر لان الظاهر ارادة الغاوين من حيث هم والاستدلال لجواز تخصيص الاكثر في الاستثناء بحديث القدسى كلكم جايع
الا من اطعمته والمانع من جوازه الى الواحد اما ان يتمسك بالاصل او بالاستهجان فكلاهما فاسدان اما الاول فلوجود الدليل واما الثانى فلكونه عقليا
لا لفظيا كما مر في التخصيص اصل في ان العام المخصص هل يكون حقيقة في الباقى اولا توضيح المرام يرسم امور الاول في بيان الدال في الحقايق والمجازات
اما الحقايق فهو اللفظ والقرينة كما مر في الموانع كما حققنا في العلايق في اوايل الكتاب كذا في بيان الثمرة وبطلانها وكذا في بيان الدال في المشتركات

عدم جواز الاستثناء ... لا في الاقرار ... (marginal note, partly illegible)

لكون المطيعين اكثر في ... لان الظ انكم خائبون ... لتسبقوا الامن المعتبر صح

اللفظية

اللفظية والمعنوية واما المجازات فيحتمل ان يكون الدال هو اللفظ والقرينة او الاول بشرط القرينة او العكس وهما معا والحق ان المجاز يحتاج
الى ثلثة قرائن احدها صارف عن ظاهر اللفظ عن ارادة الحقيقة والثانى ارادة سنخ المجاز والثالث ارادة شخص المجاز والمراد بالدال هو الكاشف وقد يكون
المراد به هو محل الارادة وعلى الاول يكون الكاشف عن صرف ارادة الحقيقة هو القرينة مطلقا والكاشف عن ارادة سنخ المجاز يكون هو العقل لبداهة
لزوم اللغوية كما يدل عليه القرينة غالبا والكاشف عن ارادة شخص المجاز قد يكون هو الكلام المشتمل على القرينة كما في رأيت اسدا يرمى فان الكاشف عن
ارادة الرجل الشجاع من الاسد هو يرمى بعد ذكر الاسد لا يرمى من حيث هو الا ان ذلك لا عليه وان لم يذكر بعد الاسد كقوله رأيت من يرمى في النبال بالجلد
مكذا المتقدم ومحل الارادة هو الاسد لانه لفظ استعمل في غير ما وضع له وقد يكون الكاشف عن شخص المجاز هو اللفظ مع القرينة وهى كثيرة منها
المنطوق بمعنى ارادة المفهوم فانه مجاز والقرينة يكشف عن عدم ارادة المفهوم فصرفه عن الحقيقة واللفظ يكشف عن ارادة المنطوق ويكون المركب مجازا
مستفادا من اللفظ والقرينة ومحل الارادة هو اللفظ ومنها العموم الا ان العام كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو الدال على العلماء الا زيدا انما هو مع لحاظ
ارادة عمرو وارادة زيد وهكذا فاذا وجدنا القرينة على ارادة زيد صرفنا ارادة انضمام الباقى الى الخارج ويكون المراد هو الباقى مع عدم ارادة الخارج
والكاشف عن ارادة الباقى هو اللفظ والكاشف عن عدم ارادة انضمامه الى زيد هو القرينة من الاستثناء وغيره والمركب عن الباقى مع ارادة عدم انضمامه
الى الخارج اعنى زيد هو المعنى المجازى لارتفاع الانضمام وهو غير الموضوع له وهو واضح نعم يمكن القول بالحقيقة على تقدير ان يقال اللفظ حقيقة فى الارادة
الصورية طابقت للداعى او تخلف لا كالامر التوطينى من باب الاشتراك المعنوى والعام فى اكرم العلماء الا زيد ظاهر فى ارادة جميعه صورة مطابقة
للداعى او لم يكن مطابقة وبعد عدم مطابقته للداعى فى المخرج اعنى زيد بعد ذكر المخصص فهو حقيقة وفيه انه ان سلم لكن عدم المطابقة للداعى فرد انه
لا يفهم الا من اللفظ فيحتاج الى القرينة كالمجاز بلا تفاوت فتدبر وكذا المطلقات المقيدات بالمنفصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق
رقبة لانه يكشف عن كون المراد بالرقبة المطلقة هو الرقبة المؤمنة وهو غير الموضوع له والكاشف عنها هى المرسلة اعنى اعتق رقبة مؤمنة ومحل الارادة
هو المطلق ومنها الاوامر والنواهى لا ان الامر حقيقة فى الوجوب حال انضمامه الدلالة على النفسى المطلق فاذا صرف الوجوب بالقرينة يبقى الاحتمال
الارادة الوجوب وهو معه مجازا بما يكشف عن النفسى المطلق بعد اللفظ والكاشف عن عدم ارادة الوجوب هى القرينة وهو غير الموضوع له والحاصل
ما دل على المادة اشياء متعددة بطريق اللازم والملزوم والمساواة اذا صرف ما ارادة بعضها لا ان ما كان مفاهيم وغير لازم كالعموم والمطلقات والاوامر
والنواهى يبقى الباقى مجازا للفظ ولا يحتاج ابقاء الباقى الى دليل آخر بل اخراجه يحتاج الى الدليل كما عرفت ومثله المركب الخارجى فاذا صرف ارادة بعض اجزائه
بالكاشف عن عدم ارادة بعض اجزائه سيما بالاستثناء كقوله بع الدار الا فلان موضعه يبقى الباقى مجازا للفظ والكاشف عن ارادة الباقى
بمعنا انضمامه الى الخارج هو اللفظ مع القرينة كالاستثناء نعم ان صرف القرينة ارادة المركب من دون دلالته على اخراج بعض اجزائه يحمل على اقرب المجازات واما
المركبات العقلية كاكرم انسانا الا ناطقا فيصرف ارادة الفصل وينتفى ارادة الجنس فى ضمنه لانتفائه بانتفاء الفصل الموجود معه
يبقى مجازا للفظ ارادة الجنس من حيث هو لعدم الدلالة عليها اصلا ويحتاج فى تعيين المراد منه الى الدليل ثم الكلام فى المرام وبحث ان يكون العام
المخصص مجازا فى الباقى مطلقا ولو كان المخصص متصلا كقوله اكرم العلماء الخاشعين لانتفاء انضمام الخاشعين مع غيره المستفاد من العلماء وهو معنى
مجازا له كما عرفت الثانى فى بيان اقسام العام المخصص هو قد يكون متصلا وهو على اقسام لانه اما ان يكون بالاستثناء او يكون بالصفة او الشرط
او الغاية او بدل البعض مشتملا على الضمير الراجع الى العام كقوله اكرم العلماء بعضهم او لا كاكرم العلماء الرجال النساء وقد يكون منفصلا وهو الاخراج
فى افادة الحكم الى انضمام السابق لفظيا كان كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء او عقليا الثالث فى بيان التناقض فى الاستثناء والجواب عنه
اما الاول فلان قوله اشتريت العبد الا نصفه واشتريت العشرة الا ثلثة او اكرم العلماء الا زيدا واشربت الماء الا ماء الملح ظاهر فى الاسناد الى الكل ثم
المجموع العبد فى الثانى نفى النسبة عن النصف هو تناقض وكذا الباقى واما الثانى اعنى الجواب فاختلفوا فيه على اقوال ويحتمل نسبته الى القاضى ابو بكر ان هذا
المركب موضوع لافادة ما بقى بعد الاخراج وهو نصف العبد ثم السبعة فى الثانى والعلماء غير زيد فى الثالث والماء غير الملح فى الرابع والثانى الى العلامة
كون الاسناد بعد الاخراج اعنى العلماء غير زيد اكرمهم ونسب الى المشهور ان العبد استعمل فى الباقى مجازا اعنى نصف العبد فى الاول والسبعة فى الثانى
وهكذا وكان الاستثناء قرينة لارادة هذا المجاز واختار بعض المتاخرين ارادة جميع المستثنى منه بالارادة الصورية غير مطابقة للداعى لان الداعى
الواقعى هو النصف والسبعة فى الاول وهكذا ويتبين عدم الانطباق مع الداعى فى المخرج كالثلثة فى المثال باستثنائه والاول فاسد لاطالة عدم النقل
مفصلا كان او نوعا مع استلزام الاول وضعا غير متناهية لاختلاف الامثلة بما لا يحصى لا عند العالم بالعواقب ولو جعل لافادة المفردات من العشرة
والاستثناء والثلثة معناه السابق للافادات وللاجماع على بطلان المركب النصوص والثانى اعنى قول العلامة بانه باطل لعدم العرف من وجوه منها ان الاول
ان المتبادر من التركيب كون الاسناد قبل الاخراج وكون الاخراج عن الحكم لا الموضوع فقط والثانى ان المتبادر منه الاسناد من اثبات الحكم للعموم ونفيه
عن المخرج لا اسنادا واحدا كما يلزم من قوله الثالث لا يصح الاستعمال فى الصيغة كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لان المفرع العشرة المنتقصة
الثلثة اكرمهم وهو ايضا حمل فى الظاهر والثالث اعنى مذهب المشهور ايضا فاسد من وجوه الاول مخالفته لفهم العرف فى العشرة لان المتبادر من العشرة
الارادة جميعه صورة لا السبعة الثانى الاصل لان الاصل الحقيقة وهو ارادة العشرة صورة طابقا للداعى ام لا كالامر التوطينى لان المتبادر من
الذبح هو معناه الحقيقى صورة لا مقدمات الذبح من الهوى ولما المثال الثالث لزوم الاستخدام والدلالة على غير المقصود والتسلسل حتى ينتهى الى الجزء الذى
لا يتجزى لان على تقدير كون المراد من العبد النصف فاستثناء النصف اما ان يكون عن ظاهر العبد اعنى تمامه فيلزم الاستخدام او عن المراد منه اعنى نصف

العبد

العبيد وح يكون معناه اشتريت نصف العبيد الأصغر ويكون الباقي ح بعينه هو خلاف المقصود وتناقض ايضا لانه لا بد من بعضه يجعل المراد من النصف
نصف الأصغر يعني الربع الاستثناء ح اما ان يكون عن ظاهر النصف او عن المراد منه اعني الربع والاول مستلزم والثاني خلاف المقصود وتناقض لانه لا بد من بعضه يجعل
المراد ما فيها من المستثنى منه نصف الربع وح استثناء النصف عنه اما ان يكون عن ظاهره اعني تمام الربع او يكون عن المراد اعني نصف الربع والاول
مستلزم والثاني تناقض لا بد من بعضه وهكذا وهو تسلسل يوجب الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى وهو فاسد بل الاخير وهو الحق ان يجعل ان اشتريت
العبيد الا نصفه لما كان العبيد ظاهرا في ارادة جميع العبيد فافاد مع انه ليس مرادا فافاد صورة بالاستثناء بان هذا الظاهر ليس مرادا وافاد بان
المراد الواقعي هو النصف مع عدم انضمام نصف المخرج فعدم البطلان ح يستفاد من الاستثناء والباقي بعد الاخراج يستند الى لحاق اللفظ وليس تناقضا انضمام المخرج الى ...
لان اللفظ لا يحمل على حقيقته ومجازه حتى يتم الكلام بالاستثناء او غيره وبعد ذكر الاستثناء يكشف عن عدم ارادة الظاهر وبعد المخرج يحمل على ما دل
عليه اللفظ والقرينة كما ذكرنا سواء سميت كون العبيد ظاهرا في ارادة الجميع حقيقة او ظاهرا في ارادة العموم الصوري اللفظي في المطابقة للداعي وفيه
بالاستثناء انه ليس مطابقا للداعية في المخرج وهو الظاهر لاصالة الحقيقة وعدم فهم العرف استعمال العبيد اولا في النصف ولما مر من بطلان مذهب المشهور
ولا ثمرة مهمة وان قلنا بالحقيقة على الاخير لا مرح استعمال في الفرد الا انه ادعي عدم مطابقة عموم الصوري للداعي الواقعي في المخرج لا احتياجه الى القرينة
كالمجاز بلا تفاوت بينهما ومثله الكلام في اكرم العلماء الا زيدا واعتق رقبة الا الكافرة والاول واضح واما الثاني فلانه كلي مطلق ظاهر في جواز ايجاده
في الكافرة وليس مرادا فضرره بالاستثناء ويكشف عن ارادة الرقبة في ضمن غير الكافرة وهو تقييد حقيقة ومثله الصفة كاكرم العلماء الصالحين
والشرط كقوله اكرم العلماء ان دخل دارك والغاية كقوله اكرم العلماء الى ان يعطيك درهم لانها تقييد الا ان عموم العلماء انما هو بالنسبة الى افراده
من زيد وعمرو وهكذا لا بالنسبة الى اوصافه من الخشوع وغيره وكذا الحال لا لدخول في الدار واعطاء الدرهم فزيد العالم داخل في العموم لكن لا بجميع اوصافه
من الخشوع والعلم والفسق والسخاوة وهكذا الازمنة والامكنة بل مطلق يكفي ايجاد اكرام زيد بحال من الحال لو قيل اكرم العلماء ظاهر في ارادة افراده عموما ومطلقا بالنسبة اليها
ما بالنسبة الى احواله واوصافه وهكذا وبعد ذكر الخاشعين بالنسبة اليها يقيد افراد العموم بالخشوع ويخرج غير الخاشعين عن ارادة الاطلاق فكان تقييدا
حقيقة لا تخصيصا فتخصيص المنفصل تخصيص باخراج افراد العموم كقوله اكرم العلماء الا زيدا مثلا وهكذا ومجازا لان العلماء افاد ارادة غير زيد مثلا في حال انضمامه
بارادة عمرو وخالد استثناء الزيد فاذا كان المراد ارادة عدم انضمام غير زيد مع الباقي فارتفع الانضمام فكان مجازا يكشف عن عدم ارادة زيد من استثناء
والباقي يكشف عنه العام ومما ذكرنا ظهر بطلان من قال بكونه حقيقة وان كان استعماله في البعض لكونه من باب استعمال العام في العموم المقامي
كاكرم العلماء العادلين وهو حقيقة وجه البطلان انه يرفع الانضمام فكان مجازا واما بدل البعض المشتمل على الضمير كقوله اكرم العلماء بعضهم فهو
في ارادة العموم الصوري وذكر البعض يكشف عن عدم مطابقته للداعية حقيقة كما مر واما غير المشتمل كاكرم الرجال زيدا فظاهر في ارادة زيد من
العلماء فكان مجازا واما بدل الغلط كقوله اكرم الجهال العلماء يكون مراده العلماء فاشتبه وذكر لفظ الجهال وليس في ذكر الجهال حقيقة ومجاز لانه ذكره
اشتباها بقي الكلام في تخصيص المنفصل لفظا كان كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم او عقلا كما مر وكونه مجازا او كاشفا عن عدم مطابقة
الصوري للداعية فيعلم مما ذكرناه في المتصل الرابع في الثمرة ذكروا لها امورا ثلاثة الاول جواز الاستدلال بالعام على فرض الحقيقة
وعدمه على فرض المجازية اما الاول فلانه لو وضع مصحح للاستعمال مطلقا واما الثاني فلانه موقوف على اثبات العلاقة المصححة والاصل عدمها والاول ممنوع
اما على مذهب القاضي فلمنع تعميم الوضع الى التركيب الذي يبقى واحد كما في اكرم الا اهله كالثمار بعيد الندرة لكونه مستنكرا عرفا واما على مذهب
العلامة فليس من باب الحقيقة لا في التركيب لكون الاخراج عن الموضوع قبل الاسناد خلاف الظاهر ومجازا فيه وكذا في لفظ العام لارتفاع الانضمام من العام مجاز
وفي الثاني ايضا ممنوع على مذهب النوعي لان الاصل الجواز على مذهب الى تمام الدليل على عدم جوازه كلا لاستنكاره وهو وان كان موجودا فيه الا انه عقلي كما
عرفت ولم يثبت كونه لفظيا نعم يتم على مذهب الاحاد في الوسط وعلى الوضع عليهم ثمرة ان الاول لزوم الفحص على فرض المجازية لان لازم النوعي كون الاصل
هو المجاز ربط العمل بالاصل موقوف على الفحص وعدمه على فرض الحقيقة لانه قد ثبت الوضع بالدليل الاجتهادي وفيه ان الفحص انما هو عن استنكار الاستعمال فلو
كان فعلى المذهبين يسير والا فلا يضر على المذهبين الثاني انه لو وجد الدليل على عدم الجواز يرفع الجواز الثابت بالاصل على فرض القول بكفاية نوع
العلاقة ولا يحصل التعارض بخلاف ما لو قلنا بالحقيقة فان اثبات الجواز يكون ح بالدليل فيقع التعارض لا بد من الترجيح وفيه ان الحقيقة قد يثبت بالاصل
ملازمة الثاني الاجمال على فرض المجازية لان المخصص يكشف عن عدم ارادة المعنى الحقيقي واما تعيين المجاز من ارادة جميع الباقي او بعضه موقوف على القرينة
وليست فيكون مجملا واما على فرض الحقيقة فتمام الباقي باق بلحاق اللفظ ويكون مبينا وفيه ان ارادة الباقي تماما او بعضه يحتمل على الفرضين وح ان كان
جميع الباقي باقيا بلحاق اللفظ مع كون الاخراج غير محتاج الى القرينة الاخرى كما هو الحق وعرفت فلا فرق والا فعلى فرض الحقيقة ايضا افراده متعددة من تمام الباقي
وبعضه اما من باب الاشتراك المعنوي او اللفظي او الوضع العام والموضوع له الخاص ومع عدم القرينة يجمل على المذهبين الثالث تظهر في التعارض
لو دل دليل بالدلالة المجازية على وجوب شيء ودل العام المخصص على عدمه فعلى فرض الحقيقة يقدم العام المخصص على المجاز وعلى فرض المجازية يحصل التعارض
بين المجازين ولا ترجيح وفيه ان الظهور في تمام الباقي شيء واحد سواء سميته مجازا او حقيقة وليس المناط وصف الحقيقية والمجازية فالحق ان الثمرات
التي ذكرها ليس بموضعه كما عرفت الخامس في الاصل ان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري حقيقة كما هو الحق لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب
عن غير المطابقة للداعية في البعض مجازا كما هو الحق ايضا وعرفت وشك في استعماله في البعض او الكل فالاصل الحقيقة لاصالة الحقيقة وبالعكس ينعكس وان
قلنا بكونه حقيقة سواء استعمل في العموم الصوري او في البعض في المتصل اما الاول فظاهر واما الثاني فمن باب كونه استعمال العام في العموم المقامي حقيقة او من

يلي

باب قول القاضي فلا اصل وان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري مجازا التبادر المطابقة مع الداعي وكذا في استعماله في البعض فلا اصل ايضا السادس
في ذكر ادلة الاقوال وهي تستبعد وابطالها الاول الحقيقة مطلقا ووجهها اما من باب النزاع في الصغرى بكون القائل بالحقيقة قائلا بكونه مستعملا في العموم
الصوري وهو حقيقة او من باب النزاع في الكبرى بانه على فرض تسليم كون استعماله في البعض حقيقة اما من باب قول القاضي او من باب كون استعمال
العموم في العموم المقامي في العهد حقيقة والمتصل منه ومن باب كون العام دالا على ارادة كل فرد منه لا بشرط فاذا خرج بعض لا يضر بارادة الباقي كلا
بشرط اما ابطالها فاولا بمنع الصغرى بكونه مستعملا في البعض وهو مجاز وثانيا بمنع الكبرى ايضا بانه على فرض استعماله في العموم الصوري مجاز لعدم المطابقة
الصورة مع الداعي كما عرفت وقد عرفت ان الحق في الصغرى كون الظاهر ارادة العموم الصوري لفهم العرف واصالة الحقيقة وهو حقيقة لاصالة
الاشتراك المعنوي وعدم صحة سلبه عن غير المطابق للداعي وعلى فرض كون النزاع في الكبرى بتسليم كونه استعماله في البعض فمجاز لرفع الانضمام كما عرفت وبطلان
قول القاضي كما مر وكذا الثالث لان العام وان كان موضوعا للافادة ارادة كل فرد منه لا بشرط لكن الدلالة على الارادة تبعا انما هو في حال انضمامه
بالدلالة على الارادة باقي افراده فاذا وجد المخصص خرج زيد مثلا يرتفع الانضمام الى زيد فكان مجازا وان كان متمسكا بالاصل بان القائل ذكر المخصص
يحصل الشك في بقائها او رفعها والاصل البقاء سوى كان الشك في استعماله الكل والبعض او الشك في الحقيقة والمجازية وان فرض استعماله
في البعض او الكل فيه اولا ان الانصاف بارادة الحقيقة انما هو بعد تمام الكلام كما عرفت وهو قبل ذلك لا يحكم باحدهما وثانيا بان الاتصاف بالحقيقة اما
ان يكون في الواقع او الظاهر والاول اما ان يكون باعتبار استعماله في البعض او الكل او الاعم والاول ممنوع لجواز كون استعماله في الكل وعلى فرض التسليم
مجاز في البعض لما مر ولا يصح الاستصحاب وكذا الثالث واما الثاني فاما ان يكون الاعتقاد بارادة الكل بعد ذكر المخصص او في ايام الاول والاول حقيقة قطعا ولا
يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني يكون الشك ساريا الى الشك في السابق من انه اراد الكل اولا ولا يكون حجة واما الثاني فهو كون الاتصاف بالحقيقة
في الظاهر معتبرا انه كان باعتبار اعتقاده قبل ذكر المخصص بتجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص بتجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص يقع الاعتقاد ولا يجري
اصالة عدم القرينة ايضا للقطع بوجود المخصص مع الشك في قرينيته وهو شك في الحادث الثاني المجازية مطلقا اما من باب النزاع في الصغرى بكونه
مستعملا في البعض مجازا كما على مذهب المتم او من باب النزاع في الكبرى على تسليم استعماله في العموم الصوري وكان عنده مجازا والجواب عن الاول قد عرفت
ابطال مذهب المتم في الاستثناء بكونه مستعملا في العموم الصوري وحقيقة الا في اللذين الغير المشتمل على الضمير كما مر وجه عن الثاني بكون استعمال اللفظ
في معناه صورة وكان حقيقة لا مجازا الا انه لصورة الغير المطابقة للداعي فرادته يحتاج الى القرينة كالمجاز الثالث التفصيل بين المتصل من العهد والعموم
المقامي كقوله اكرم هؤلاء العلماء او العلماء الاصوليين وجهه في المتصل ارادة العموم من العلماء والاصوليين من الاصوليين فاستعمال كل منهما في معناه حقيقة
حقيقة ولازم التركيب انضمام العمومين وبلزم علماء الاصوليين كالمطلق المقيد بالمتصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة والمراد من العلماء هو العموم صورة
عدم مطابقته الداعية في الخروج هو حقيقة واما في المنفصل فيكشف المخصص عن ارادة البعض من العام وهو مجاز كالمطلق المقيد بالمنفصل كقوله اعتق رقبة ثم قال
اعتق رقبة مؤمنة فانه يكشف عن ارادة المؤمنة من المطلق اولا وهو مجاز والجواب عنه في المتصل بالوجه الاول ان المطلق لم يكن فيه دلالة على الاحاطة
وانضمام كل فرد بفرد اخر بخلاف العام فاذا وجد المخصص يرتفع الانضمام ويكون مجازا وبالوجه الثاني مسلم والجواب عن المنفصل بما مر مثل المتصل فان
بعد ذكر المخصص يكشف عن عدم مطابقة الصورة للداعي بعد الخروج بلا فرق الرابع الحقيقة من جهة الباقي والمجازية من جهة الخارج لدلالته على ارادة
كل فرد لا بشرط وعليه بعد الخروج يبقى الباقي بلا انضمام الى الخارج ويكون مجازا لانه وان كان لكل فرد فرد جهة الارادة لا بشرط لكن في حال انضمام ارادة
كل فرد بدلالته على الارادة فراجع الخامس التفصيل بين اللفظية والعقلية ووجهها ان العقل يكشف عن ارادة البعض من العلماء فكان مجازا بخلاف اللفظية
فان العموم في العلماء مستعمل في معناه والقرينة كالاصوليين ايضا مستعمل في معناه ولازم التركيب ما مر وفيه في اللفظ ما مر وفي العقلي ان العقل يكشف
عن عدم ارادة جميعهم واقعا وعدم مطابقة الصورة للداعي كاللفظي بلا فرق السادس التفصيل بين غير المحصور والمحصور ووجهه ان بعد الاخراج يبقى
على غير المحصور حقيقة لان العام موضوع لمطلق غير المحصور واذا صار بعد الاخراج محصورا فخرج عن معنى العموم وفيه ان الكلام ليس في مادة العموم بل في الفاظ
مخصوصة من الجمع المحلى والمضاف وهكذا وهو الاحاطة في افراد مدلوله محصورا كان او غير محصور السابع التفصيل بين الشرط والصفة والاستثناء في المجازية
في الاخير والحقيقية في الباقي بكون الاخير منفصلا والباقي متصلا وفي المتصل حقيقة دون المنفصل وفساده قد مر من عدم الفرق وان كان من
انه في الشرط والصفة والغاية تقييد فيكون حقيقة بخلاف غيره ففيه انه لا يتم في الاستثناء لانه قد يكون تخصيصا واما بدل البعض الغير المشتمل على
الضمير كقوله اكرم العلماء زيدا فقد مر ان الظاهر استعماله في زيد هو مجاز ثم الكلام فيه اصل في حجية العام المخصص في الباقي اختلفوا فيها توضيح المطلب يتم
برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجهين الاول النزاع فيها قد يكون في الصغرى وهو من وجهين الاول في ان القائلين بالحجية يقولون بانه ظاهر
في تمام الباقي فحجة والمنكر ينكر الظهور وينفي حجيته الثاني في ان القائلين بها يقولون انه حقيقة في تمام الباقي فيكون حجة والمنكر يقول انه مجاز
فلا يكون حجة لتعدد المجاز من تمام الباقي وبعضه وقد يكون في الكبرى بانه حجة في تمام الباقي مطلقا سواء كان ظاهرا فيه ام لا حقيقة كان ام لا متمسكا
باستصحاب الحجية كما سيجيء والمنكر ينكره ونحن نذكر الاقسام كلها الثاني في ان العام المخصص قد يكون مخصصا بما يوجب الاجمال من جميع الجهات من المستثنى
والمستثنى منه كقوله اقتلوا المشركين الا بعضهم حيث كان الشك في البعض مع عدم الدليل على التعيين وقد يكون مخصصا بالاجمال من جهة دون
جهة كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود مع عدم الدليل على التعيين فانه من حيث اليهود مجمل ومن غيره مبين وقد يكون مخصصا بالمبين من جميع الجهات
كقوله اكرم العلماء الا زيدا النزاع في الاخير قطعي وفي الثاني في غير اليهود ايضا قطعي لا شتراك الدليل الح واما في اليهود وفي الاول مطلقا ان كان الاجمال في المفهوم

وان كان ارادة بعض الشجعان والمشركين بالخصوص معينا لكن كان الشك في ان ارادة ايها على ايهم لا كما لو ابد مدفوع بالاصل ضرورة واجماعا او سيرة وح يكون
مبينا بالاصل وان كان الاجمال في التعيين بان علم ارادة البعض بالخصوص كالثلثة مثلا مع عدم الدليل على التعيين فلا يكون داخلا في النزاع لكونه مجملا من حيث
اللفظ فيجب التوقف لكون العمل بالكل موجبا للمخالفة القطعية في البعض والترجيح بلا مرجح واما من حيث العمل فيرجع الى الاصل ويجري فيه احكام الاجمال
من البراءة والاحتياط والتفصيل وهكذا الثالث في ان النزاع هل يختص بالمخصص من عموم الاصولي او يجري في كل اخراج يصرف ظاهر اللفظ مع علم
القرينة على تعيين المراد من خلاف ظاهر اللفظ فيجري في قوله اشتريت العبد الا نصفه لان الاستثناء اخراج النصف فان المفهوم من العبد اجمع تمامه ليس مرادا و
لكن المراد هل هو تمام الباقي او بعضه فلم يكن قرينة خاصة على تعيينه وهكذا في الاخراج عن الاطلاق والسراية لان قوله اكرم العلماء الا في الحمام الاستثناء
صرف ظاهر الاطلاق وح يحتمل ان يكون المراد تمام الامكنة غير الحمام او بعضها وطريق البدلية او السراية نعم لا يجري فيما لم يصرف فيه ظاهر اللفظ كاكرم الانسان
الطويل وهكذا الظاهر عموم النزاع لان العام المخصص حجة في الباقي ام لا اختصاص للنزاع بالعام المخصص لكن اشتراك الدليل يقتضي العموم في كل اخراج صرف
ظاهر اللفظ مع عدم الدليل على التعيين الثاني في الاقوال ثالثها التفصيل بين المتصل والمنفصل رابعها التفصيل بين ما لو كان العام منبئا عن الباقي
قبل التخصيص كالعام بالنسبة الى الافراد الظاهرة والنادرة وغير المنبئ كالعام بالنسبة الى بعض افراده النادرة مما لا يدخل في العموم كالاكل بالنسبة الى
الذرة الثالث الاصل وهو مع المنكرين لان الاصل في النزاع الصغروي عدم الظهور وعدم الاصل هو الثاني لان الاول يحصل من الوضع او القرينة والاصل عدمهما
وكذا من الحقيقة والمجازية لان الشك يكون في تشخيص الحقيقة والمجاز لان الشك يكون في تشخيص الحقيقة والمجاز لا الشك في استعمال اللفظ في احدهما بعد
معلومية مهما والاصل في الاول اعم من الحقيقة والمجاز كما على مذهب المشهور خلافا للسيد المرتضى وقد حقق في اوايل الكتاب فكذا النزاع في الكبرى لان
الاصل عدم الحجية حتى تثبت نعم لو ثبت صغرى لتمسك باستصحاب الشامل للحجية كما تمسك بعض وسيجي بطلانه واثبتنا عدم احتياج الباقي الى القرينة
وكون الاخراج محتاجا اليها كما هو الحق فالاصل هو الحجية لكنه اصل ثانوي وارد على الاصل الذي ذكرنا الرابع في الثمرة ولم ترتب منها في التعارض كما لو قال
اكرم العلماء الا زيدا وكان نحرا آخر كقوله لا تكرم عمرو العالم فعلى فرض الحجية يحصل التعارض لا بد من ملاحظة الترجيح وعلى فرض عدم حجيته لانه مجمل ولا تكرم
عمرو العالم مبين ولا تعارض بين الاجمال والبيان الثاني في الترجيح لو كان فيه خبر خاص آخر كقوله اكرم عمروا العالم فعلى فرض حجيته يكون ظهر التاكيد لاكرام عمرو العالم معتقدا
بالعموم ويكون الترجيح معه وعلى فرض عدم حجيته لا ترجيح لكون العام المخصص مجملا غير حجة فلا اعتضاد ولا ترجيح الثالث لزوم العمل بجميع الباقي على
فرض حجيته بخلاف فرض عدم حجيته لانه مجمل بين ارادة تمام الباقي او بعضه ويجب فيه التوقف وفي العمل يرجع الى الاصل ويجري فيه اقسام الاجمال
والاقوال فيه من البراءة والاحتياط والتفصيل وهكذا الخامس في اصل المطلب فان كان النزاع في الصغرى اعني كونه ظاهرا في تمام الباقي او لا فالحق
مع المثبتين لتبادر تمام الباقي من اكرم العلماء الا زيدا واكرم الحضار الا عمرو والمذمة بترك بعض الباقي مستندا بالاجمال الارادة تمام الباقي ولا
التوابع المدح عرفا وعقلا لو امتثل باتيان تمام الباقي وللتعارض لو قال بعده لا تكرم عمرو العالم ولو كان مجملا لا يكون هذا مبينا لعدم ارادة تمام
الباقي وبلزوم عدم التعارض لعدم التعارض بين الاجمال والبيان والتكرار في عمرو العالم لو قال بعده اكرم عمرو العالم وللسيرة القطعية من الادم
الى الخاتم على العمل بتمام الباقي وللاجماع العلماء على حمله على تمام الباقي ولانه لو لم يكن حجة يلزم اجمال اغلب العمومات لانه ما من عام الا وقد خص الا شاذا وكذا
مما ذكرنا من الاخراج من عموم السراية والاطلاق والاحوال وهو يوجب انسداد باب العلم في اغلب الاحكام من هذه الجهة وهو خلاف الاجماع لانه لم يقل بالانسداد الا
من هذه الجهة احد القول بان التبادر ان سلم مكشف عن الحقيقة ويلزم القول بكون العام المخصص حقيقة في الباقي مط ويلزم بطلان التفاصيل منها
بين المتصل والمنفصل فاللازم اما التفصيل هنا او قيد لانا نقول ان التبادر اعم من كونه من الوضع او من باب كونه اقرب المجازات او اقرب الى مدلول العام مع
كون الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء واستدل النافي بوجوه فاسدة منها استصحاب الظهور والحجية بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا في افادة جميع افراد
العموم ومنه تمام الباقي وكذا كان حجة في العموم ومنه تمام الباقي فبعد ذكر المخصص يحصل الشك في بقاء الظهور والحجية بالنسبة الى تمام الباقي و
الاصل البقاء وفيه اولا ما مر من ان مرادنا اوظاهرية الخ وثانيا بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا في تمام الباقي منضما الى الخارج وبعد ذكر المخصص يشك
بلا انضمام الى الخارج وهو مغاير له وح استصحاب الاول فاسد لارتفاعه والثاني لم يثبت حتى يستصحب وان ثبت لا يحتاج الى الاستصحاب وثالثا بان
المخصص صرف ظاهر اللفظ وعين الخارج لكن لم يعين الباقي تماما او بعضا وهو متعدد يحتاج التعيين الى القرينة فان كان الاقرب هو تمام الباقي
فلو جعلنا احد المجازات واحد افراد عدم مطابقة الصورة للداعي فلا يحتاج الى الاستصحاب وان لم يكن اقرب فلم يثبت حتى يستصحب ومنها ان افادته لتمام
الباقي قبل ذكر المخصص اما ان تكون موقوفة على افادته للمخرج اولا وعلى الاول فاما ان تكون افادته للمخرج قبل ذكر المخصص موقوفة على افادته
لتمام الباقي اولا والثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح لتساوي العام بالنسبة الى افراده قبل ذكر المخصص وعلى الاول يلزم الدور وهو باطل فثبت افادته
لتمام الباقي وحجيته مط اخرج المخرج ام لا وفيه انا افادته لتمام الباقي في حال الانضمام بدلالة تنبيه على المخرج لكون دلالة العام على الجميع بدلالة واحدة مساواة
بالنسبة الى افراده من غير السبق واللحوق فلا يكون دورا فلو سلم فهو دور معي كالمتضايفين ومنها انه حقيقة في الباقي فيكون حجة وفيه اولا
منع الحقيقة مط كما في بدل البعض وثانيا بان على فرضها يكون من باب استعمال العموم الصوري الظاهر في مطابقته للداعي والمخصص صرف هذا الظاهر في
بين كون الداعي غير مطابق للصوري وهو متعدد للجواز كون الداعي تمام الباقي او بعضه فان قلنا بكون عدم المطابقة مبتدا المخرج مع كون تمام الباقي باقيا
بحاله للفظ وكان الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وان كان مجازا والا فيصير مجملا لتعدد افراد الحقيقة من كون الداعي
تمام الباقي او بعضه نعم على مذهب القاضي يكون كل تركيب موضوعا لتمام الباقي او مذهب العلامة يكون الاسناد واردا بعد الاخراج اعني العلماء

المتقف

المصنف بخصوصه بعيد بل يكون حقيقة واحدة خاصة في كل تركيب اولا بالوضع النوعي بملاحظة كل تركيب اجمالا لافادة عين المخرج وبداهة فساده ظاهر فقد
مر منع انه يجوز ان يقولوا بوضع كل تركيب لافادة خروج المخرج اعم من كون المراد تمام الباقي او بعضه وح تكون الحقيقة متعددة اما من باب الاشتراك اللفظي
او لوضع العام والموضوع له الخاص او الاشتراك المعنوي مع كون المراد فرده المخصوص من تمام الباقي او بعضه لكن الانصاف ان هذا الاحتمال بعيد من
قولهم جدا كذا ظهر فساد القائل بالحقيقة على التفاصيل في الاقوال اما المطلق فلانه اصلا او ولو سلم يكون المراد مستعملا من تمام الباقي وبعضه ولا فرق بين
الحقيقة والمجاز ومما ذكرنا ظهر المجاز في النزاع الصغروي الاخروي اعني قال الحمل قال لا يكونه حقيقة في الباقي ومن انكر قال بمجازيته منهم منع كونه حقيقة
مطلقا وعلى التسليم لا يستلزم الحمل لتعدد افراده وكذا المجازية يتبع مجازيته كما مر فساده مذهب المشهور وعلى فرض التسليم لا يستلزم الاجمال لما مر من كون تمام
الباقي مستندا الى اللفظ وكان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء او لكونه اقرب المجازات ولا فرق عليهما بين الحقيقة والمجاز واما لو كان النزاع
في الكبرى بان سلم كونه ظاهرا في تمام الباقي لكن بعض قال بحجية هذا الظهور مطلقا وقال بعض بعدمه اما لانه ظن يحتاج الى الدليل حجيته او لكونه معارضا
بغلبته وما من عام الا وقد خص وبان سلم كونه حقيقة لكن قال بعض بلزوم الحمل بالحقيقة وقال بعض بمنعه لتعدد افراده كالمجاز فالحق مع المثبتين
اما مع تسليم الظهور فلما مر من الوجوه على حجية هذا الظاهر سيما مع انه ناش من اللفظ ولو لم يكن حجة يلزم عدم حجية باقي ظواهر الالفاظ واما معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص ففاسد اولا بان نفي العام الغير المخصص مستلزم لعدم حجيته وفي العام المخصص غلبة التخصيص معارض بغلبة بقاء
اكثر الافراد ويكون ظاهر اللفظ سليما عن المعارض مع ان غلبة التخصيص يقع بعرض ورود التخصيص فيه وكان الكلام في الزائد وغلبته ممنوعة
جدا واما مع تسليم الحقيقة او المجاز فلما عرفت من الادلة على لزوم حمله على تمام الباقي سميته حقيقة او مجازا واما لو فرض الكلام في ان العام المخصص
هل حجة في الباقي وان لم يكن ظاهرا فالحق عدم الحجية للاصل والتمسك باستصحاب الظهور او الحجية فاسد لما مر فساده واما التمسك بالادلة التي
ذكرنا من السيرة القطعية وبناء العقلاء على ذم من ترك البعض واجماع العلماء على حمله على تمام الباقي كتابا وسنة ففاسد هنا لكون عمل الكل باعتقاد
ظهوره في تمام الباقي لا مطلقا والقول بكون عدم حجيته مستلزما لانسداد باب العلم في الاغلب هو مخالف للاجماع لعدم كون احدهم قائلا بالارادة
من هذه الجهة ايضا فاسد لانه موقوف على حصول الظن بارادة تمام الباقي والمفروض عدمه بقي الكلام في دليل المنكر وهو ان قال بمنع الظهور او معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص فقد ظهر فساده وان قال بكونه مجازا في الباقي بعد ورود المخصص ظاهر اللفظ لم يعين تمام الباقي او بعضه فقد ظهر فساده
من كونه حقيقة من باب العموم الصوري مع كون الظاهر عدم مطابقة الصورة للداعي بقدر المخرج لا الزائد وعلى فرض تسليم المجازية كان تمام الباقي ما
يحاذي اللفظ او كان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان اقرب المجازات بلا فرق بين الحقيقة والمجازية وقال البعض بان القدر المتيقن
من الخروج ارادة بعض الباقي لاصالة البراءة وفساده بديهي لان المراد ان كان الارجحية بحسب اللفظ وظهوره في البعض ففساده بديهي لانه لا يصير سببا
لظهور اللفظ مع ان الظهور كان في تمام الباقي وان كان من حيث المفاهمة فهو فرع الاجمال وعدم الظهور في تمام الباقي مع ان الغالب في ارادة بعض
الباقي ارادة البعض الخاص ومعه يجب العمل بالاستعمال واتيان الكل لا الاخذ بالمتيقن باصالة البراءة مع ان احتمال ارادة الخصوصية كافية وبما ذكرنا
ظهر بطلان سائر التفاصيل منها التفصيل بالحقيقة في البعض والمجازية في البعض كالمتصل والمنفصل لما مر من عدم الفرق بين الحقيقة والمجاز ومنها المفصل
بين المبني عن الباقي قبل وكذا المخصص وعدمه وفيه ان الاخراج ان كان من فرد غير المبني كقوله اكرم الا بعد الحجة او اللقمة فيدل على ارادة ما فوق المستثنى من
اللقمتين فصاعدا وقبل الاخراج كان غير شامل للقمتين وبعد الاخراج يبين شموله وان كان الاخراج من فرد المبني كالافراد المتواطية او النادرة
فلابد بعد الاخراج على ارادة ما ذكره مثل قبل الاخراج واما التفصيل بين ما لو كان الباقي قبل ورود التخصيص محتاجا الى البيان وبين ما لا يحتاج فالحق
انه خارج عن محل النزاع لانه لا يصلح الا في المجملات كالمشتركات اللفظية والمجازات المتعددة والمشتركات المعنوية فيما لم يكن قدر جامع مرادا وكذا الافراد الا
نادرة وحال الاخير قد ظهر واما غيره فقبل التخصيص مجمل والتخصيص لا يخرجه عن الاجمال الا ان يكون التخصيص قرينة لارادة جميعه كقوله اشتريت العين الا
الذهب فكان قرينة لارادة جميع حقايقها الا الذهب ارادة المتيقن بالتعيين من باب عموم الاشتراك واخراج فرد منه هذا تمام الكلام فيه اصل هل يجوز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا فوقع منهم برهم او او لا ان النزاع في هذا البحث انما هو في تشخيص المراد من اما العموم بلا تخصيص او مع تخصيص
لا الفحص من جهة الصغرى او الدلالة لانه او هما معا الثاني في ان النزاع في مطلق العام سواء كان اعتقاده بالعقل والانسداد باب العلم كما لو كان العام
من الظنون المطلقة كالاخبار الاحاد وغيرها او بالشرع كما لو كان العام من الظنون المخصوصة الثالث ان النزاع انما يكون في الفحص عن المعارض
لا عن قرينة اخرى التي يكشف عن ارادة المجاز كقوله اكرم العلماء الفحص عن ارادة زيد من العلماء تعظيما له للمشابهة او في معنى اخر من المعاني المجازية غير
التخصيص نعم ضمرانا للفظ الظاهر في المعنى قد يكون من الحقايق الخاصة كالاسد وقد يكون من المطلقات اعني الكليات لا بشرط وقد يكون من العمومات
عند الاصولي وعلى كل منها قد يكون ظاهره مرادا وقد يكون خلاف ظاهره مرادا فعلى الاول لا يحتاج الى القرينة الحالية او المقالية متصلا ان كان وقت
الحاجة بلا مانع كالتقية او منفصلا ان لم يكن زمان الحاجة او كان فيه مانع كالاخبار والايات المعارضة لها نظرا الى كون بعضها كاشفة عن بعضها
وعلى الثاني يحتاج الى ما يظهر تقييده متصلا او منفصلا كما مر وعلى الثالث يحتاج الى ما يظهر تخصيصه متصلا او منفصلا كما مر والنزاع لا يكون الا في الفحص
عما يظهر ارادة خلاف الظاهر ولو كان من المتصلات كالحالية والمقالية والمقيدات والمخصصات المتصلة لظهوره هذا وجدانا من ملاحظة اصل الكلام معلم
حاله في الحالية والمقالية صرفا وتقييدا او تخصيصا وجودا وعدما ولا يكون بناء العرف والعقلاء والسيرة فيه على الفحص بل على ملاحظة اصل الكلام
ولا يحتاج في هذا هذا العنوان مع انه يصح الفحص عن المخصص ام لا لانه حاصل لكونه لا ان ما لحال الخاطب من ملاحظة كلام المتكلم وظهوره المهم من انه لو كان

[illegible]

بلزوم الهرج والمرج ط القاعدة القطعية لانها الاخيرة في الامور المتصلة التي المستلزم عليها وجودا وعدما من ملاحظة الخاطب كلام المتكلم كما هو ظاهر بل النزاع في
الفحص عن معارضها انما يوجب من فرد وتقييده او تخصيصه او بالعكس ط ولا يختص بالعام لاشتراك الادلة ولا ضير في اختصاص العنوان ببعض اقسام الادلة لاغلبيته
او شيوعه وتنظر غيره مما يشاركه في الدليل الثاني في الاقوال التي لا باس لا يجوز مط ووجوب الفحص حتى يعلم عدمه كما عن بعض او يعتقد عدمه ولو ظنا كما
عن بعض او لا يظنه وجوده كما عن بعض وقول شاذ نادر كما نسب الى السيد صدر الدين والمدقق الشيرواني جوازه وعدم وجوبه الثالث في الثمرة ومن وجهين
الاول ثواب العقاب بترك الفحص الموجب للعمل بغير العلم المنهي عنه والموجب للشك في امتثال التكاليف في عدمه وكذلك في الافتاء بل الثاني التصرف
المشار الى انه على فرض عدم الجواز يكون العمل بمقتضاه عملا بلا دليل بل بالمنهي عنه وبناء على عدم الحكم بالتصرف وكون العمل عن جهل جهة فيه ما سيجيء في الجاهل
في العبادات والمعاملات وعلى فرض جوازه يكون عملا بالدليل وبناء الحكم بالتعبد مط او ما لم يظهر خلافه الرابع الاصل وهو مع عدم الجواز من وجهين
الاول انه عمل بغير علم والاصل حرمته والمتيقن من الخارج هذا الاصل هو بعد الفحص الثاني قاعدة الاشتغال والاستصحاب لانا نعلم باشتغال
ذمتنا بالتكاليف الثابتة من باب الاشتراك وغيره حاصل وكذا بلزوم فهمها وتحصيلها من الادلة وبعد الفحص يحصل العلم بالبراءة من التكاليف الثابتة
المقررة وبعد منها واما قبل الفحص فمع الشك والاصل بقائها ولزوم الاحتياط حتى يعلم البراءة منها وهو بعد الفحص الخامس في اصل المطلب والتحقيق
لزوم الفحص عن المعارض والدليل عليه وجوه الاول الاصلين اللذين ذكرناهما الثاني ان كل حكم يحتاج الى اثبات المقتضي ورفع المانع والمقتضي وان
كان موجودا الا ان المانع ايضا موجود لانا لا الفاظ من الكتاب والسنة وصلت الينا دفعة ونعلم كون اغلبها اصنافا او مقيدا او مخصصا لبعضها ويكون من باب
شبهة الكثير في الكثير والعلم الاجمالي لمعارضات كثيرة فيها حاصل واللازم فيها التخصيص المصروف عن غيره بالعلم او الظن المعتبر فربما كان العام الذي ابتلاه
اقوى وربما كان معارضه اقوى وربما كان مساويا واللازم فيه الفحص عقلا لانا نعلم بان ابتلاه قبل الفحص موجب للعمل بالمرجوح او المساوي وهو موجب
لمخالفات كثيرة في الدين من اول الفقه الى آخره وهو هدم للشريعة المطهرة وموجب للهرج والمرج لان من عمل قبل الفحص في المعاملات مثلا بحكم بصحة من البيع والاجارة
والنكاح وغيرها مع وجود معارضه اقوى او مساويا يلزم الحكم بخلافه ويلزم الهرج والمرج والعسر والضرر وهو موجب للوهن في الشريعة وكذا الحال في العبادات
الثالث بناء العرف والعقلاء والاجماع والسيرة القطعية على لزوم الفحص لمن علم اجمالا في الكتابة والرسائل يكون فيها معارضا للصدر او بالعكس فلا
يعملون بمجرد ملاحظة الصدر بل بنائهم على ملاحظة تمامها حتى يتبين لهم المصرح والصارف والمراد الواقعي ومن عمل بخلاف ذلك مذموم عندهم بل يعد من اصحاب
الجنون نعم ان كان الكلام التام في الالفاظ الصادرة حين الخطاب الى المخاطبين السامعين الفاظه لم يكن بنائهم على الفحص اذ يدل من ملاحظة كلام المتكلم
المتكلم واتضاح حاله من مجالس القرينة والمقيد والمخصص عنده ولا يكون بنائهم على لزوم السؤال عن المتكلم من انك ما اردت ظاهره او عمومه اولا بل كذلك
في المكاتبات والمراسلات ما لم يعلموا صدر بعض ظواهرها بالنقص وان لو حظه من قام الاوقد خصص لعموم مطلق الاوقد يقيد لعدم الاعتناء به عرفا وعقلا
في مقابل ظهور القطاعي العموم والمطلق سيما في العمومات التي خصص بواحد مضاعفا وكذا المطلقات وهذا مما لا ريب فيه بل يحبه العقلاء والسيرة من الاول
الى الخاتم في جميع اللغات عليه ومنع المانع بما ذكرنا اولا من لزوم الفحص عن المعارض في الايات والاخبار لا يخلو من وجوه الاول ان المقتضي موجود والمانع
بالاصل وعينه ما مر من العلم الاجمالي بالمانع كثيرا مع ان بعد العلم بالاخبار لزم مع الشك في قرينتها صرفا او تقييدا او تخصيصا يكفي لعدم جريان اصالة عدم المانع
للقطع بالحدوث مع الشك في القرينية الثاني في عمل الصحابة بل عمل بقاء من الاول الى الخاتم للقطع بحملهم الالفاظ على ظواهرها حتى يعلموا تخصيصها فيه
انه في الالفاظ الصادرة حين الخطاب عدم ذكر المتكلم المخصص مسلم ولا كلام فيها كما مر الثالث تقرير المعصوم لانهم كانوا عاملين بعد الصحابة بترك التعين
بالعمومات والظواهر ما لم يعلموا المخصص وجوابه قد ظهر الرابع بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم الفحص كما لو قال المولى لعبده اكرم هؤلاء الجماعة لم يكن بنائهم
على السؤال بل لو سئل العبد المراد الكل او البعض يكون مذموما بل يعد سفيها وجوابه قد ظهر الخامس انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب الفحص عن القرينة في
الحقايق وجوابه قد ظهر السادس مفهوم اية النبأ ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا لانه يسلب التبين المطلق من خبر السند العادل لانه ظاهر بل نص في
جهة الصدق من الصدق والكذب لا في جهة الدلالة مع انه معارض بمنطوقه على انه غير تام كما حقق في حجية المظنة السابع حمل الالفاظ على الحقايق في الامور
المنفصلة انما هو من باب عدم ظهور القرينة وهذا قبل الفحص حاصل وفيه انه قد مر ان العلم الاجمالي بوجود المعارضات من المخصصات والمقيدات كثيرا وعلى فرض الشك
يكون كفاية عدم ظهور المعارض بعد الفحص عنه لا قبله وبما ذكرنا ظهر فساد من تمسك بمنطوق الاية على وجوب الفحص من السند والدلالة لانه ظاهر
بل نص في الصدق والكذب ان كان مراده في عدم لزوم الفحص في الالفاظ حين الخطاب فالحق معه لما مر والقائل بوجوب الفحص ان كان مراده ما ذكرنا اولا
من لزوم الفحص فالحق معه لما ذكرنا وان كان مراده في الالفاظ حين الخطاب فيما لم يعلم اجمالا الصرف مطلقا فالحق عدم وجوبه فيه لما مر والمتمسك بقوله
ما من عام الخ او ما من مطلق الخ او بمنطوق اية النبأ فقد ظهر جوابه بقي الكلام في ان فيما ذكرنا من لزوم الفحص هل يجب تحصيل العلم بالعدم او يكفي الظن
بالعدم والاصل وان كان هو تحصيل العلم الا انه موجب للفحص في كل مسئلة كالماء القليل الملاقي للنجس من الايات وكل كتب الاخبار من الاول الى الآخر
سواء كان من الكتب المشهورة كالكتب الاربعة وغيرها من الخصال والعيون وامثالها وهو موجب للعسر والحرج الشديد في تعطيل الاحكام وهو منفي بالادلة
القطعية فوجب المصير الى غيرها اما من الاكتفاء بالظن او الرجوع الى البرائة او الاحتياط او التخيير او التبعيض هكذا وكلها الا الاول باطل بالضرورة
كما حقق في حجية المظنة بلا فرق الا في بعض المسائل هذا من جهة تحصيل المراد فوجب المصير الى كفاية الظن بالفحص في المسئلة المفروضة من الاخبار
الواردة في باب المياه طهارة ونجاسة على ما جمع المشايخ العظام شكر الله سعيهم واسكنهم الله في بحبوحة جنانه اخبار طهارة المياه المتفرقة في الابواب
في باب واحد مخصوص بعد الفحص فيها ان وجد المخصص او المقيد او الصارف فيعمل على ما يقتضي التعادل والتراجيح وان لم يجد فيهما او في بعض الكتب المبسوطة

[illegible]

من العلماء

ن العلماء كالمحقق بظن عدمه لانه لو كان لذكروا المشايخ في هذا الباب وكذا العلماء اشاروا به ولو كان في غير هذا الباب او الكتب الغير المشهورة لوجب
ذكره او اشاروا في هذا الباب لكثرة فحصهم وتتبعهم وبحثهم في الاخبار والزائد على ذلك تعطيل للاحكام بلا شبهة نعم ان احتمل وجوده في
باب مناسب لهذه المسألة كالاطعمة والاشربة المناسب للماء فيحصل الظن الاقوى بالرجوع اليه ان لم يوجب التعطيل او على كذا في كل مسئلة
غاية الجودة وان كان وجوبه محل نظر لان يظن وجوده فيها فلذا اصل القيد المتعقب للجمل المتعددة تخصيصا كان من الاستثناء وغيره او
تقييدا او صرفا هل يرجع الى الجملة الاخيرة دون غيرها اجتهادا او من باب كونه قدرا متيقنا حتى تثبت خلافه او الى الجميع حتى يثبت خلافه او كذا احتمالات
اقوال كما سيجيء توضيح الكلام فيه بتمهيد امور الاول في الاقوال نسب الى الشافعية القول بالرجوع الى الجميع ونسب الى الحنفية القول بالرجوع الى الاخيرة ونسب
القول بالاشتراك اللفظي بينهما الى السيد المرتضى ونسب الى صاحب المعالم القول بالاشتراك المعنوي بمعنى الاخراج المطلق من حيث هو ونسب الى المحقق القمي ره
القول بكونه حقيقة في الرجوع الى الواحد ومع عدم القرينة يرجع الى الاخيرة من باب كونه قدرا متيقنا ونسب الى العاضدي والغزالي التوقف الثاني في تحرير محل النزاع
وهو من وجوه الاول انه لا فرق في تعقيبه اثباتا كان كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الا الفاسقين او نفيا واخراجا بحرف الاستثناء او بالاسم كسوى وعدا
وخلا او بالفعل كلا يكون لاشتراك الدليل وكذا لا فرق بين كون المخرج من حيث الوضع والموضوع له عاما كالا رجلا او خاصا كالا زيدا او الاول عاما والثاني
خاصا كالا هذا وكذا لا فرق فيما كان الة الاخراج من حيث الوضع والموضوع له عاما كسوى وعدا وخلا او الاول عاما والثاني خاصا كالا على ما حققنا في اوائل
الكتاب في الحروف واسماء الاشارة وامثالها من كونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص الثاني ان الامور المتعددة قد يكون متحدا بالنوع انشائيا او اخبارا
او مختلفة كقوله اكرم العلماء والشرفاء والصلحاء وهم مختلفون الا زيدا وعلى اي منها قد تكون متحدة في العموم مختلفة في الحكم كقوله اكرم العلماء واضفهم وخلعهم
الا زيدا وقد تكون مختلفة في العموم متحدة في الحكم كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الا زيدا وقد يكون مختلفة فيهما كاكرم العلماء واضف الشعراء وخلع الصلحاء
الا زيدا وكذا لا فرق بين كون المخرج فردا او صنفا من الامور المتعددة كما ذكرنا او كان حالا او وصفا او ظرفا مكانيا او زمانيا من الامور المتعددة كقوله اكرم العلماء
والشرفاء والصلحاء الا في الحمام وكذا لا فرق بين ان يكون المتعدد مع حرف العطف بالواو كما ذكرنا او بالواو وبلا حرف عطف كقوله اكرم العلماء الصالحين العالمين
العابدين الا زيدا والنزاع فيما كانت العمومات او الجمل المتعددة صالحة للاخراج عن الاخيرة او الجميع او الاول فما لا يصلح امره واضح ويعلم ذلك بامور منها عدم دخول
المخرج في غير الاخير كقوله اكرم العلماء والشعراء والتجار الا زيدا مع العلم بكونه تاجرا غير عالم ولا شاعر ومنها كون المخرج جمعا او مثنى مع العلم باشتمال كل عام على فرد منه
كاكرم العلماء والشرفاء والتجار الا زيدين مع العلم بكون كل منها مشتملا على زيد واحد ومنها كون العمومات متناقضة لا يمكن اجتماعها في المخرج كقوله اكرم العلماء
واهن الجهال الا زيدا لامتناع كون زيد عالما وجاهلا معا ومنها كون الحكم في العمومات مختلفة بالنوع بكون الاخير انشائيا وغيره خبريا او بالعكس كقوله اكرم
العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء وهم مستحقون الا زيدا الظهور في الاخراج عن الاخير فقط وكذا فيما كان الاخير انشائيا دون غيره وكذا فيما كان المخرج
صفة كقوله اكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الخاشعين لظهوره في الرجوع الى الاخير فقط وكذا في بدل البعض كقوله بل الخاشعين بعضهم واما في الشرط مع اتحاد
النوع فظاهر في الجميع كقوله اكرم العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء ان دخلوا دارك وكذا الغاية كقوله بل الى ان دخلوا دارك الى ان تستغنوا لظهوره في
الجميع الثالث في تحقيق المسألة وهو ان حمل الالفاظ على الحقائق هل يكون من باب الظن وظهور عدم القرينة او من باب التعبد المطلق بمعنى ما لم يحصل الظن
على خلافه وان لم يكن الظن معتبرا او من باب التعبد المطلق بمعنى ما لم يحصل الظن المعتبر على خلافه او التفصيل كما هو الحق حقيقة ان الوضع موجب لحصول الظن
بارادة الحقيقة فانتفاء الظن لا بد له من مانع وهو اما ان يكون من الامور المتصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر او القيد المتعقب للجمل
وامثالها او يكون من الامور المنفصلة وعلى الثاني فاما ان يكون من الامور المعتبرة او غير المعتبرة وعلى الاول فاما ان يكون مبينا في الصورتين كقوله اكرم العلماء
ثم قال لا تكرم زيدا العالم او مجملا في الصورتين كقوله اغسلوا وجوهكم واتموا الصلوة والصوم مستحب وكذا الصدقة ثم قال لا يريد بكم العسر بناء على ان المراد بالارادة
هل هو الطلب الالزامي او الاعم فيكون مجملا على الاخير في نفي الطلب المستحب من اية منفي مشروعية المستحبات التي فيها عسر بعموم ادلة الاستحباب او الطلب الوجوبي
فلا ينفي الاستحباب ولا يعارض ادلة الاستحباب في العسر وبذلك يحصل الشك في الاجمال في ادلة الاستحباب فيما كان عسرا وعلى الثالث فاما ان يكون عدم اعتباره
بالاصل كالشهرة وعدم الخلاف والاولوية الظنية وهكذا على فرض عدم ثبوت اعتبارها او بالدليل كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والرؤيا والاستخارة
وهكذا اما ان كان من الامور المتصلة فالحق كون حمل اللفظ على الحقيقة من باب الظن لاصالة عدم حجية غير العلم والقدر المتيقن صورة حصول الظن ولبناء العرف على
التوقف كما في المجاز المشهور والشهرة العظيمة واما ان كان من الامور المنفصلة المعتبرة المبينة كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فالحمل انما يكون من باب الظن
فلو حصل الترجيح مع الاول يخصص الثاني وبالعكس العكس ومع فقد الترجيح والظن يتوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما ان كان من الامور المعتبرة المنفصلة
المجملة فالحق كونه من باب التعبد المقيد لانه في المفروض ان كان الطلب مجملا وشك في صدق ادلة الاستحباب يكون بناء العرف والعقلاء على العمل بالملاك في
الاستحباب حقيقة بظهور العرف وعليه السيرة من بعد ادم الى الخاتم وكذا الاجماع لعمل العلماء على العمل من دون توقف بمحض هذا الشك واما ان كان من الامور الغير المعتبرة
بالدليل كالقياس فيحمل على الحقيقة من باب التعبد المطلق وان كان الظن مع القياس للقطع من الاجماع والايات والاخبار على عدم الاعتناء بشأن القياس
ولو لم يعمل بالدليل المقابل للقياس يلزم الاعتناء به ولا اجماع على العمل بالدليل المقابل للقياس لبناء العرف والعقلاء والسيرة على العمل به في مقابل
ما ثبت وقطع بعدم حجيته واما ان كان من الامور المنفصلة الغير المعتبرة بالاصل كالشهرة المعارضة للاية او الخبر الصحيح على فرض عدم حجيتها مع انتفاء الظن
منها فيحمل على الحقيقة من باب التعبد المقيد بمعنى ما لم يحصل الظن على خلافه سواء كان الظن مع الدليل او ارتفع الظن من الجانبين اما الاول فواضح لانه ثبت
دليليته ما لم يحصل المستقر في قوة افادة الظن وهو حاصل معه واما الثاني فلان ما دل على اعتباره ان كان هي الادلة اللفظية كقوله ان جاءكم فاسق الخ فاطلاقه يقتضي

جهته ولم يثبت انه يفيد وان كان هو المعقول من باب الاسناد فلان المفروض ارتفاع الظن الشخصي منهما واما الظن النوعي فمع الجزم بالتصحيح دون الشهرة فيجب اخذه
لان المناط في العمل احد الظنين اما الشخصي او النوعي كما حقق في حجية الظنون والثمرة بين الاقوال الا الاجمال ظاهر لبيان في موضعين الاول فيما ارتفع الظن من الجانبين وصلح
فرض كون الحمل من باب الظن يحمل ويرجع الى الاصل وعلى التعبد مطلقا يحمل على الحقيقة الثاني فيما كان الظن الغير المعتبر على خلافه فعلى فرض كون الحمل من باب الظن او التعبد
المقيد يحمل وعلى فرض كونه من باب التعبد المطلق يحمل على الحقيقة الثالث في الاصل بين الاقوال في المسئلة من الشافعي والحنفي والمشهور صاحب المعالم والمحقق القمي
في الاصل مع صاحب المعالم لانه استعمل في الرجوع الى الجميع والى الاخير والى الاول والى الثاني وهكذا مع وجود الجامع بين الكل اعني الاخراج المطلق سواء كان من باب
الوضع العام والموضوع له الخاص كالحروف مثل الاستثناء او الوضع العام والموضوع له العام كما في غير الحروف كستثنى وغيره ولا يكون من امثالها ولا
مع انتفاء القرينة الحمل على الاخير لان غير الاخير لا قرينة كما هو الحق مع الاجمال في غيره لامن باب كونه قدرا متيقنا لمنعه على مذهب المحقق القمي لانه الاخراج عن الكل
مطلقا لا ثانيا ولا اخيرا او على هذا المذهب يحمل ولا يكون الاخير قدرا متيقنا الرابع في الثمرة بين الاقوال فيما لم يكن قرينة وهي ظاهرة لانها على فرض اعتبار الاقربية
الاخيرة كما هو الحق لغلبة دخول الاخيرة فقط او مع الباقي او مع الاول او مع الثاني في الاخراج وبدونه اسماء الا في الاخراج عن غير الاخير وانبادر دخوله في الاخراج
عرفا لا نفيه عن غيره فالثمرة هي الاجمال في غير الاخير على مذهب المشهور وصاحب المعالم والمحقق القمي والفاضل وبيان عن غير الاخير نفيا واثباتا في الاخراج على مذهب
الشافعي ونفيا على مذهب الحنفي وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية والثمرة هي الاجمال في الكل على مذهب السيد وصاحب المعالم والمحقق القمي والفاضل وبيان
الجميع اثباتا على الشافعي في الاخراج ونفيا في غير الاخير على مذهب الحنفي فانه على مذهب قال يكون حمل الالفاظ على الحقائق في الامور المتصلة من باب الظن
وظهور عدم القرينة ولما ان قلنا يكون من باب التعبد مطلقا مع اعتبار الاقربية بين الاخراج عن الاخيرة على جميع المذاهب في ما غيرها فبين الاخراج عنها على
مذهب الشافعي وبين عدم الاخراج عنها على مذهب غيره اما الحنفي فظاهر لانه يكون حقيقة في الاخراج عن الاخيرة الاخيرة واما على مذهب غيره فلوجوب حمل اللفظ
على الحقيقة من المعنى وغيره من باب التعبد حتى يظهر خلافه وفي المقام مشكوك وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية فالبيان على الشافعي اخراجا عن الكل وبيان الاخراج
من الاخير وعدمه عن غيره على الحنفي والاجمال في الكل على غيرهما لتجوز كونه لاخراجا من الجميع والاخير والاول والثاني وهكذا فالاخراج قطعي والمخرج عنه مجمل الخامس
في اصل المطلب والحق قبل الرجوع الى الاخيرة فقط اما الرجوع الى الاخير فلكونه اقرب او كما عرفت من تبادر العرف والغلبة واما عدم غيره فلسلب العرف فيما اراد
الرجوع الى الجميع وغير الاخير بنصب القرينة او ذكر القيد بعد كل جملة ولغلبة ارادة الرجوع الى الاخيرة فقط في الخالي عن القرينة والله مرتاب الحج في
غير الاخيرة معتمدا بالاجمال واستدل الحنفي بوجوه الاول ان التخصيص خلاف الاصل ولا يرتكب الا بالدليل وهو في الاخير موجود لكونه اقرب بالنسبة الى غيره وفيه
ان المراد من الاصل ان كان هو الظاهر فهي ترتفع بذكر القيد المخصص ان كان اشتغال القرينة المحتملة فقطعي ولستنا انما هو في القرينة وان كان هو اصالة
حمل الالفاظ على الحقيقة فمن باب التعبد ممنوع في الامور المتصلة كما مر وان كان من باب الظن ارتفع الظن بذكر المخصص وان كان هو استصحاب الظهور والحجية فقد
الحق عدمه بان الشك فيه ساري ولا يكون حجة الثاني ان الاستثناء انكار بعد اقرار وهو باطل عقلا وشرعا لانه اما رجوع او نسخ قبل حضور زمان العمل
او كذب في الكل بالاطلاق في الجميع وفيه اولا بالنقض بالرجوع الى الاخيرة وكذا في كل القرائن وثانيا بالحل بانه يحمل اللفظ والاقرار لا يحمل على الحقيقة مادام
عدم تمامية الكلام فاذا ذكر فيه القيود المنافية يكشف عن عدم ارادة الظاهر فهو ما كان او اطلاقا او حقيقة خاصة الثالث انه لو صح رجوعه الى الجميع
فاما ان يكون مع الاضمار او بدونه والاول خلاف الاصل وعلى الثاني يلزم توارد العلل والعاملات على معمول واحد وهو باطل ايضا واعتبارا اما الاول
فلتصريح سيبويه بعدم جوازه واما الثاني فلحكم العقل بعدم جوازه في النقل ولا يعارضه كلام سيبويه بتصريح الكسائي بجوازه وثانيا بتصريح سيبويه
بان العامل في المستثنى هو العامل في الموضوع وبعض يجوز انفعام نزيد وعمر الظريفان وثالثا بانه لو لم يجز لما وقع في كلام البلغاء وقد وقع كقوله هذا
حلو حامض لانه اما ان يشتمل على كل واحد منهما على ضمير مستقل والمجموع على ضمير واحد او لا يكون فيهما ضمير اصلا والاول باطل والا لزم التناقض وكذا
الثالث لان الخبر لابد من ربط الى المبتدأ وكذا لو كان احدهما مشتملا دون الاخر للزوم عدم الربط في الخالي عن الضمير فتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال
يلزم اجتماع الضدين لانا نقول معناه انه لكيفية متوسطة وفي الاعتبار اولا انها في العلل الحقيقية والعلل انما هو من المعرفات والكواشف وثانيا
يجوز كون كل واحد علة مستقلة ان لم يجتمع مع الاخر واما ان اجتمعا فكلها علة واحدة كما في انتفاء اجزاء المركب فان انتفاء كل جزء يستلزم انتفائه وكذا
الزايد على الواحد لكن في الاول علة مستقلة بشرط الوحدة وبعد الاجتماع يكون كل واحد ناقصا الرابع انه لو رجع الى الجميع لرجع الى الخبر دائما والتالي باطل لعدم
رجوعه الى الجميع في الاية والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم ولا يجوز رجوع هذا الى غير الاخير لانه حق الناس لا يرتفع بالتوبة وفيه اولا بانه لو لم يصح رجوعه الى الجميع
دائما والتالي باطل لرجوعه الى الجميع في سورة ال عمران في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف
عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا وثانيا ان الوضع لا يستلزم عدم التخلف والا لزم عدم جواز المجازات بل الوضع مقتضي للظهور لولا المانع فاذا وجد القرينة
يحصل الظهور بالنسبة الى المجازات والحقائق المتعددة واحتج الشافعي بوجوه الاول ان حرف العطف يجعل الجمل المتعددة في حكم واحد وفيه اولا ان المعطوف عليه لابد
له من مناسبة ومغايرة والقدر المتيقن في جهة المناسبة انما هو الاشتراك في الحكم في الجملة مع انه قياس لا يجوز في الواحد لا يستلزم جوازه فيما هو غير الثاني
ان الاستثناء اما ان يرجع الى الجميع او الى البعض والثاني باطل والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وفيه انه فيما لم يكن اقرب واما فيه فلا الثالث انه لو تعقب
الجمل المتعددة من رجع الى الجميع اجماعا فكذا غيره وفيه اولا ان ورد المشية بحول الشرط والا الاجماع ممنوع وثانيا بانه قياس فممنوع واحتج السيد باصالة الاشتراك
اللفظي والاصل في الاستعمال الحقيقة والعرف وحسن الاستفهام والجواب عن غير الاخير قد عرفت في اوائل الكتاب اما عن الاخير فبانه لا غير لازم وحسنه لا يكون دليلا كما مر

مسلم وكذا في غيره ويعتبر الاشتراط مع

عرفية

عن قرينة من تحققه في الحقائق الظاهرة مع احتمال خلافه وان لم يصل حد المجاز المشهور كالعام بالنسبة الى التخصيص والمطلق بالنسبة الى التقييد والحقيقة بالنسبة
الى المجاز قبل صيرورته مجازا مشهورا وللتحقيق فيه ان وضع الالفاظ المفردة انما هو للمعاني في حال الوحدة كما مر في بحث الاشتراك ويلزمه رجوع التقييد
الى واحدة مما سبقه وفيه انه لا يلزمه لان الاخراج عن الجميع بمعنى واحد كالاخراج عن احدها اجمالا اولا وثانيا انه يجوز ان يكون موضوعا للاخراج المطلق وان كان
من باب الوضع العام والموضوع له الخاص لصاحب المعالم انه استعمل في الاخراج عن الجميع وعن احدها مع وجود الجامع اعني الاخراج المطلق والاصل فيه الاشتراك
المعنوي حتى يثبت اللفظ او الحقيقة والمجاز وفيه اولا انه مسلم في غير الحروف واما الحروف فانما هو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص ولا ثمرة بينهما وثانيا
بانه لا ثمرة في حمله على الاخير من باب الاقربية وهو وان كان قابلا للرجوع اليه فقط او في ضمن الجميع ويلزم الاجمال في غير الاخير لكن بما ذكرنا يتعين الرجوع اليه فقط
اصل اذا ذكر عام وتعقبه ضمير راجع الى بعض العموم كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في بردهن يرجع الى الرجعيات فهل يخصص العموم في الحكم الاول فيختص التربص بالرجعيات اولا بل يبقى العموم على عمومه من الرجعيات والبائنات فتوضيح المطلب انهم رسموا
امور الاول في الاقوال وهي ثلاثة اولها التخصيص كما عن العلامة وثانيها عدمه كما عن الاكثر والقاضي عبد الجبار وثالثها التوقف كما عن السيد وابو الحسين البصري
وشيخنا العلامة وعلى الاول يختص التربص بالرجعيات اجمالا وعلى الثاني يعمها والبائنات وعلى الثالث يختص بالرجعيات فقط من باب كونها قدر المتيقن الثاني
في الثمرة بين الاقوال منها التعارض فيما ورد الدليل على عدم وجوب التربص للبائنات على فرض عدم التخصيص وعدم التعارض على فرض التخصيص لتخصيص العموم
بالرجعيات فلا يدل على وجوب التربص على البائنات حتى يحصل التعارض وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه فلا يثبت العموم حتى يحصل التعارض
ومنها الترجيح فيما ورد دليلان احدهما على وجوب التربص في البائنات والاخر على عدمه فعلى عدم التخصيص يبقى العموم بكون العام مرجحا للدال على
التخصيص لا يكون شاملا للبائنات حتى يكون مرجحا وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه وكذا فيما ورد دليل اخر على عدم وجوب التربص للرجعيات فعلى
التخصيص يختص العموم بالرجعيات ويكون خاصا ولا ترجيح للخبر الخاص لمقابلته وعلى العموم لان العام على الرجعيات من باب عموم الدليل الخاص باب الخصوص وهو
اقوى واما التوقف فلا يثبت الترجيح للاجمال بين التخصيص وعدمه ومنها في مقام العمل بالعقاب والثواب فعلى عدم التخصيص يجب التربص للبائنات ويفعله
ويحل الفسق عقاب وعلى التخصيص لا يجب التربص للبائنات لانه لا يستلزم يوجب الثواب والعقاب وكذا على التوقف لرجوع الشك الى الشك في التكليف والاصل
البراءة وكذا الفساد والصحة كما لو كان العام في اثبات الوجوب المقدمي من الشرطية والجزئية والركنية فعلى التخصيص لا يثبت الشرطية حتى تكون العبادة او
المعاملة بتركه فاسدة بخلاف عدم التخصيص فانه يثبت ويلزم بتركه الفساد واما على التوقف فيرجع الى مذهب من البراءة او الاحتياط الثالث في تحرير محل النزاع و
موقوف على بيان وضع الضمير انه موضوع للرجوع الى ما كان اللفظ حقيقة فيه ظاهرا كان او مرادا كان فيه ام لا او الى ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة
كان او مرادا كان او لا او الى ما يراد من المرجع اولا بالمطابقة بين المرجع والضمير في المراد بارادة واحدة حقيقة كان او لا ظاهرا كان فيه او لا او الى ما كان حقيقة
وظاهرا ومرادا او الى ما كان حقيقة وظاهرا او الى ما كان حقيقة ومرادا او الى ما كان ظاهرا ومرادا احتمالات سبعة والاول فاسد لانه لا يلزم المجاز في الضمير في
قوله رايت اسدا يرمي وهو في داري والثاني باطل لعدم التنافي في الضمير عرفا وكذا الثالث لانه يلزم في المراد عرفا كتخصيص المطلقات بالرجعيات
كون الضمير ايضا مجازا وكذا في قوله رايت اسدا وهو في الحمام يلزم كون الضمير مجازا لان المراد بالاسد فيه هو الرجل الشجاع لانه مراد منه ظاهرا والثاني
باطل والثالث حق كما سيجيء والرابع والخامس والسادس ايضا باطل للزوم المجاز في الضمير فيما كان المرجع مجازا فيه مع كونه ظاهرا فيه ومرادا كقوله رايت اسدا
يرمي وهو في داري لعدم التنافي في الضمير عرفا والسابع ايضا فاسد للزوم المجاز في المراد الغير الظاهر كقوله رايت اسدا وهو في الحمام وهو ايضا باطل لعدم
التنافي في الضمير عرفا بقي الثالث اعني كونه حقيقة فيما يراد من المرجع ولا بد من المطابقة بين الضمير والمرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان حقيقة كما لو كان الضمير
راجعا الى مجموع العموم او مجازا كقوله رايت اسدا يرمي وهو في داري كما مر او غير ظاهر كقوله رايت اسدا وهو في الحمام بارادة الرجل الشجاع او لا وكان الرجعيات
من العموم ولا لعدم التنافي في الضمير فيما ذكرنا ويلزم مجازية الضمير فيما لم يكن مرادا من المرجع ولا كالاستخدام لكون الضمير راجعا الى الرجعيات وهي لم يكن
مرادا من المطلقات اولا واما المجازية فلان ظاهر الضمير المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة وكلاهما منتفية اما التطابق فللاختلاف واما
وحدة الارادة فلان فيه ارادتان الاولى العموم من حيث هو والثاني الخصوص من حيث كونه مرجعا للضمير اذا عرفت ذلك فلا بد من دفع التنافي بين العام
الظاهر في ارادة العموم في الحكم الاول وبين الضمير الراجع الى غير ظاهره وفيها اعني الرجعيات وهو يتصور على وجهين الاول ابقاء العموم في الحكم الاول على عمومه
وارجاع الضمير الى غير المراد اولا اعني الرجعيات وهو مجاز في الضمير بنحو الاستخدام والثاني ارتكاب تخصيص العموم بالرجعيات اولا بان كان المراد من المطلقات
هو الرجعيات وهو تخصيص في العام والضمير يرجع الى ما اريد من المرجع ولم يكن مجازا في الضمير فيرجع الكلام في ان العرف في امثال هذا الكلام هل يفهم تخصيص
المطلقات بالرجعيات اولا او يفهم بقاء العموم على عمومه في الحكم الاول ورجوع الضمير الى الرجعيات كانه قال وبعولة الرجعيات احق بردهن اشكال الرابع
في الاصل وهو من وجهين الاول من حيث تشخيص وضع الضمير وهو انه حقيقة في كل ما ذكرنا الاصل هو القدر الجامع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص اعني
الرجوع الى مرجعه باي نحو كان لكن ظهر بطلان غير ما ذكرنا وكونه حقيقة فيما اريد والثاني في تشخيص الحقيقة بعد اثبات وضعه لما ذكرنا مع دوران الامر بين
التصرف بين التخصيص والاستخدام وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات القرينة والاصل عدمها حتى تثبت ومن يدعي عدمه لا بد له
اثبات كون عدم الضمير قرينة والحق فيه ان قلنا بكون حمل الالفاظ على الحقائق من باب التعبد فالاصل مع عدم التخصيص لكنه فاسد في المقامات كما
لعدم الدليل لانه اما ان يكون هو اصالة عدم القرينة واستصحاب الحجية او القاعدة والاول فاسد للشك في قرينية الضمير الراجع الى البعض والثاني كذلك
لكون الشك فيه ساريا او لم يكن حجة وعدم الدليل على الثالث اعني القاعدة لا من العقل ولا من العرف ولا من الشرع من الاجماع والكتاب والسنة سيما هنا

من استلزام حمل العام على العموم الاستخدام وان كان من باب الظهور ونوع من خاص بعد حصة الضمير الراجع الى البعض المقطع بلزوم ارتكاب خلاف الظاهر لا بعين
التخصيص او الاستخدام والتمسك باستصحاب الظهور فاسد لكون الشك عندنا من الظهور رفع بعد ورود الضمير الراجع الى البعض والمناط هو الظهور الاستقراري
بعد تمام الكلام لا البدوي حين التكلم قبل تمام الكلام نعم الاصل مع التخصيص لاولويته من المجاز سيما الاستخدام لانه ابعد المجازات والرابع في تحقيق الحق تعيين
احد التصرفين بالدليل ولنا تمثال الوضع وهو انه لو قال القائل اجلس العلماء واستقبلهم وعلم وقوع الاستقبال ببعض العلماء مع الشك في كون المجيء مختصا بهذا
البعض فكان المراد من العلماء ولا هذا البعض او كان المجيء والاستقبال للبعض فهل العرف على الاول او على الثاني والاظهر هو الاول لان فهم العرف على مطابقة
الضمير والمرجع في المراد بارادة واحدة وفي الاستخدام كلاهما منتفيان اما المطابقة فللاختلاف في الاستعمال واما وحدة الارادة فلان فيه ارادتان الاول كون المراد
منه في الحكم الاول العموم ومن حيث كونه مرجعا هو الخصوص ولذا كان الاستخدام ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف الى الاختلاف بين الضمير والمرجع في المراد
بارادتين كما في قوله رايت اسدا وهو في الحمام ينصرف فهم العرف الى كون المراد من الاسد اولا هو الرجل الشجاع لا الى كون المراد منه بالنسبة الى رايت
الحيوان المفترس وبرجوع الضمير اليه فهو الرجل الشجاع وفي المثال المذكور يفهم العرف كون المستقبلين هو المجيئين لا غيرهم وان تنزلنا بعدم ثبوته عرفا لم يثبت
كونه على الاستخدام فيجب الرجوع الى الاصل والاصل هو التخصيص لاولويته على المجاز سيما الاستخدام سلمنا عدم اولويته لم يكن الامر بالعكس ايضا ويعمل بالقدر
المتيقن من العموم في الحكم الاول هو الرجحان ويجب التوقف في غيرها لان حمل الالفاظ على الحقائق في المقامات انما هو من باب الظن والظهور وعدم القرينة بعد
الاجمال لم يظهر عدمها واحتج من قال بعدم التخصيص وارتكاب المجاز في الضمير يعني الاستخدام بان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما ظهر مما هو مذكور سواء كان الظهور
بالوضع او بالقرينة وما ظهر هو العموم لما قامت القرينة على عدم رجوعه الى ما ظهر عرفا العموم يكون مجازا واما بقاء العام على عمومه فلان المقتضي اعني
ظهور اللفظ بالوضع فيه موجود والمانع محل الشك الاصل عدمه والتصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في المرجع وفي الاول ان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما اريد
من المرجع اولا لفهم العرف المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان اللفظ ظاهرا في المراد بالوضع او بالقرينة قبل رجوع الضمير او بعد رجوع
الضمير كما مر في قوله رايت اسدا وهو في الحمام وح لما كان فهم العرف ينصرف الى ارادة التخصيص ولا وجه بكون الضمير راجعا الى ما اريد وحقيقة في الضمير وتخصيص
في العموم وفي قوله ان ظهور اللفظ في العموم بالوضع موجود والمانع مدفوع بالاصل ولا ان ظهور اللفظ في الارادة انما يعتنى به ان كان مستمرا الى ما بعد
تمام الكلام لا البدوي قبل تمام الكلام وهنا من الثاني لان بعد ذكر الضمير يرتفع الظهور ويشك بين التصرفين وهو لا يعتنى به عرفا لعدم الدليل عليه
بل العرف على عدم الاعتناء به والتمسك باستصحاب الظهور السابق او المجيء قد ظهر فساده مرارا او التمسك باصالة عدم تغيير الضمير الراجع الى البعض فالاصل
للقطع بعدمه والشك في مغايرته ولا يجري الاصل نعم يصح ان قلنا بكون اصل الحقيقة من باب التعبد وهو في المقامات ممنوع كما مر وثانيا على فرض تسليم
كونه من باب التعبد انما يعتبر فيما لم يكن الدليل على خلافه وقد عرفت وجوده وهو كون فهم العرف منصرفا الى التخصيص مع اولويته سيما وقال البعض بان
التصرف في المرجع يستلزم التصرف في الضمير وهو تخصيص في العام ومجاز في الضمير لكنه فاسد لعدم الاستلزام والا لزم في رايت اسدا يرمي وهو في دار مجازا
في الضمير وهو باطل لعدم التنافر فيه وعلى فرض التسليم هو اولى من الاستخدام لكونه ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف اليه كما ان ابعديته مسلم عند الكل واحتج
المتوقف بان الامر دائر بين التخصيص لا اولوية وفيه اولا ان الضمير لم يكن فيه عموم حتى كان تخصيصا بل من باب الوضع العام والموضوع له الخاص احد معانيه
ورجوعه الى الجميع فلو استعمل في رجوعه الى بعض افراد الجمع يكون مجازا لا تخصيصا بالضرورة كيف ولم يقل احد بكون الاستخدام تخصيصا وثانيا بان فهم العرف
منصرف الى التخصيص للعموم كما مر وبان حجية اصالة الحقيقة انما هو من باب الظن وبعد رجوع الضمير الى البعض يرتفع الظهور ولا يصح الحمل ويكون مجملا يجب التوقف
ومنه ان الظن حاصل بانصراف فهم العرف الى التخصيص اصل هل العبرة بعموم اللفظ وبخصوص المورد والسبب المحل بتوضيحه يتم برسم امور الاول في تحرير
محل النزاع وهو من وجوه الاول في ان المراد بالعام اعم من الاصولي والاطلاقي والسر في الاشتراك الادلة وظهور كلماتهم في مقام الاستدلال كقوله تعالى ان
جاءكم فاسق ... الاية هو ولد عتبة حيث بشر رسول الله الى ... مصطلق فذهب ... وقال ان القوم قد ... فنزلت الاية واستدلوا به
العلماء بكل فاسق مستدلا بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهو من الاطلاق ولا يكون المراد الشمول الاجمالي كما لو قال اعتق ذهب فقال عتق العين لعدم
جواز استعماله في اكثر من معنى واحد ولا ريب في كون المورد حينئذ داخل تحتها حينئذ الى الاجمال وكذا عموم الاجزائي لعدم المطابقة بين الجزء المورد والمركب
الموجود في الكلام للتغاير بين الجزء من حيث هو والمركب وكذا العموم الحكمي لا ريب مع انتفاء المعلوم عند الله والعبد والشك في الرابع ولا تجري الحكمة الثاني
في ان الكلام هل يكون في مطلق المورد والمقام او المنفصل والحق الثاني وتوضيحه يقتضي بيان اقسام وهو ان الداعي لصدور العام من المتكلم اما ان يكون
وقوع حادثة كما مر في حكاية الوليد او سؤال السائل والاول داخل والثاني فيما كان الجواب عموما مطابقا للسؤال من حيث العموم والخصوص مع استقلال الجواب
في الدلالة على العموم من دون احتياج الى ضم الكلام بالسؤال داخل في النزاع كقوله يجب اكرام زيد العالم فقال المجيب اكرم العالم او العلماء واما غيرهما
كان الجواب في الدلالة محتاجا الى ضم الكلام في السؤال اليه سواء كان الاحتياج من باب الوضع كالسؤال عن بيع الرطب بالتمر وعما ينقص اذا جف لاحتياج الضمير
الى المرجع وضعا او بحسب فهم العرف كقوله ما اشرب بعد قول السائل اشرب عندك لان المفهوم فاما اشرب عندك فلا يكون داخلا في النزاع لعدم عموم
في الجواب وكذا فيما كان مستقلا مطابقا للسؤال خصوصا كقوله يجوز اكرام زيد فقال يجوز اكرامه او نعم وعموما كقوله ماء القليل ينجس بالملاقاة فقال نعم
او ماء القليل ينجس بالملاقاة لا يكون محل النزاع لعدم عموم في الجواب سواء اشتمل على امر زايد كالسؤال عن ماء البحر واجاب بانه طاهر وميتته حلال او
استلزم امرا زايدا كقوله يصح نقل الاولاد واكل لحومها فقال نعم ايام المحيض حرام لانه يستلزم حرمته في غير المحيض بالاولوية الثالث في ان النزاع هل يكون
في ظهور العموم في ارادته وعدمه او يكون في الحجية والعمل وان لم يكن ظاهرا والحق كون النزاع فيهما ولابد من تحقيق الامرين معا الثاني في الاقوال الاول

اختصاصه

اختصاصه بمورد السؤال وعدم الحق فيه وهو نادر الثاني عدم الاختصاص ووجوب الحمل على العموم وهو المشهور الثالث التوقف وهو لبعض نادر الثالث في منها حصول التعارض على القول بالعموم فيما ورد دليل على عدم وجوب اكرام عمرو العالم بخلاف القول بالاختصاص والتوقف لعدم شموله لعمرو العالم على المذهبين حتى يحصل التعارض ومنها الترجيح فيما ورد دليل اخر في المثال المذكور على وجوب اكرام عمرو العالم فعلى العموم يكون العموم مؤكدا للمثبت بخلاف غيره لعدم شموله لعمرو العالم حتى يكون مرجحا ومنها الثواب والعقاب في غير المورد كعمرو العالم لان على العموم يكون اكرامه واجبا وعلى الاختصاص لا يجب بهذا الدليل وعلى التوقف يرجع الى الاصل ومنها الصحة والفساد كما هو واضح الرابع في الاصل والاصل مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات كون المورد الخاص قرينة وموجبا لتخصيص العموم ومن يدعي عدمه لا بد له من اقامة الدليل على عدم كون المورد الخاص مانعا وقرينة والاصل عدم ما يحتج به فيثبت ولازمه الاجمال والتوقف الخامس في اصل المطلب والحق فيه ان كان النزاع في ظهور العام في عمومه وان لم يحصل المورد وعدمه فالحق مع المثبت لوجوه الاول ان المتبادر العموم فيما ذكر من قوله اكرم العلماء بعد قول السائل يجب اكرام عمرو العالم الثاني وقوع التعادل عرفا ان ورد لا تكرم عمرو العالم الثالث التكرار لو قال بعد العموم اكرم عمرو العالم وبكر العالم وهكذا الرابع المذمة العرفية لو ترك اكرام غير زيد العالم معتذرا بالاجمال وعدم الدليل الخامس عدم لزوم الاستفهام بعد ذكر العام من انك اردت زيد العالم او العموم السادس سيرة الصحابة والعلماء قديما وحديثا على العمل بالعموم بل سيرة جميع الناس من لدن ادم الى الخاتم وبعدما ثبت ظهور اللفظ في العموم وعلم بحجية ظاهر اللفظ ثابت بالاجماع والسيرة والكتاب والعقل من قبح ما لو ظاهر ما ارادة خلافه وان كان النزاع في حجيته وان فرض عدم الظهور فالحق مع النافي لما مر من كون حمل الالفاظ على الحقائق في المتصلات من باب الظن والظهور لا من باب التعبد التمسك باستصحاب الظهور والحجية واصالة عدم القرينة فاسد لما مر حجة القول بالاختصاص وعدم العموم امور الاول انه لو لم يختص يلزم عدم المطابقة بين السؤال والجواب فيه ان المطابقة تقتضي اما ان تكون بكون الجواب مشتملا على جواب مراد السائل فالملازمة ممنوعة لاشتماله على جواب السائل وان كان بها المساواة من جميع الجهات وعدم جواز اشتمال الجواب على الزايد عن السؤال فبطلان التالي ممنوع لعدم الدليل على بطلانه بل الدليل على جوازه لو فرض السيرة القطعية من لدن ادم الى الخاتم بل من الائمة والصحابة والتابعين والعلماء والعقلاء من جميع العرف حيث يسالون عن الخاص ويجيبون بلفظ عام كان نجوا باعتبروا نا الحكم اخر الثاني انه لو لم يختص لزم عدم الفايدة في نقل العلماء ضبط السبب والموارد وفيه ان من الفوائد اطلاع المجتهد على شان نزول الكلام ليعلم الجاهل كون العام بالنسبة اليه صريحا لا يجوز اخراجه عن العام عند التعارض مع الغير الثالث انه لو لم يختص يلزم مساواة المورد بغيره من افراد العموم ويلزم جواز اخراجه عند التعارض كساير افراده والتالي باطل اجماعا بعدم جواز تخصيص العموم بالمورد واخراجه عنه عند التعارض وفيه منع المساواة لكون العام بالنسبة اليه نصا وبالنسبة الى غير المورد ظاهرا ولذا لا يجوز اخراجه لاستلزامه اللغوية والسفهية الرابع ان من حلف ان قال له هلم اتغدى بعد قول القائل تغد عندي لا يحصل الحنث لو اكل عند غيره بالاتفاق وفيه انه كان مما لا يستقل الجواب عرفا بدون ضم السؤال اليه لان الظاهر عرفا بعد قوله عندي يكون الجواب والله لا اتغدى عندك لا مطلقا خارج عن محل النزاع اصلا في انه هل يجوز تخصيص منطوق العام بمفهوم المخالفة الخاص لا تفوت بمنصوصية تعريف المعنى في تحرير محل النزاع وهو في امور الاول في ان المراد بالعام اعم من المنطوق والمراد في الاصح لاشتراك الادلة الثاني لا اشكال ولا خلاف في جواز تخصيص المنطوق بالمنطوق وكذا لا اشكال في تخصيص مفهوم المخالف بمفهوم المخالف وكذا لا اشكال في جواز تخصيص مفهوم المخالفة بالمنطوق وكذا لا اشكال في جواز تخصيص منطوق العام بمفهوم الموافقة كقوله اضرب كل فاسق ولا تقل لزيد الفاسق اف ونحوه لعكس اعني تخصيص مفهوم الموافقة بالعام المنطوق وبالمفهوم لما حقق في المفاهيم من كون العقل قاطعا بعدم الفرق بين الادلة والاشكال انما هو في تخصيص منطوق العام بالمفهوم المخالف الخاص كقوله اكرم الفقهاء واكرم زيد العالم ان دخل دارك ولا فرق بين الكتابين والخبرين والمختلفين وكذا بين الاجماعين المنقولين والاجماع المنقول والخبر او الكتاب او بين الشهرتين على فرض اعتبار الشهرة وكذا المختلف لا شمول الادلة الان لما للثلثة الاول يكون من باب كون الخاص اقوى دلالة او قرينة لصرف العام وفيه بالجمع الاجتهادي او الكشفي وفي غيرها لا تكون قرينة بل يعمل به لاجل اقوائيته وفيه الجمع الاجتهادي العطى الا بقى لو كان النزاع شاملا للكتاب والخبر فيلزم ان يكون القائلين بالجواز هنا مجوزين في تخصيص الكتاب بالخبر الخاص مع انه ليس كذلك بل ربما يجوزه هنا ويمنع ثمة او بالعكس لانا نقول لا يلزم ذلك لان الكلام هنا في خصوص المنطوق والمفهوم من هذه الجهة وثمة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر ولو كانا منطوقين الثالث في ان النزاع هل يكون في كون العمل بالخاص جمعا بين الدليلين او باعتبار كون النزاع في اقوائية الخاص في كونها قرينة لصرف العام بفهم العرف والحق ان النزاع كما هو الحق في الثاني لكن بين الحق في كل منهما الثاني فيه اقوال قول بالجواز وقول بعدم جوازه وقول بالتوقف الثالث في الثمرة وهي في موارد منها في الترجيح وعدمه لو كان للعام المعارض للمفهوم عام اخر فبناء على التخصيص يكون العام المخصص اقوى لقوة دلالة بالنسبة الى الباقي لصيرورته اقل المورد بالتخصيص وعلى عدم الجواز لا بل يوهن في الخاص لمعارضته بالمفهوم ومنها في مقام العمل فبناء على الجواز يجب العمل بمقتضى الخاص وضعا وتكليفا وعلى عدم الجواز يجب العمل بالعام واما التوقف فالاجمال ووجوب الرجوع الى الاصل الرابع في الاصل وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات اقوائية الخاص في كونه قرينة والاصل عدمه ومن يدعي عدمه لا بد له من اثبات حجية العام في مقابل المفهوم والاصل عدمه هذا ان لم نقل بكون الجمع اولى من الطرح والا فالاصل جواز التخصيص والتمسك باصالة عدم القرينة واستصحاب الظهور البدوي او الحجية البدوية مقدم فساده مع انه معارض باستصحاب الظهور البدوي للمفهوم وحجيته المفهوم فليس التمسك الى المفهوم اولى الخامس في اصل المطلب النزاع ان كان في اقوائية الخاص في كونه قرينة لصرف العموم ولزوم العمل به فالحق مع المثبت لوجوه الاول فهم العرف ويكشف عن ذلك مذمة العرف والعقلاء التارك للمفهوم والعامل بالعام في العرف المعارض وكذا ملامة الحق

على مؤاخذته للعمل بالمفهوم الثاني لزوم التكرار لو قال المولى ثانيا لا تكرم زيدا العالم ان لم يدخل دارك الثالث التناقض والتعارض عرفا لو قال المولى اكرم زيد العالم ان لم يدخل دارك فانا نشك في المفهوم عرفا من اللفظ فيكون حجية الحقوق من حجية العرف في الالفاظ الرابع ان عمومات الكتاب والسنة المعارضة بالمفهوم المخالف كثيرة وتقطع بحقيته اعلى بها فيه محله مع كون الظن الناشى من ظهور اللفظ في جانب المفهوم ومعلوما ان يعمل بالعمومات او يعمل بالمفاهيم الخاصة او يعمل بكليهما او يعمل باحدهما مخيرا او يطرح ويرجع الى الاصل وعلى الاول يلزم المخالفة القطعية وترجيح على الراجح لان منطوق العام اقوى من حيث المنطوقية المرجوح
لا نا نقول المفهوم اقوى من حيث الخصوصية وبعد العرض على العرف يفهمون كون المراد بالعموم غير هذا الخاص فيكون الخاص كاشفا عن تخصيص العموم والمناط الاتفاقية هو العرف وهو على العمل بالخاص فالظن والرجحان يكون مع المفهوم وعلى الثالث يلزم التناقض وعلى الرابع يلزم التسوية بين الراجح والمرجوح وعلى الخامس يلزم منه طرح العمومات المعارضة بالظنون المشكوكة الاعتبار كالحسن والموثق الخاص ولو كان منطوقا بالاولوية للاختلاف في حجية الحسن والموثق والاجماع على حجية المفهوم فيما ثبت اعتباره كمفهوم الشرط والغاية بل يلزم طرح الظنون المشكوكة الحجية ولو في غير صورة المعارضة ويلزم منه الرجوع الى الاصل الخروج عن الدين والعسر والحرج الشديد الى اخر الدليل العقلي المثبت لحجية الظن المطلق تكاتم امور ثلثة سيجيء في اخر الكتاب التعادل والترجيح والجمع بين الدليلين واجمالها ان الدليلين المعتبرين اما ان يكونا متساويين من جميع الجهات اولا بل ترجح في احدهما اولا سواء كان سندا او خارجا موافقا او تخصيص بالترجيح الدلالتي او سندا او مرجحا خارجيا كالشهرة العامة وموافقة الكتاب بالدلالة العمومية في غير الخاص او فيهما مخالفا بكون الخاص اقوى دلالة العام اقوى سندا او خارجا فلا بد من التعادل فيجري عند احكام كل على مذهبه والثاني يسمى بالترجيح الدلالتي كتعارض العام مع الخاص المطلق مع المقيد النص مع الظاهر يمكن اخذ الخاص وحمل العام على غيره وهذا يسمى بالجمع بين الدليلين ويمكن طرح الخاص راسا لا العام راسا لكونه في غير الخاص سليما عن المعارض ولا وجه لطرحه فهذا الجمع مقدم ومتعين لكون فهم العرف على كشف الخاص وكونه شاهدا على مراده وعليه السيرة القطعية والاجماع وبناء العقلاء وتفصيله في التراجيح والثالث يسمى بالترجيح السندي والخارجي فمعه يمكن طرح المرجوح سندا او خارجا ويمكن التصرف بالتاويل بحمل الدلالة على غيرها ما لم يكن عليه فهم العرف ولا شاهد عليه شرعا ولا عقلا ولا غيره وفي هذا الطرح مقدم عرفا وسيرة واجماعا وعقلا وتفصيله في التراجيح يجيء والرابع يحصل التعارض بين ترجيح الدلالتي والسندي او الخارجي او هما معا وغير الجمع بترجيح الدلالة مقدم على الطرح لما حقق في التراجيح من العرف والسيرة وبناء العقلاء والغلبة لكون الغالب في التعارضات التصرف في الدلالة ولكون طرحها للظن واحد بخلاف الطرح الا ان ينضم الراجح من حيث السند او الخارج بما يوجب الظن الشخصي معه كما في عمومات الكتاب المقابل للخبر الخاص بالشهرة العظيمة بين الاصحاب اذا عرفت ذلك ظهر ان المقام ان في التعارض ترجيح الدلالي مع المفهوم بفهم العرف كاشفا عن ارادة العموم في غير الخاص فيتعين الجمع بالتخصيص العمل بالخاص مقدم على طرح الخاص او حضر بتجاوز في الخاص للمانع امور الاول عدم حجية المفهوم الثاني ان المنطوق اقوى لان الثانية لان الحقيقة واستصحاب الظهور البدوية والحجية البدوية قبل الالتفات الى المفهوم الخاص في الاول المفروض حجيته فيما قلنا بحجيته كما حقق في المفاهيم وفي الثاني ان الخاص من حيث الخصوص اقوى وفي ترجيح احد الاحتمالين فهم العرف فقد عرفت انه مع الخاص كشفه عن عدم ارادة العموم في غير مفهوم الخاص عرفا وسيرة وفي الثالث ان المراد بالاصل ان كان هو اصالة عدم القرينة ففيه انه شك في الحادث لصدور المفهوم مع الشك في قرينيته وان كان هو العرف فقد عرفت انه في المتصل انه من باب الظن والظن في جانب المفهوم وفي الرابع معارضته بمرض الكلام فيما التفت ولا الى المفهوم باستصحاب ظهور البدوي في المفهوم والحجية كذلك مع ان الشك عنده ما لم يكن حجة هذا اذا كان النزاع في الظهور والعدم واما ان كان النزاع في كون العمل بالخاص بمحض كونه جمعا بين الدليلين وان لم يكن العرف الكاشف المفيد للظن معه فهو فاسد لعدم الدليل على اولوية الجمع على الطرح من باب التعبد حتى فيما لم يكن عليه شاهد عرفي ولا شرعي ولا عقلي كما قلنا في التصرف والتاويل بمجاز لم يكن عليه دليل وشاهد كما مر لانه عمل بغير العلم والاصل حرمته بل الدليل على حرمته موجود وهو الادلة من الكتاب والسنة والروايات فليتبع ومقعده من لتارة هكذا ويثبت في غير الكتاب بالاجماع المركب عدم القول بالفصل **اصل** هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ام لا فيه تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول لا اشكال في ان النزاع انما هو على مذهب من قال بحجية الكتاب واما كونه من باب الظن المخصوص او المطلق فيجيء الكلام فيهما معا وكذا لا اشكال في ان النزاع في الخبر الواحد لا في غيره من المتواترات اللفظية او المعنوية او المحفوف بالقرينة الصدقية او المضمونية لكون الصدق فيهما قطعيا كالكتاب فيبقى قوة دلالة الخبر لكونه خاصا سليما عن المعارض وكذا على فرض حجية الخبر الواحد لا على فرض عدم حجيته لا معنى للقول بجواز تخصيص الكتاب به وان جاز القول به بعد حجية الكتاب في مقابل الخبر الخاص واما كون حجيته من باب الظن المخصوص او المطلق فيجيء الكلام فيهما معا ولا يختص بالكتاب الخبر بل يجري في الخبر المتواتر العام مع الخبر الواحد الخاص وكذا في الظنون الخاصة العامة المعارضة بالظنون المطلقة الخاصة كالخبر الصحيح الاعلائي العام المعارض بالحسن او بالموثق الخاص او بالشهرة على فرض كون الصحيح من الظنون المخصوصة لاشتراك الدليل كما سيجيء وكذا لا فرق بين العموم الاصولي والاطلاقي والسراني لاشتراك الادلة كما يجيء الثاني في ان النزاع مرة في انه من باب ظهور الخاص وكشفه عرفا عن عدم ارادة العموم وافادته هذا التصرف من التصرفات منها العمل بالعموم وطرح الخاص او حمله على الاستحباب او الجواز وهكذا ومرة في انه رجح من الدليلين مطلقا وان لم يكن بتلك العرف عليه الثالث في ان المراد بالخاص هل هو اعم من كونه خاصا منفصلا او بالنسبة الى العموم او يختص بالاول والحق الاعم لاشتراك الادلة الثاني في الاقوال ثالثها التفصيل بين المخصص قبله بدليل قطعي وعدمه بالجواز في الاول دون الثاني ورابعها التفصيل بين المخصص بدليل منفصل وعدمه بالجواز في الاول دون الثاني وخامسها التوقف كما نسب للمحقق الثالث في الثمرة وهي الثمرة المقررة في المسئلة السابقة من الترجيح وعدمه ولزوم العمل بالخاص وضعا وتكليفا والعمل بالعام في غير مورد الخاص والعمل بالعموم مطلقا على فرض عدم الجواز والتفصيل على المفصلين والتوقف ولزوم الرجوع الى الاصل

على القول

على القول بالتوقف الرابع في الاصل وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات كون الخاص قرينة وكاشفا عن عدم ارادة العموم في الخطاب
ومن يدعي عدم التخصيص لا بد له من اثبات حجية العام وعدم كون الخاص قرينة وكاشفة والاصل عدمها الخامس ان الاصل المطلق بعد ان كان النزاع في ان الظهور
وكشف الخاص عن عدم ارادة العموم عرفا والانسباق من فهم العرف الى هذا التصرف الذي هو جمع بين الدليلين دون سائر التصرفات من الطرح وحمل الخاص
على مجاز اخر فالمرجع التخصيص توضيحه ان رفع التعارض يمكن بطرح الخبر بالمرة او بحمله على مجاز او بحمل الخاص على مجاز اخر كالاستحباب او المجاز وهكذا دون تخصيص
عموم الكتاب فهو جمع بين الدليلين بالاشاهد او يحمل على التخصيص بعد العرض على العرف يفهمون التخصيص كما هو المسلم السابقة من التبادر وملاحظة العامل بالعموم
في الخاص من طرح الخاص وحمله على مجاز اخر وملاحظة الموالي او غائب العامل بالخبر الخاص كذا النكار ويدل عليه بوجه وجوه منها ان لكل منها جهة رجحان وجهة
مرجوحية ويمكن ملاحظة قوة السند طرح الخاص ويمكن ملاحظة قوة الدلالة الخاص اخذه والجمع بانه مشاهد على التخصيص كما مر والاصل فيه الجمع
لما ظهر وحقق في التراجيح ومنها ان التعارض في جهة الدلالة لتواتر الكتاب انما هو من جهة الصدور ولارادة العموم ومن هذه الجهة دلالة الخبر
اقوى لكونه خاصا فيقدم ومنها ان عموم الكتاب ابعد الاعم من الاطلاق والسراية والاصل اغلبها معارضة بالاخبار وكذا المتواترات اللفظية و
المحفوف بالقرينة الصدورية والظنون الخاصة العامة اغلبها معارضة بالظنون المطلقة الخاصة في مقابلها ويقطع بحجية غالب المعارض الخاص
ومعه اما ان يعمل بالكتاب او بالاخبار الخاصة التي كان الظن الشخصي والنوعي معها بالاول فواضح واما الثاني فلكون فهم العرف على الجمع بالتخصيص هو
حجة في الالفاظ اجماعا او يعمل معا او يعمل بالتخيير او يطرح ويرجع الى الاصل والاول فاسد للزوم المخالفات القطعية وترجيح المرجوح على الراجح والثالث
ايضا فاسد لانه تناقض والرابع ايضا فاسد لانه تسوية بين الراجح والمرجوح لانا نقول لكل منهما جهة راجح ومرجوح لانا نقول قد مر ان رجحان الكتاب من
حيث الصدور لا من حيث ارادة العموم والخبر معارض له في الثاني لا في الاول سيما مع كون فهم العرف على التخصيص ولكون السيرة وبناء العقلاء عليه
سيما مع عدم الدليل على التخيير لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلا مكان ترجيح الخاص بما ذكرنا الموجب للجمع الذي هو اولى من الطرح بالاجماع لكونه
هنا مع الشاهد العرفي والعقلائي او بالشهرة واما الثاني فلعدم الدليل الشرعي على التخيير مع ترجيح الدلالة وكونه جمعا مع الشاهد والخامس ايضا
باطل للزوم الخروج عن الدين او العسر والحرج الشديد وهكذا سائر الاحتمالات في الدليل العقلي المثبت لحجية الظن فتعين الثاني اعني العمل بالاخبار
الخاصة وللمانع وجوه الاول ان الكتاب والخبر من جهة الظن الدلالي من حيث كونه من الظنون الخاصة او المطلقة متساويان ولكن الكتاب من حيث الصدور
قطعي والخبر ظني وان كان اقوى من حيث الخصوص لكن اقوائية الصدور مقدم وفيه اولا انه على فرض كون الخبر من الظنون الخاصة فلا اثر للقطع
لكون الظن الخاص حجة من حيث هو وان كان باب العلم منفتحا وثانيا على فرض التنزل التعارض لا يكون من جهة السند بل من جهة الدلالة كما مر وهما
متساويان من حيث الخاص والمطلق بل اقوائية الخبر من حيث الخصوصية سليمة عن المعارض وثالثا على التنزل لكل منهما جهة رجحان ومرجوح مع امكان
الطرح والجمع بالتخصيص وغيره والحاكم بتقديم احد الاقوائيين هو العرف وقد عرفت انه على الجمع بالتخصيص وغيره والحاكم بتقديم احد الاقوائيين هو العرف
وقد عرفت انه على الجمع بالتخصيص في العموم مع كون الاصل فيه هو الجمع ومع التعارض سلمنا عدم الاقوائية لكن يعضدها لم يكن علم اجمالي بحجية اغلب الاخبار
الخاصة ويتعين العمل بها لبطلان سائر الاحتمالات كما مر الثاني ان حجية الخبر من جهة الصدور انما هو من باب الظن المطلق والكتاب قطعي من جهة
الصدور والظن المطلق حجيته موقوف على انسداد باب العلم منفتح لكون الصدور قطعيا والظن بالمراد انما هو ناش من اللفظ عرفا وهو من الظنون
ومع حجية الكتاب باب العلم مع
الخاصة حجة من حيث هو فلا يكون الظن المطلق الخبري في جهة وفيه اولا ان الظن الكتابي انما هو ايضا من باب الظن المطلق على مذهب بعض فهما
متساويان من هذه الجهة وثانيا سلمنا كونه من الظنون الخاصة لكنه حجيته موقوفة على اثبات المقتضي ورفع المانع والاول وان كان موجودا اعني
لفظ العموم لكن المانع اعني الخبر الخاص ظاهرا ولا اقل من احتمال كونه مانعا ومعه لا يكون ظاهر الكتاب حجة وثالثا انه يتم في الشك في المانعية وعدم العلم
الاجمالي بحجية اغلب الاخبار الخاصة المعارضة لعمومات مطلقاتها وظواهرها واما مع العلم الاجمالي كما مر يتعين العمل بالاخبار الخاصة وبطلان
سائر الاحتمالات لما مر فلا يتم بل يجب العمل بالاخبار الخاصة مع ان نوع الكتاب والخبر الخاص المتعارض قد ثبت حجيتهما مع امكان الجمع والطرح
والحاكم بتقديم احد الاقوائيين اعني الخبر الخاص الذي هو الجمع هو العرف والسيرة وبناء العقلاء والاجماع او الشهرة مع انه ثبت حجية الخبر في غير صورة
المعارضة ويثبت في صورة المعارضة مع كون الظن معه بالاجماع المركب وعدم كفاية صورة عدم المعارضة لكثرة صور المعارضة لا يقال الاجماع
المركب ممنوع لانه يسلم المحقق التوقف هنا مع انه قائل بحجية الخبر في صورة عدم المعارضة لانا نقول كلام المحقق هنا من حيث هو لا من حيث العلم
الاجمالي بتخصيص اغلب العمومات في الكتاب وتقييد اغلب مطلقاتها مع عدم دليل علمي او ظن خاص لتمييز المصروف عن غيره بناء على ندرة الادلة العلمية
والظن التمييز بالظن المطلق مع كثرتها كما مر الثالث ان اصالة الحقيقة واستصحاب الحجية والظهور البدوي يمنع التخصيص وكلها العموم في الاصل انه ان كان
من باب اصالة عدم القرينة فقد عرفت انه يثبت الحادث وان كان من باب العرف وبناء العقلاء فهو فيما لم يكن العرف والسيرة والعقلاء على خلافه
وقد عرفت انها على العمل بالخاص وتخصيص العموم وفي الاستصحاب بمعارضته باستصحاب الظهور البدوي والحجية كذلك في جانب الخبر الخاص فيبقى لنا التقديم اولا
الى الخبر الخاص مع ان شكه ساري لا يكون حجة الرابع الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب فيها وكلا ان الظاهر منها عدم اعتبار الخبر بدوا اي حين كان
لوجود الكذبة بل لا بد من الفحص والعلم او الظن بصدقه وثانيا بانه ظاهر في خبر كان مخالفا للكتاب بالكلية لا ما كان معارضا له في بعض افراده
ثالثا معارضته بالاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة والشهرة ان كان مخالفا للكتاب والشهرة هنا بالاخذ بالتخصيص ورابعا بانه ظاهر في الخبر من حيث
هو لا بعد العلم الاجمالي بحجية اغلب الاخبار الخاصة وانسداد باب العلم في تمييز المصروف عن غيره مع كون الظن معه ظاهرا وخامسا كما مر الخامس انه

لو جاز التخصيص بما جاز النسخ به لاشتراكهما في التصرف لكون النسخ قسما من التخصيص لانه تخصيص في الازمان والتالي باطل بالاجماع على عدم جواز النسخ به فكذا المقدم وفيه ان الملازمة ممنوعة اما الشرع فلعدم الدليل الشرعي على انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ واما العقل فلعدم حكمه به حليته الا بالقياس الظني لاشتراكهما في دلالة الكتاب على العموم والخبر على الخصوص ورافع التخصيص في زمانا في النسخ وهو ممنوع في الاحكام كيف والدلالات مع امكان الفرق بغلبة التخصيص وندرة النسخ وبما يكون التخصيص قرينة من ارتكاب مجاز اخر كحمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا بخلاف النسخ فيمنع كونه اقرب من حمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا فقد يعاما العرف فاولا بان العرف ان لم يحكم بالملازمة فالامر واضح وان حكم فان كان اجماع على عدم جواز النسخ فالفارق هو الاجماع وان لم يكن اجماع كما هو الظاهر فبطلان التالي ممنوع بل يجوز النسخ به لاقوائيته دلالة الخبر على رفع الحكم في الزمان المخصوص من دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الازمنة وثانيا بان الفارق موجود وهو غلبة التخصيص شيوعه وندرة النسخ وعدم شيوعه فالاول اقرب فيجوز بعنا الثاني فالاولى كما قال بعض بان التخصيص دفع لبعض المدلول والنسخ رفع والاول اهون وهو فاسد لانهما من جهة رفع دلالة العام على ارادة العموم وبقاؤه من جهة الارادة دفع وكاشف عن عدم ارادة العموم ولا يكون في دلالة العموم وهو سواء كان تخصيصا او نسخا وتسبب الى المدقق الشيرواني الفرق بان حدوث المعلول يحتاج الى حدوث علته واما في عدمه فيكفي عدم العلة ولا يحتاج الى شيء اخر والا يلزم على فرض انتفاء العلة الواسطة بين الوجود والعدم اما عند الوجوب فلا انتفاء علته واما انتفاء العدم فلفرض عدم كفاية عدم علته في انتفائه فلم يكن موجودا ولا معدوما وهو الواسطة وفيه حصول بسبب علم حدثت علته اهون من دفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى وفيه ان الكلام ليس في التدقيق الفلسفي بل انما هو في جواز صرف العموم وهما متساويان لانهما من حيث صرف دلالة العموم ومن حيث عدم ارادة الواقع دفع بلا تفاوت ولا يكون في دلالة العموم فيهما وهن بل الوهن في دلالة الخبر على النسخ لندرته وعدم اقربيته بخلاف الخبر في التخصيص لانه مقوى بغلبة التخصيص كما مر هذا اذا كان النزاع في الظهور العرفي واما ان كان النزاع في الترجيح بين الدليلين وهو واجب معتمد على الطرح مطلقا وان لم يكن فيه شاهد فقيل انه فاسد لعدم الدليل عليه مع ان الجمع بحمل الخاص على مجاز اخر ممكن فيقع الكلام في ادلة سائر الاقوال منها التوقف ولتعارض الاقوائيتين من قطعيته سند العام وقوة دلالة الخبر على الخاص وعدم الترجيح في البين وفيه ما عرفت سابقا من ترجيح قوة الدلالة بما ذكرنا ومنها التفصيلين ولها مرجع حاصله بان الكتاب قطعي ولا يعارضه الظن الا بحصول ضعف فيه وذلك بتخصيصه بدليل قطعي عنده فرقة وبدليل منفصل عند فرقة اخرى حتى يكون مجازا وكان الخاص مقدما عليه لكونه حقيقة وفيهما ان بالتخصيص تكون دلالته على الثاني اقوى من قبل التخصيص لان الاحاطة بشيء واحد فاذا كان الفرد واحدا فيحصل الدلالة بالتربد الفرد وتكون اقوى فيهكذا وثانيا ان المجازية لا يستلزم الضعف وكذا الحقيقية لا يستلزم القوة كما ظهر من السابق هذا حال الكتاب مع الخبر الخاص ومنه ظهر حال الخبر المتواتر لفظا والمحفوف بالقرينة الصدقية مع الخبر الواحد الخاص لاشتراك الدليل وكذا معارضة عموما الظنون المخصوصة بالظنون المطلقة الخاصة لاشتراك الدليل وكون النزاع في الدلالة والارادة لا في السند مع فهم العرف على التخصيص بما مع العلم الاجمالي بحقيته اغلب العمومات والموثقات الخاصة المعارضة لها مع كون الظن المخصوص منها وكذا الشهرة على فرض حجيتها **اصل** في حمل العام على الخاص وتوضيحه يتم برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول لا ريب في عدم حمل العام على الخاص في المتوافق سلبا او ايجابا كقولنا اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم وهو واضح لانهما دليلان يجب العمل بمقتضى كل منهما لوجود المقتضي وانتفاء المانع اعني عدم كشف الخاص عن ارادة الخاص من العام دون غيره كما في المطلق والمقيد او التعارض لا يمنع هب قال بحجية مفهوم اللقب وهو لا يعتني به كما حقق في المفاهيم واما المختلفان سلبا وايجابا فهو على اقسام لان العام والخاص اما ان يكونا قولين او فعلين او تقريرين او المختلف وهو ستة وعلى كل منها اما ان يكونا من الكتاب او من السنة او من الامتزاج والمختلف وهو ايضا ستة وبالضرب يصير ستة وثلاثين وعلى كل منها اما ان يكونا معلومي التاريخ في تقدم العام على الخاص او تاخره على العلم بالاقتران الحقيقي او العرفي او بالانفصال بوروده قبل زمان حضور العمل او بعده وهو اربعة والثاني اعني تقدم الخاص على العام وهو ايضا اربعة فيصير الاقسام ثمانية واما صور الجهل فيجيء اقسامه والقول بان التعارض الحقيقي لا يمكن الا بين الفعل الخاص والقول العام فاسد لامكانه بين القولين كما صدر الخاص من علي ع في زمان يصدر العام فيه من النبي ص والعكس ولامكانه بين الفعل العام والقول الخاص كان يلبس الحرير في الحرب المعصوم ع وقال في هذا الحال لا تلبس الحرير في الصلوة الثاني في ان النزاع هل يختص بالعموم والخصوص المطلق كما عليه المعظم او الاعم منه ومن الوجه كما نسب الى المدقق الشيرواني الظاهر من عنوانهم هل يحمل العام على الخاص المستدلا لانهم بالتخصيص او النسخ وبانه يعمل بالعام في غير مورد الخاص وكون الخاص اقوى دلالة وكون العمل به جمعا بين الدليلين هو العموم المطلق والظاهر من كلام صاحب المعالم ره في الحاشية لو لم يخصص العام بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمجمل ثم قوله انه في بعض الصور وفيما كان خاليا عن جهة العموم ومن تمسك العلماء بجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي الحامل والمتوفى عنها زوجها مع كونهما عموما من وجه ومن عدم تمسك العلماء عنوانا للعموم من وجه هو الخصوص من وجه ولكن الحق هو الاعم مع جواز العنوان لما ظهر هو المطلق وحمل الاعمية ان بعد التعارض ترفعه بالتخصيص او بالنسخ او بالبداء او ارتكاب مجاز اخر في الخاص مشترك بين المطلق ومن وجه وما ذكره للتعميم فاسد اما الاول فلجواز كون مرادهم من بعض الصور الجزئي الحقيقي وبعض الصور الاخر الاضافي لا العموم من وجه واما الثاني فلكون كلامهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب من حيث هو ولا يكون المقصود جهة المطلق ومن وجه واما الثالث فلعدم تصديهم للعموم من وجه في بحث التراجيح الثالث في ان المراد بالعموم اعم من الاصولي والاطلاقي والمراد بالثاني في الاصل وما ادل الامر في دفع التعارض بين التخصيص والنسخ فيما امكن والبداء وارتكاب مجاز اخر كحمل الامر على الاستحباب او حمل النهي على الكراهة او طرح الخاص راسا فالاصل الاولى هو الحقيقة كما مر في المباحث

السابقة

السابقة حتى يثبت اصل ثانوي هو يختلف بالاقتران والانفصال بعد حضور زمان العمل وقبله الثالث في الثمرة وهي واضح بين التخصيص والنسخ والبداء
وارتكاب مجاز اخر والطرح الرابع في اصل المطلب هو مجوز والاول في العلم بالتاريخ والاقتران الحقيقي سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وفيه يحمل العام على غير
الخاص ويكون الخاص قرينة كاشفة عن ارادة العموم في غير هذا الخاص كقوله اكرم زيدا العالم او بلا فصل قال لا تكرم العلماء وبالعكس وذلك لوجوه الاول
فهم العرف والعقلاء التخصيص ويكشف عنه مذمة العقلاء العامل بالعموم في الخاص وكذا ذمهم المولى لو انتقم من تارك العموم في الخاص الثاني ان في التقارن النسخ
والبداء غير ممكن والامر دائر بين التخصيص وطرح الخاص وحمله على مجاز اخر ولا ريب في اولوية التخصيص من مجاز اخر وكذا من طرح الخاص الثالث اجماع العلماء على التخصيص
هنا الرابع الدليل العقلي لان بعد العلم الاجمالي بصرف العموم او المطلق بمعارضها اما ان يعمل بالعموم او بالخاص المقابل لها مع كونها الظن الشخصي والنوعي معه
كما مر انه لا تكليف او العمل لا العمل بالخاص كما هو مثل الاقتران العرفي لما ذكرنا بعينه الا ان البداء هنا ممكن في كلام العرف ولكن العرف على التخصيص وعدم البداء مع
الكلام في كلام الله والنبي والائمة والبداء في حقهم محال فنسبته الى الحقيقة الرجوع الى المرجحات وفساده بديهي لوجود الثاني فيما علم التاريخ بورود الخاص
بعد حضور زمان العمل بالعام وانقضائه زمان يمكن العمل بالعام فنسب الى الجمهور حمله على النسخ والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاطلاق اسد باب بعضهم
لانه قد سلم لزوم العمل بالمتاخر وعدم جواز التصرف فيه كما لو كان المتقدم من حيث الزمان خاصا وورد المتاخر بعد انقضاء زمان المتقدم من حيث الزمان عاما
وورد المتاخر بعد انقضاء زمان المتقدم كقوله اكرم العلماء الى زوال الجمعة ثم ورد لا تكرم زيدا العالم بعد زوال الظهر فانه يعمل بالمتاخر لانقضاء زمان
التكليف بالمتقدم ولا وجه للتصرف في الاول لان حقيقة النسخ لانه رفع لما ثبت وهو فيما كانت القضية الاولى تكريرا مستمرة او مطلقة من حيث الزمان فيما
لا يكفي اتيانه مرة كقوله اكرم العلماء في كل يوم الجمعة وورد المتاخر بعد يوم الجمعة او فيها بعد العمل اما لو لم يكن تكريريا بل مطلقا يكفي اتيانه مرة مع كون ورود المتاخر
بعد العمل لا يكون نسخا لارتفاع التكليف المتقدم باتيانه مرة وكذا فيما كانت الاولى مقيدة كما ذكرنا لا يكون نسخا وقد يعلم عدم جواز البداء والنسخ فيه كما لو كانا
من الائمة او المتقدم من الله او النبي والمتاخر من الائمة لعدم جواز النسخ بعد زمان النبي وانقطاع الوحي ويبقى بين التخصيص او مجاز اخر والطرح ولا ريب في
اولوية التخصيص وكشفه عن كون المتقدم مع قرينة كاشفة عن عدم ارادة العموم في الخاص ويحتمل لنا لو كان تاخير البيان اخفى ذكر الخاص في زمان الحاجة
لمانع من التقية او علم الامر بعدم اتيان المكلف امتثالها وقد يكون قابلا للنسخ كما لو كانا من الله والنبي او مختلفا لامرنا بل للنسخ يكون المتقدم الى زمان
ورود الخبر الخاص في الواقع وكان المتاخر كاشفا عن عدم ارادة المتقدم مستمرا مقابل التخصيص بكون المتقدم مع قرينة متصلة مبنية عن ارادة العموم
في غير الخاص ولم يحصل لنا او مع عدم القرينة المبينة لكن كان تاخير البيان لمانع كما مر مقابل الارتكاب بمجاز اخر في المتاخر او طرحه ورجوع اصالة عدم القرينة
وعدم المانع المقتضي للنسخ معارض باصالة بقاء احكام النبي الى يوم القيمة وندرة النسخ وهذا قد يرجح النسخ كعلم الامر بصدوره من المكلف قبل ورود
المتاخر مع عدم المانع من تقديم ذكر المتاخر كالكتابين وقد يرجح التخصيص كعلم الامر بعدم صدوره من المكلف مع عدم المانع في زمان الحاجة الى العمل
بكون المتقدم مع القرينة المبينة وقد لا يكون ترجيح فالبحث في الكلام فيها لا اصل فيها واولوية التخصيص لا يدفعه الا النسخ من الاجمال العرضي وان وجود المانع
ترك لنا لم يكن النسخ اولى مع انه لم يكن اولى من ارتكاب مجاز اخر بحمل المتاخر على الاستحباب او غيره ويحتمل التوقف والرجوع الى الاصول وهو يختلف الا
ان يقال الغالب فيما كان المتاخر واردا بعد زمان الحاجة مع صدق العمل من المكلف الواحد او المتعدد من الجميع او البعض مع صدقه مع خلو المتقدم عن القرينة هو
النسخ ولذا ذهب المشهور الى كونه نسخا وان كان التخصيص اغلب نوعا هذا فيما كان العام متقدما والخاص متاخرا واما لو كان بالعكس فلا ريب في بناء العرف
والعقلاء على النسخ فيما حصل العمل من المكلف الواحد او المتعدد جميعا او بعضا قبل ورود المتاخر ولو البعض هذا فيما لم يكن المتقدم قطعيا والمتاخر ظنيا واما
جواز نسخ القطعي بالظني بخلاف التخصيص ففيه يتعين غير التخصيص فيه لانه لا وجه للفرق بعد فرض حجية الظن الا ان الظن المطلق وان الثناء عليه من باب العلم الاجمالي
بحجية اغلب المعارضات وهو يتم في التخصيص لا النسخ لعدم العلم الاجمالي بالنسخ كيف والغالب هذا فيما كان ورود الخاص بعد حضور زمان يمكن ايجاد المتقدم
الثالث فيما ورد المتاخر قبل زمان يمكن ايجاد الفعل فيتعين التخصيص لعدم امكان النسخ لان الفعل اما ان يكون حسنا او لا وعلى الاول لا معنى لنسخه وعلى
الثاني لا معنى للامر به ومثله في النهي مع استلزامه توجه احد الامرين وما ذكرنا لا اشكال فيه لكن خالف بعض في بعض اقسامه كصورة تقدم الخاص على العام فنسب
الى الشافعي واكثر الامامية والجمهور التخصيص ونسب الى السيد وابن زهرة وابن عقيل؟ والقاضي النسخ مستدلا بوجوه اقواها ان الحكم بالتخصيص يكون بيانا
ولا يجوز تقديم المبين على المبين وفيه ان المتقدم ذات المبين لا وصفه التاسيسي؟ بعد ذكر العام عقيب الخاص ينتقل الذهن الى كون الخاص بيانا
وفيه انه مقابل للاثر حتى يتعين احدهما بالدليل وقد عرفت كون بناء العرف والعقلاء في الاقتران والانفصال وورود العام قبل زمان يمكن ايجاد الخاص على
التخصيص فيه مع شيوعه وكونه جمعا بين الدليلين مع الشاهد العرفي بل امتناع النسخ والثاني عقلا كما مر في الانفصال بعدما يمكن ايجاد الخاص على النسخ
كما مر في الانفصال بعد زمان يمكن ايجاد الخاص على النسخ كما مر الرابع في صورة الجهل وهو بمثابة الاول الجهل بتاريخهما معا وهو اما ان يكون في التقدم
والتاخر او في الاقتران والانفصال او في الحقيقي والعرفي مع العلم بالتعدد والتاخر مع العلم بالاقتران او في ورود المتاخر بعد زمان العمل او قبله مع
العلم بالتقدم والتاخر والانفصال اما في الاول والثالث فلا ثمرة له لحكم بالتخصيص كما ذكرنا سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وسواء كان الاقتران
حقيقيا او عرفيا بقي الثاني من ان الاصل هل هو الاقتران او الانفصال قبل زمان العمل حتى يحكم بالتخصيص او الاصل الانفصال بعد زمان العمل
حتى يحكم بالنسخ وكذا الرابع من ان الاصل وروده قبل زمان العمل حتى يتعين التخصيص او بعده حتى يتعين النسخ والحق فيهما التخصيص لشيوعه و
ندرة النسخ وكونه جمعا بين الدليلين ومنه يظهر حكم باقي صور الجهل ثانيها وثالثها الثاني في الجهل بتاريخ احدهما دون الاخر كما نعلم ورود العام
في يوم الجمعة وشك في ورود الخاص مقدما عليه او مؤخرا مع العلم بالاقتران او الانفصال او مع الشك فيه وعلى الاول مع الشك في العرفي والحقيقي

وفي الثاني يحكم بأن العمل او قبله وكيف كان اصالة التأخر تقتضيه وفي مجهولي التاريخ او انه استلزم التخصيص كالعلم بالاقتران مع الشك
مع الشك في التقدم والحيثية فيحكم بالتخصيص في انه استلزم النسخ كالعلم بورود الخاص في يوم الجمعة مع العلم بالانفصال مع الشك في ورود العام
العام قبل زمان العمل حتى يحكم بالتخصيص او بعد زمان العمل حتى يحكم بالنسخ فاصالة التأخر تقتضي الاخير وهو يقتضي النسخ وح يحصل التعارض بين اصالة
تأخر الحادث وندرة النسخ والظاهر تقدم الثاني لشيوع التخصيص وندرة النسخ وكونه جمعا بين الدليلين ثم الكلام الخاص في العموم من وجه والحق
فيه ملاحظة التاريخ فيه وان كان من اقسام النسخ فيعمل بالتأخر واما ان كان من اقسام التخصيص ففي جعل احدهما مخصصا للآخر يرجع الى المرجحات من ورود
احدهما على الآخر عرفا كقوله يحرم العمل بغير العلم ثم قال اعمل بقول العدل لا ريب فيه عرفا في ورود الثاني على الاول ومع كونه اقل المورد كالمثال المذكور
لكونه كالخاص في قوة الدلالة لاقلية افراده لانه كلما قل الفرد يقوى دلالة العام او قوة دلالته من وجه آخر او قوته سندا او انطباقه فيؤخذ به ويجعل مخصصا للآخر وان
كانا متساويين من جميع الجهات فيتساقطان ويرجع الى الاصل في جعل احدهما. خاتمة هل يجوز بناء العام على الخاص من غير فحص او لا بل يجب الفحص
مقتضى الاصل هو الثاني لان ارتكاب التخصيص او النسخ عمل بغير العلم مع احتمال الآخر والاصل حرمته ولكن الظاهر من العرف والسيرة وعمل العلماء بالارتكاب
التخصيص دون الفحص عن التاريخ وغلبة التخصيص وندرة النسخ هو الاول. اصل في المجمل والمبين توضيحه يتم برسم امور الاول في معنى المجمل والاجمال
وهو في اللغة الجمع والخلاصة من الحساب وفي الاصطلاح موقوف على معرفة اقسامه وهو اما ذاتي بمعنى صدوره من المتكلم اجمالا من دون صدور شيء
يبينه او عرضي بمعنى صدوره من المتكلم مبينا ابتداء او بما يبينه من القرينة الحالية او اللفظية ثم ولمثالها مع انتفاء ما يبينه بعده لكثرة الموانع وتسلط الظالمين
الكاذبين الظالمين لخفاء الحق وبعد الازمنة والغيبة وامثالها وعلى اي منهما اما ان يكون فعلا كاتيان الامام السورة في الصلوة ولم يبين وجه من
الوجوب او الندب او تركا كترك الاذان في العصر ولم يعين كونه تركا من باب العزيمة وكون فعله بدعة او من باب الرخصة او تقريرا كما فعل شيئا في حضوره
او تركه فيه ولم يمنعه ولم يعين انه كان من باب التقية او الرخصة وقد يكون قولا مفردا او مركبا اما المفرد فاما ان يكون معنى بعض كلمات الكلام مجملا
كقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا المردد بين وجه الارض والتراب الخالص ويكون المراد منه مجملا هنا لكونه مشتركا لفظيا مع عدم القرينة كقوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لاشتراكه بين الطهر والحيض او معنويا كان فرد الخاص منه مرادا مع عدم القرينة كقوله ان تذبحوا بقرة او كان افراد الخاص منه مع
تعدد مع عدم القرينة او كان على سبيل وضع العام والموضوع له الخاص مع عدم ما يبين الخاص المراد او يكون صرفه مجملا كالمختار القابل لاسم الفاعل والمفعول
او كان اصل الحكم مجملا سواء كان لفقد الدليل المعتبر او لوجود المعارض المساوي فيما يتعين طرح احدهما واما فيما لم يكن طرحهما كتعارض العمومين من وجه
من الكتاب مع عدم المرجح فيكون من باب الاجمال في الادلة او كان المعنى والارادة والحكم مبينا كالماء والبول لكن وقع الاجمال في الفرد الخاص منه فرددنا
الاول والثاني والاجمال في المعنى يسمى عند الاصوليين بالشبهة في الموضوع المستنبط والاجمال في الارادة والحكم يسمى عندهم بالشبهة الحكمية و
الاجمال في اندراج الفرد تحت احد الكليين يسمى بالموضوع الصرف وعندنا يسمى الاخير بالجهل المصداقي وعن بعض بالشبهة المرادية واما المركب فمنها ان
يكون في الكلام امران وضمير كان كل واحد منهما قابلا للمرجعية له كقوله ضرب زيد عمرو وافضربته ومنها رواية ابن جريح حيث سال عن ابي بكر وعلي
ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي ص قال من الاقرب قال من بنته في بيته ومنها حكاية عقيل قال امرني معاوية ان العن عليا الا فالعنوه ومنها تقييد المطلق
بالمجمل وتخصيص العام بالمجمل وصرف الظاهر بالمجمل وهكذا لا ريب ولا اشكال في كونها مجملا عند الاصوليين والفقهاء سواء كان الاجمال والشبهة
في اصل الحكم او غيره مسببا من الاجمال والشبهة في المعنى او مسببا من الاجمال او الشبهة في الارادة او مسببا من الاجمال او الشبهة في اندراج الفرد تحت
احد الكليين والاكثر عرّفه بانه ما دار الامر بين الاحتمالين فصاعدا مع عدم شيء يعين احد الاحتمالين فعرّفه بانه ما لم يتضح دلالته
فاسد لخروج الشبهة في الفعل والترك والتقرير والشبهة الحكمية فيما كانت لعدم الدليل لعدم الدلالة فيما ذكرنا وكذا ما نسب الى العميدي بانه لفظ
يفهم منه معنى مع احتمال الارادة غيره منه لعدم الاستواء والا فيخرج منه غير اللفظ كما مر الثاني في تحرير محل النزاع وتحقيق الحق فيه وهو من وجوه
الاول في المجمل والمبين ان كانا في كلام واحد متحدا من حيث الحكم والمكلف والموضوع وكذا الشرط والغاية فيما كانا مذكورين سواء كانا في الاثبات
كقوله اعط زيدا عينا ذهبا بدون الشرط او مع قوله ان جاء ولدك من السفر مع الشرط او كانا في النفي كقوله لا تعط زيدا عينا ذهبا او ان جاء ولدك
من السفر لا ريب في حمل المجمل اعني العين على الذهب بكون المراد من العين هو الذهب لا الشيئان احدهما العين والآخر الذهب في الدليل مضافا الى اصالة
فهم العرف ولا خلاف فيه وان كانا في كلامين في الاثبات او بالنفي او في المختلف ففيما كانا مختلفين من حيث الحكم او المكلف او الموضوع او الشرط
او الغاية فيما كان مذكورا وحدانيا او ثلاثيا او ثنائيا او رباعيا فظاهر الوحداني في اختلاف الحكم كقوله اعط زيدا عينا وخذ من زيد ذهبا
وفي المكلف كقوله يجب على زيد اعطاء العين بعمرو ويجب على بكر اعطاء الذهب له وفي الموضوع كقوله اعط زيدا عينا واعط عمرا ذهبا وفي
الشرط كقوله ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان صرت مريضا فاعط زيدا ذهبا وفي الغاية كقوله اعط زيدا عينا حتى جاء ولدك
من السفر واعط زيدا ذهبا حتى صرت مريضا ومنه يعلم الاختلاف في الثنائي والثلاثي وفي الرباعي منها وكذا في النفي وفي المختلف لا اشكال
في عدم الحمل لان تعدد الكلام يقتضي تعدد الحكم على ظاهر اللفظ حتى قام الدليل على الاتحاد وكون المراد من العين في الكلام المجمل هو الذهب
في كلام المبين ولفهم العرف تعدد الحكم ولبناء العقلاء على التعدد فيكشف عنه ومنه يعلم ما يكفي في الامتثال بالكلامين باعطاء الذهب وترك
اعطاء العين ولا خلاف فيه يعني الكلام فيما كانا في كلامين مع اتحادهما فيما ذكرنا من الحكم والمكلف والموضوع والشرط والغاية فيما كان مذكورا
وهو اما ان يكونا في الاثبات كقوله ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا والحق فيه الحمل لكونه ثم

العرف على اتحاد التكليف وكون المراد من العين في الكلام المجمل هو الذهب صح كلام المبين نظير المطلق والمقيد كقوله اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة
وكذا اشتر لي الدنانير ثم قال اشتر لي الدنانير العتق هكذا كلما كان بهذا المنوال لا ينبغي كون فهم العرف اتحاد التكليف وكون المراد من الرقبة الاولى هي
الرقبة المؤمنة ومن الدنانير الاول هو الدنانير العتق في عليه السيرة القطعية من الادم الى الخاتم هذا في المثبتين وكذا المنفيين كقوله لا تعط زيدا عينا
ولا تعط زيدا ذهبا يكون فهم العرف على كون المراد من العين هو الذهب لا لانه لا يجوز استعمال اللفظ في اكثر من معنى في المحل الواحد ان كان هو الذهب فهو
المطلوب وان كان هو الاعم يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بل يلزم منه استفادة عدم جواز اعطاء العين بنحو جميع معانيه والتالي باطل عرفا للعلة
التعارض لوجود دليل خاص لعطاء الفضة ولا ينافي كونه نكرة منفية تعم لان العموم تابع للمراد فيكون الذهب منفيا بجميع اصنافه واشخاصه
واما المختلفين كقوله اعط زيدا عينا ولا تعطه ذهبا فالحق صحة الحمل لعدم فهم اتحاد التكليف في كون المراد من العين الذهب بل يفهم كون المراد
من العين غير الذهب كما في المطلق والمقيد المختلفين كقوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لكون فهم العرف على كون المراد من الرقبة
غير الكافرة وكذا العكس كقوله لا تعط زيدا عينا واعط زيدا ذهبا لانه لو كان المراد من العين الذهب لكانا متعارضين عرفا ولا تعارض
وفي المقام موارد لا بد من توضيح كونها من الاجمال او البيان منها الشهر جعل بعضهم من الاجمال والبيان قوله من اقام الشهر من ... وجب عليه
اتمام الصلوة وقال الاخر ثلاثين يوما بحمل الشهر على الثلاثين واشكل بعضهم بان الشهر مبين لانه ان ورد في اول الشهر يكون ... هلاليا وان كان
تسعة وعشرون يوما وان ورد في يوم الاثنين والثلث وهكذا يعم تامه بدخوله في اليوم الذي ورد وهو الثلاثين وان كان اكثر الشهور
هلاليا وغير نظر لانه ان ورد ربما الشهور ... هذا الشهر هلاليا وهذا الشهر يدخل في اليوم الذي ... مع ان الكلام في الشهر
من حيث هو ولا ينافي كونه ظاهرا من الجهة اليوم الذي ... لم نقل يكون لظهور جهة ... ومنها اليد في القطع في اية السرقة السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فاختلفوا في اليد فيها فنسب الى السيد ره اشتركوا بين الكل والبعض فبدون القرينة مجملة والحق انه موضوع للكل اليد كما عليه المشهور
للتبادر وصحة السلب عن بعضه ولصحة ان يقال هذا بعض اليد لا اليد وعدم لزوم الاستفهام واستدل بعض بان القول بالاشتراك ووضعه
للبعض ايضا مستلزم لتعدد الموضوع له لانه كل جزء من اجزاء اليد هي غير متناهية وفيه انه يجوز ان يكون من باب الوضع العام الموضوع له
الخاص بوضع واحد بملاحظة الاجزاء اجمالا في ضمن البعض ... يجوز ان يقول في البعض بنحو الاشتراك المعنوي مع ان الواضع هو الله ولا يمنع
في حقه ما ذكر وكذا اختلفوا في القطع فنسب الى ... انه اشتراكه بين الابانة والجرح وفساده اظهر لتبادر الابانة وصحة سلب القطع عن الجرح
وعدم لزوم الاستفهام وهكذا ولا ينافي ما ذكرنا تبادر البعض او القدر الجامع بين الكل والبعض في ضمن بعض التراكيب كقوله ادخل يده في الماء
لتبادر القدر الجامع بين الكل والبعض وكذا في قوله قطع يده لصحة استعمال اللفظ في مقطوع بعض اليد لكنه من ظهور التركيب قرينة او حقيقة عرفية
كما قال بعض ولكن مع ذلك نقول باجمال اللفظ بانا نعلم ان القدر الجامع الموجب لتحير المكلف في قطع القليل منه او الاكثر بل ... مبينا
ومحدودا ما لم يكن له قرينة فصارت مجملة من هذه الجهة ومنها قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وامثالهما فذهب بعض الى اجمالها وبعض
الى عدم الاجمال وبعض الى التفصيل بان المنفي ان كان من الماهيات المخترعة كالمذكورات على مذهب الاعمي وكان من المعاني اللغوية او العرفية مع كون
مجازه واحدا فمبين ومع تعدد مجازه وعدم الاقربية فمجمل والحق فيه ان المنفي ان كان مما يمكن نفي حقيقته فلا اشكال على جميع المذاهب كقوله لا اكل الا بالبيت
فلا اشكال في كونه مبينا واما ان يكون ممكنا على مذهب دون الاخر كالمخترعات الشرعية لامكانه على مذهب الصحيحي دون الاعمي ولا يكون صحيحا على جميع المذاهب
كقوله لا عمل الا بالنية لعدم الحقيقة الشرعية فيه ووجدنا ضعف الحمل بدون القصد كيف بقصد القرينة وحج الحمل على الحقيقة وبعد تحقق الحمل بدون
القرينة فاسد لا بد من ان يكون المجاز اما نفي الصحة او نفي الكمال او نفي الاجر والاول وان كان اقرب بحسب مدلول اللفظ لكونه سلبا للصحة والكمال وهو
اقرب مدلول اللفظ الذي هو سلب الوجود والصحة والكمال من سلب الكمال فقط لكنه اعتباري لا يساعده العرف بل الغالب فيه نفي الكمال كقوله لم يكن هذا
طعاما ولا ... ولا ... ولا ... ويحصل الظن منه بنفي الكمال وهو الاقرب عرفا وهو المناط في حمل اللفظ وعلى تسليم عدم كونه اقربا لم يكن نفي
الصحة اقربا فيصير مجملا ومنها فيما تعلق الحكم التكليفي بالاعيان الخارجية ظاهرا كقوله حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم لعدم كون
كون العين الخارجي مقدورا للمكلف لا يستقيم تعلق التكليف من الضرب ... والقتل والوطي في الثاني والاكل والبيع والاستعمال في الاول فالحمل على
الحقيقة متعذر لا بد من الاضمار وهو متعدد فان كان اقربها في البين كالوطي في الامهات والاكل في الميتة فمبين وان لم يكن الاقرب في البين عرفا فمجمل
نعم في الاحكام الوضعية كالملك ظاهرا ... البيع صحيح وهكذا الاضير في تعلقها بالاعيان ومنه ما اذا ورد لفظ في الشريعة وكان له معنيان يكون
بالنظر الى احدهما مبينا وبالاخر مجملا فبدون القرينة هل يحمل على البيان او لا فيكون مجملا وذلك كقوله ... واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
لان الاحتمال معنيان لاحدهما التزويج والاخر التعفف حمله على الاول يوجب البيان لانه يكون معناه ما وراء المحرمات حلال لكم محصنين وعلى
الثاني يوجب الاجمال لكونه نفس التعفف مجملا والحق حمله على البيان لا لاصالة ... لكون الغالب في الكلام ... اما ان يكون المراد هو المبين
او المجمل مع نصب القرينة عليه ... فكان اجمالا عرضيا او بدون نصب القرينة فكان اجمالا ذاتيا والاخير مدفوع بالاصل ...
ويختص بالاول وهو البيان الثاني في تحرير محل النزاع في الاجمال اما العرضي فلا شبهة في وقوعه لكون الكلام الملقى من الله الى المشافهين ومن النبي
الى المخاطبين وكذا من الائمة ع الى الرواة كان اكثرها مبينا عندهم بالقرائن الحالية او المقالية متصلة او منفصلة من المخصصات والمقيدات والصوارف
ولكن اضمحلت بالنسبة الى الغائبين لكثرة الوقائع ووجود الكذب واما الذاتي فلا شبهة في وقوعه في ... من الائمة لوجود الداعي من التقية وامثالها

[illegible]

وا ما من الله والنبي ص فقال بعض بامتناعه لان الداعي الى اصل الكلام مجملا اما التقية من الفتنة او فساد التطلق والحرج او التوطين والتهيؤ للامتثال او المفسدة انه لو ان المكلف اتفاقا فهو المطلوب في الابتداء وقت الحاجة ولم يبين والاولان ممتنعان في حق الله والنبي ص لعدم التقية واما الثالث فلانه يصح فيما كان الامر غالبا بعدم قدرة العبد في حد ذاته الا باعتبار الجهل فان العبد جاهل به مع كون الحسن في المقدمات لا في المامور به والمقام ليس كذلك لانه ان كان عبثا مقدمة فهو من حيث الجهل لا من حيث هو مع ان المقصود منه اما الثواب على الفعل او على التوطين او العقاب على ترك الامتثال وكلها موقوفة على صحة التكليف وهو قبيح لا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر مجمل كقوله ائتني بعين ولم يات به العبد معتذرا بعدم العلم لم يذمه العقلاء ولو عاقبه المولى لذموه واما الرابع ففيه ان الحكيم ذكر الكلام مجملا حين الخطاب بانه لو حصل اتفاقا فهو المطلوب في الابتداء في مقام الحاجة فلم يبينه وقت الحاجة كما هو المفروض والحق انه لو جوز الاول ان الكلام قد يكون نحو واو في بيان موجود محكم اخر كقوله تعالى كلوا مما امسكن لانه وارد في بيان كون صيد الكلب المعلم مذكى وحلالا لا ميتة لا في بيان انه لا احتياج الى الغسل او عدمه فيكون مجملا من هذه الجهة وربما يفهم بعض المخاطبين معنى بعض فيعتقد البيان ويحكم بالاطلاق بعدم وجوب غسله وعدم فهم المكلف لا يوجب كونه بيانا ولا يجب على الامر ايصال كل المطلوبات بالفاظ صريحة يصل اليه كل المكلفين وقد يكون المقام مقام ذكر الشيء مجملا من دون التفصيل لعدم انفتاح المخاطب كما في الولي او لعدم الفتنة والفساد في المخاطبين كما في نصب علي ع الا ان النبي ص ان صرح به في بعض المقامات يفضي الى الفساد بين المسلمين فيذكر بكلام مجمل كما في قوله ص من كنت مولاه ... وقد يكون الامتحان وزيادة القرب مقتضيا للتكليف بالمجمل الذي يوجب مشقة المكلف في اتيان جميع المحتملات وما ذكره سابقا من عدم جواز التكليف بالمجمل بان العقلاء لا يذمون التارك المعتذر بالاجمال ممنوع لما حقق في اصالة البراءة من صحة التكليف بالمجمل بينهما مع العلم الاجمالي في البين كالظهر والجمعة وشبهة المحصور لكون التارك بالبراءة مذموما عند العقلاء وكيف كان لا ريب في جوازه ووقوعه للاصل وما ذكر وكيف كان فالاجمال الذاتي مثل الاجمال العرضي في الحكم الظاهري من صحة التكليف والعدم وغيرهما من البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والتفصيل وغيرها بحقيقته في اصالة البراءة الثالث في تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو على قسمين الاول ان يكون اللفظ ظاهرا في معناه لكنه اريد خلاف الظاهر ولم يذكر القرينة وقت الخطاب الثاني ان يكون اللفظ مجملا مرددا بين امرين فصاعدا وذكره من دون ذكر المبين وقت الخطاب كيف كان اختلفوا في جوازه وعدمه ثالثها لما نسب الى المرتضى ره التفصيل بامتناعه فيما اريد خلاف الظاهر بدون القرينة وقت الخطاب وجوازه في المجمل ورابعها ما نسب الى القائلين بجوازه في النسخ دون غيره والحق مع المشهور لما النسخ فلانه تاخير للبيان لما دل على رفع الحكم السابق بعد الخطاب الا لم يكن نسخا واما غيره فالاصل الموقوفي ولانه كان عذرا لكن وقوعه في العرف والشرع وجدان عقلي لا ينكره ذو مسكة كما نشاهد العرفان المولى يامر عبده باكرام حضار المجلس ولم يكن بعضهم من اهل الكرام يستثنيه بالاستثناء وغيره في هذا المجلس ثم يستثنيه وقتا اخر وكذا في الاوامر التوطينية بارادة الصورية مع عدم المطابقة الصورة للداعي ثم يبينه وقت العلم بعد العقد وكذا في الشرع لان الكتاب بعضها مخصص ومقيد لبعضها ونقطع بانه لم يذكر حين الخطاب بالعام والمطلق وهكذا تمام الاشكال فيه لعلها الظاهر واما في المجمل فبالاولوية وعدم الفصل والمانع وجوه الاول انه اغراء بالجهل في فهم المخاطب وهو قبيح وفيه اولا انه لا يتم في المجمل وثانيا بان الفهم والاعتقاد لم يكن مطلوبا ذاتيا في الفروع حتى يضر بل هو مقدمة للعمل ووقت العمل يبينه الثاني انه لغو لعدم فائدة في ذكره مقدما على وقت الحاجة وفيه ان فائدته التهيؤ والعلم بارادة المتكلم شيئا مجملا حتى جاء وقت الحاجة فيبينه الثالث انه تكليف بما لا يطاق وفيه انه يصح ارادة خلاف الظاهر ان لم يبين الى وقت الحاجة وفي المجمل ممنوع لامكان اتيان محتملات الاجمال الرابع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولا ريب ان ذكر الكلام مع عدم المبين لم يكن تبليغا وفيه اولا ان بعض العمومات المخصصة والمقيدة بالكتاب مع ذكر المخصص والمقيد حين صدور العموم نحو ما صدر واما ما ذكر حين صدور الخطاب ممنوع تبليغ الرسول فيهما من معنى المخصص المقيد حين الخطاب وثانيا ان المراد بالتبليغ هو الاحكام الالهية والاركان التي ذكروا الكلام مع ذكر الحالة بين المتكلم والمخاطب بعينها ولم يبعد ذكر الحالة بل بلغ اصل الحكم ولو بلفظ اخر بل بقول فيما ذكر النبي ص اخر البيان كان بهذا النحو مامورا للاخبار الدالة على انه لا يصدر من النبي ص الا امر مامور به الرابع في تاخير البيان عن وقت الحاجة ومذهب العلماء عدم جوازه ونسب الى بعض الاخباريين جوازه والحق فيه عدم الجواز اما فيما اريد الظاهر مع ارادة خلاف الظاهر لم يكن موصلا الى المطلوب فلكونه تكليفا بما لا يطاق ولكونه اغراء بالجهل وموصلا الى خلاف المطلوب وللزوم اللغوية والسفاهة واما فيما كان موصلا الى المطلوب كالاوامر التوطينية فيجوز لعدم ما ذكرنا من اللغوية والاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لكن بعد العلم بعدم القدرة يكون بيانا في وقت الحاجة واما في المجمل فلم يلزم ما ذكرنا من التكليف بما لا يطاق لجواز التكليف بالمجمل كما حقق في اصالة البراءة وفي الاغراء بالجهل لعلهم بالاجمال فلا يكون اغراء وفي اللغوية والسفاهة لجواز التكليف بالمجمل لكن فيما لم يكن موجبا للعلم الاجمالي بالتكليف كالامر المردد بين الاستحباب والوجوب فيما يكون فالجواز مع اجماله يوجب اصل الحكم بالبراءة وهو قبيح وفيما يوجب العلم الاجمالي فيوجب لعدم علم المكلف بالمطلوب بالخصوص وموجب لمشقة المكلف باتيان جميع المحتملات في الاجمال على فرض الاحتياط وترك المطلوب الواقعي على فرض البراءة لا يجابه تحيير المكلف وربما كان واجبا ويختار غيره وكلها قبيح عقلا الا ان يكون مانع اقوى يجوزه فوقع في كلام الله والنبي ص قبيح لعدم التقية الا ان يوجب فسادا بين المكلفين واما من الائمة ع فجائز لجواز وجود المانع في زمان الخطاب مستمرا الى زمان الحاجة كما في ورود الخاص بعد انقضاء زمان يمكن ايجاد العام واحتمال المشهور كونه ناسخا لانه لولاه يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقلنا بانه لا يتم في كلام الائمة لجواز كون ذكر الخاص بيانا للعام وكان عدم ذكره وقت الخطاب في الحاجة للمانع من التقية وامثالها او ذكر قرينة وقت الخطاب لكنه اختفت لنا واصالة عدم المانع في الاول واصالة عدم القرينة في الثاني معارض بانه ندرة النسخ الا ان يقال الغالب فيه النسخ كما هو للاخباريين قوله ع عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وجهه ان السؤال لا يكون الا عند الحاجة وقوله ع ان شئنا امسكنا مبين لجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه اولا ان السؤال لا يستلزم كونه وقت الحاجة لجواز تقدم السؤال للعلم به

وثانيا

وثانياً بان مساكنة الاية انما هي على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لا منزل الاية على عدم كون السؤال وقت الحاجة او كون الامساك لمانع والا يجب على الامام ع
جواب السائل عند الحاجة ان كان بلا مانع الثالث في احكام المجمل قد عرفت معنى الاجمال وكون حكم اجمال الدلالة كحكم الاجمال في الموضوع ايضاً قد عرفت
اقسام الاجمال من الشبهة في معنى الحكم اما لفقد الدليل المعتبر او لتعارض الدليلين وعدم الترجيح في البين او في الحكم مسبباً من الشك في الموضوع المستنبط
اعني المعنى او مسبباً من الشك في المراد او مسبباً من الشك في الموضوع الصرف واعني الشك في اندراج الفرد تحت احد الكليين وان كان المعنى والمراد بلا
معارض معلوماً كقوله الماء طاهر والبول نجس فكان هذا الفرد مشكوكاً من انه من البول او الماء ويسمى الاخير في اصطلاح المتأخرين بالمجمل الخارجي او المصداقي
وما سواه بالاجمال العرضي والمرادي وكل منهما اما ان يكون الاجمال والشبهة في الوجوب مع عدم احتمال التحريم ويسمى بالشبهة الوجوبية او بالعكس ويسمى
بالشبهة التحريمية او فيهما وعلى كل منهما اما ان يكون محض احتمال الوجوب او التحريم مع عدم العلم الاجمالي في البين كغسل الجمعة في الشبهة الوجوبية
وشرب التتن في الشبهة التحريمية او مع العلم الاجمالي والعلم الاجمالي اما ان يكون بالوجوب في البين ويسمى باشتباه الواجب بغير الحرام او بالتحريم في البين
ويسمى باشتباه الحرام بغير الواجب او واحدهما من الوجوب او التحريم ويسمى باشتباه الواجب بالحرام وعلى كل منهما اما ان يكون العلم الاجمالي بالوجوب او التحريم
او احدهما لا كثر بين الامور الغير المحصورة او بين الامور المحصورة والاخير اما ان يكون العلم بالتكليف مردداً بين الامرين المتباينين فصاعداً كالظهر و
الجمعة وامثالهما في الاجمال المرادي والشك في كون الفائتة هي الظهر او المغرب في الاجمال المصداقي وامثالها او مردداً بين الاقل والاكثر الارتباطي
وهو ما لا يكون الاتيان بالاقل كافياً في الامتثال بقدره اذا كان الاكثر مطلوباً كالشك في الشرطية والجزئية والركنية وامثالها وغير الارتباطي
هو ما يكفي الاتيان بالاقل في الامتثال بقدره وان كان الاكثر مطلوباً كالشك في ان الفائتة هي الظهر او الظهر والعصر معاً ويقع الكلام في الاجمال
واحتمال التكليف وكافي ان تعلق التكليف بذمة المكلف ظاهراً هو مشروط بالعلم التفصيلي او الاعم من الاجمالي والتفصيلي مما نحصل العلم على الاعم على التفصيلي
الثاني فكلف في الاول ولا يجب الفحص ومشروط بامكان تحصيل العلم فيجب الفحص ونحصل العلم بعد الفحص ولو اجمالاً فكلف والا فلا ومشروط باحتمال
التكليف وامكان الامتثال وان لم يحصل العلم اصلاً فيجري احتمال التكليف مسبباً من الامارات كقول الفقيه مكلف ويجب الاحتياط الا ان يكون تكليفاً
بما لا يطاق او ضرراً او عسراً وقد حققنا الحق في اصالة البراءة من كون الاصل المعتمد هو التفصيل بكون تعلق التكليف مشروطاً بالعلم بالموضوعات الذي
يجب عنه الفحص بامكان تحصيل العلم في الموضوعات التي يجب فيها الفحص في الاحكام ولذا يجب الفحص فيها على المقلد والمجتهد عن حكم كل ما فقد وبعد الفحص ان حصل
العلم ولو اجمالاً في المحصور بنحو التباين او الاقل والاكثر الارتباطي فكلف ويجب الاحتياط فيما امكن الا في شبهة غير المحصور وفيما يوجب التكليف بما لا يطاق
او الضرر او العسر والتخيير فيما لا يمكن الاحتياط كالمردد بين الوجوب والتحريم لنفسه بما لم يتعين احد الامرين باصل قوي كاليوم المشتبه بين الشوال او اخر رمضان
فاذا استصحب عدم انتقال القمر من برج الى برج اخر يتعين اخر رمضان وكالمشتبه بين الحيض والاستحاضة فان استصحب حكم السابق يعينه ما لم يكن دليل اقوى من الاصل
مقدم على اصالة البراءة وان لم يحصل العلم اصلاً لا تفصيلاً ولا اجمالاً كان محض احتمال الوجوب والتحريم كما في غسل الجمعة وشرب التتن فالاصل البراءة
الا في الحقوق والنفس والدماء في نفسه والحاقها بها الاعراض في بعض الاحتمال وقد حققنا في اصالة البراءة جميع اقسام احكامه ومن اراد فليرجع اليها الا
الثاني في المبين وهو على قسمين الاول ما يكون مبيناً في حد ذاته الثاني ما يكون مبيناً بمعرفة القرينة الحالية او المقالية متصلاً او منفصلاً كقوله
ثم ان تدنيجوا بعد تصحيف ... ناصح قولي بها اهتم الناظرين وكل منهما قد يكون فعلاً كما افعله النبي ص او الامام ع وظهر جهة من الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركاً
كما اذا ترك النبي ص او الامام ع الاذان وظهر جهة من الحرمة او الكراهة وقد يكون تقريراً كما اذا فعل في محضر النبي ص او الامام ع فعل ولم يمنعه وظهر ان رضا به
في نفس الامر من دون مانع من التقية وامثالها وقد يكون قولاً كما اذا قال اغسلوا وجوهكم من الاعلى والحق انه في الاصطلاح حقيقة فيما يتعين حكماً
ولو بمعونة القرينة لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب عن كل واحد ... بها بتصحيح كلا التفاسير لخروج غير القول لعدم دلالة الذم والسبب
قد يكون المراد منهما ... وبالثاني قد يكون الفعل مبيناً للقول وهو جائز بالاصل ومتحقق في الشرع كقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي لكون سبباً ان القول
ثم اقيموا الصلوة وكقوله ع خذوا عني مناسككم لكونه بياناً للقول ... على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً والقول بان الفعل لا يجوز ان
يكون بياناً للقول لكونه اطول ولو تبين به لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة مدفوع اولاً بان بيان الصلوة بالقول يحتاج الى مدة طويلة ...
ومعد انه اطول من الفعل مراتب كما هو واضح وثانياً لا نسلم كونه تأخير البيان عن وقت الحاجة لان فيما يقتضي زمان الحاجة قبل تمام الفعل وليس كذلك لكون
زمان الصلوة موسعاً وإتمام الصلوة لا يقتضي زمان ... الحاجة وهو متحقق في العرف كثير كقول المولى لعبده انظر كيف صنعت هذه الصنعة
كالبناء والنداف والنجار وهكذا ولا ريب فيه القول بان المسئلة من الموضوعات الصرفة ولا يكفي فيها الظن المطلق والخبر من الاحاد لا يفيد الا
الظن وهو من الظنون المطلقة ولا يكون حجة مدفوع بان اثباته بالاصل فيما ان الامر بين الامكان والامتناع ووقوعه في العرف عظيماً والشرع والخبر
وان كان من الاحاد الا ان ذكرها من المسلمات ... بانه لو لم يجز العمل باخبار الاحاد في صدور الروايات من النبي ص والامام ع لا
من جهل الصدور كما يحصل الظن بصدور القول من النبي ص والامام ع المتعلق بالحكم الفرعي فكذلك من الخبر يحصل الظن بصدور الفعل من النبي ص
المتعلق بالحكم الفرعي والمناط واحد فان كان الظن المطلق بالصدور المتعلق بالحكم
الفرعي حجة فكذلك الظن بصدور الفعل المتعلق
بالحكم الفرعي لاشتراك الدليل
العقلي فتدبر

... رمضان المبارك ١٢٨٢

المجلد الثالث من كتاب حقائق الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الثالث في الادلة الشرعية وفيه مقدمة ومقاصد وخاتمة **اما المقدمة** فتشتمل على امور **الاول** لا ريب ولا اشكال في ان المقصود بالذات من خلقة العباد هو حصول القرب الى الله تعالى باتيانهم مرضيات الشارع وكفهم عن مبغوضاته وهو موقوف على معرفة المرضيات والمبغوضات وهي موقوفة على الدليل المنصوب من جانب الله تعالى فنصب الدليل لازم على الله تعالى من باب اللطف وهو في اللغة عبارة عما يهدي الى السبيل والموصل الى المطلوب وفي العرف العام كذلك وعند المنطقيين عبارة عن معلومات تصديقية موصلة الى مجهول تصديقي وفي اصطلاح الاصوليين عرفه بعضهم بانه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وفيه انه يخرج الدليل المنصوب الذي لا يمكن للمكلف الوصول اليه ولا ريب في كونه دليلا وان لم يكن ولجب العمل لعدمه هو السلب عنه ويخرج ايضا ما يمكن الوصول به الى الظن المعتبر بحكم شرعي ولا ريب انه دليل لعدم صحة السلب عنه ويخرج منه ايضا ما يحصل به العلم للمكلف بمطلوب انشائي او خبري باعتقاده كون هذا دليلا ونظرا صحيحا وان لم يكن في الواقع كذلك ولا ريب في كونه دليلا وان كانت دليليته بدليل اخر عقلي العقل الحاكم ببطلان تكليف ما لا يطاق كيف ولولا ذلك يلزم نفي دليلية غالب الادلة المختلفة بحسب فهم المفاد او الدليلية عند المجتهدين ويدخل فيه ما يفيد العلم بمطلوب جزئي غير شرعي مع انه ليس هذا دليلا بحسب هذا الاصطلاح وعرفه بعض بانه الموصل الى الحكم الشرعي وفيه انه يخرج منه غير الموصل سواء كان لعدم الوصول من التقصير او القصور ولا ريب انه دليل ويخرج منه الموصل الى الدليل الشرعي الذي يستنبط منه الحكم الشرعي والموصل الى الموضوع الشرعي كالصلوة وساير الماهيات الجعلية والتعريف الذي لا ينتقض طردا ولا عكسا للدليل عند الاصوليين وان كان مشكلا الا ان الانسب بنوا انه ما كان معروضا للحال الذي يستنبط منه الحكم الفرعي فهو من هذه الجهة دليل وموضوع لعلم الاصول والحال العارض له مسئلة اصولية والامارة ما يحصل منه الظن بامر شرعي مع عدم كونه معتبرا ولو بالاخر

الثاني ان الدليل اما عقلي او سمعي والاول اما استقلالي كحرمة الظلم او سمعي استفادة ومستفادة كوجوب المقدمة او استفادة لا مستفادا كاستفادة اقل الحمل من الايتين والثاني ينقسم الى الكلام الصادر عن المعصوم سواء كان على وجه الاعجاز كالكتاب او لا كالاحاديث القدسية والى السنة والى الكاشف عنها من الاجماع والسيرة وبناء العقلاء والاخبار والشهرة وامثالها مما يثبت اعتباره بحسب الانظار ولو لاجل الاضطرار وانسداد باب العلم وكل منهما اما ان يكون حجيته من باب الكشف عن الواقع قطعا او ظنا وهو يسمى بالدليل الاجتهادي واما ان تكون حجيته لا من باب الكشف بل ولو لم يحصل الظن وهو قسمان قسم يكون حجيته تعليقيا في مقام الجهل موقوفا على عدم الدليل والعلم كاصالة البرائة والاحتياط والقرعة والتخيير والاستصحاب واصالة الطهارة وامثالها ويسمى بالاصول العقلية والاعتبارية والفقاهية والعملية والتعبدية وقسم لا يكون تعليقيا كشهادة العدلين وفعل المسلم وفراشه وسوق المسلم واليد وامثالها والفرق ان الاول بمحض ورود الدليل الرافع للجهل على خلافه يرتفع ولم يحصل التعارض بخلاف الثاني فانه يقع التعارض بينهما ولا بد من الرجوع الى المرجحات ويسمى بالتعبد والسببي والتعبد قد يكون مطلقا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا ما لم يحصل العلم او الظن المعتبر على خلافه وقد يكون مقيدا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا ما لم يحصل العلم او الظن المعتبر على خلافه وقد يكون مقيدا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا ما لم يحصل العلم او الظن على خلافه وان لم يكن معتبرا وقسمه الاصوليون الى الاربعة المشهورة اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل وظاهرهم الحصر فيها وهو منظور فيه من وجوه الاول ان الدليل قد يكون دليلا للحكم وقد يكون دليلا للدليل كالعقل بالنسبة الى بعض الادلة وكذا الكتاب والسنة وعلى التقديرين اما ان تكون دليليته بنفسه كالعقل واما ان تكون دليليته بغيره كساير الادلة والتقسيم ان كان للدليل الذي يكون دليليته بنفسه فالاربعة فاسدة لانحصاره بالعقل وان كان للاعم فالانحصار فاسد لكونه اكثر كالاستصحاب وما ثبت اعتباره من حيث الكشف عن السنة كالاخبار وغيرها لا يقال الاستصحاب داخل في السنة لكونه مدلولا لها لانا نقول ما يكون مستفادا من الدليل لا يكون قسما له على انه لو كان كذلك يكون ما سوى العقل داخلا فيه لكونه



مدركا

الكتاب والعقل لانهما ليسا من باب الكشف عنها

[illegible]

مدركا للكل اما بلا واسطة كالنبي والائمة عليهم السلام او بواسطة كغيرهم فما ثبت دليليته بقولهم او فعلهم او تقريرهم كنصب الولاة او من حيث الكشف
عن السنة كما مر يجعل ذلك القسم الثاني ان الدليل قد يكون مفيدا للعلم وقد لا يكون مفيدا للعلم وح لو كان المراد من القسم هو الاول فلا وجه للانحصار لكون
الاسباب المفيدة للعلم اكثر كالقياس كما سياتي وتراكم الظنون لافادة العلم الحاصل من غير الاربعة لم يكن حجة لانا نقول الحجية القطع مطلقا اجماعية كما
سيجي وان كان المراد هو الثاني بان كانت دوات هذه الاربعة دليلا سواء افادة القطع او الظن فلا وجه للنزاع في حجية الظن الحاصل من الاجماع
والاجماع على عدم حجية الظن الناشي من العقل الثالث ان الدليل قد يكون اتفاقيا وقد يكون خلافيا وح ان كان المراد بالمقسم هو الاول فلا وجه
له لانحصارنا بالسنة والكاشف عنها من المتواترات والاخبار المحفوفة بالقرائن وان كان المراد هو الثاني فالحصر فاسد لكون الخلافيات اكثر وان كان
المراد هو الدليل الغالب او وجدنا الاربعة ايضا فاسد لان واحدا هو السنة وما يكشف عنها الرابع ان المراد بالدليل ان كان هو المحصول لا الذات فهو ثلثة لان الواسطة
اعني النبي من فعله وقوله وتقريره وكذا الائمة ومدلك الواسطة اعني العقل والنازل على الواسطة وهو كلام الله سواء كان نزوله بواسطة الجبرئيل وعلى
وجه الاعجاز كالكتاب او بلا واسطة بل بالوحي لا على وجه الاعجاز كالاحاديث القدسية وان كان المراد الاعم منه ومن الكاشف عنها فالاكثر لان الكاشف
امور كثيرة كما مر وذكر بعضهم في وجه الحصر ان الدليل اما ان يكون وحيا اولا والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزا اولا والاول هو الكتاب و
الثاني هو السنة وغير الوحي اما ان يكون كاشفا عن تحققه اولا والاول هو الاجماع والثاني هو العقل وفيه اولا انه يخرج منه الاحاديث
القدسية من حيث صدورها من الله لكونها وحيا من هذه الجهة ولا وجه لاخراجها وان كان من حيث صدورها من النبي سنة وثانيا
بان ادخال السنة في الوحي فاسد لكونها كاشفة عنه لا نفسه وثالثا بانه يخرج منه فعل النبي وتقريره لكونهما لفظا ورابعا بانه جعل الاجماع
كاشفا ان كان المراد الكشف بلا واسطة فهو السنة وهو كاشف عنها لا عنه وان كان المراد هو الاعم فالانحصار بالاجماع فاسد لان الاخبار و
الاجماع المنقول وغيرهما مما ثبت حجيته فهي ايضا كاشفة عن السنة وهي كاشفة عن الوحي نعم يمكن ان يوجه وجه الحصر ان الدليل اما وحي او
غير وحي والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزا مع كون نزوله بواسطة الجبرئيل اولا والاول هو الكتاب والثاني هو الاحاديث القدسية وغير الوحي
اما ان يكون كاشفا عن تحققه اولا والاول هو السنة وما يكشف عنها من الاجماع والاخبار وكلما ثبت حجيته من حيث الكشف عنها والثاني
هو العقل الثالث ان نصب الدليل في الواقع لما لم يكن كافيا للمكلف بل لا بد من امكان وصول المكلف اليه ومعرفته به فلا بد من بيان اقسام
المعرفة سواء كانت متعلقة بالحكم او بدليلية الدليل وان لم يكن مفيدا للظن كالاستصحاب بنا على ثبوت دليليته من باب الوصف والسببية
ما هو حجة منها او المعرفة قد تكون على سبيل القطع العقلي وهو الاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع بحسب اعتقاد المكلف سواء كان مطابقا للواقع
في الواقع ام لا مع عدم احتمال الخلاف عقلا وقد يكون على سبيل القطع العادي وهو ما لا يحتمل خلافه عادة وان احتمل خلافه عقلا والثاني اعم من
الاول وقد يكون على سبيل غير القطع وهو ما يحتمل خلافه عقلا وعادة اما الاول فلا ريب ولا اشكال في حجيته مطلقا من اي سبب كان في اي مورد
كان لا يختص كان المراد بها الحجية انه واجب العمل بمعنى كون العمل على مقتضاه موجبا للثواب في التكليفيات وتركه موجبا لاستحقاق العقاب والدليل
على حجيته مطلقا وجوه الاول الدليل العقلي وهو ان القاطع اما ان يكون قاطعا بالحكم الثابت المتعلق بذمته واما ان يكون قاطعا بالحكم الواقعي
اعني الحكم الثابت من الله الى النبي والمشافهين فلو كان من قبيل الاول فاما ان يكون قاطعا بحجيته في حقه او يكون قاطعا بعدمها في حقه او
يكون شاكا فيها وعلى الثاني والثالث يلزم احتمال خلاف هذا الحكم في حقه وهو خلف والاول هو المطلوب ومعه اما ان يكون الحكم في حقه من
جانب الشارع ايضا ذلك سواء طابق الواقع ام لا او غيره وعلى الثالث يلزم التكليف بما لا يطاق لان حين قطعه غير ملتفت الى احتمال خلافه من
قاطع نعم قد صرفه غير قادر على الاتيان بالغير انيا فالتكليف به تكليف بما لا يطاق والاول هو المطلوب لا يقال المطلوب هو الواقع بشرط الاطلاع
ففي صورة عدم المطابقة لم يكن له الواقع ولا ما اعتقده ولا يلزم من ذلك استحقاق العقاب على المخالفة ولا الثواب على الفعل لانا نقول يلزم
خلو الواقعة بالنسبة اليه خالية عن الحكم المطلوب وهو ظاهر البطلان ان العقل حاكم باستحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الفعل وكلما حكم
به العقل حكم به الشرع على ان الثواب والعقاب لما يكونا من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالمعتقد ومخالفته كما حقق في بحث
الاجزاء وسيجي ايضا على انه لو لم يكن حجة لكان مكلفا او محكوما بغيره بالعقل والاجماع والتالي باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق واما لو كان من
قبيل الثاني فبعد ثبوت الصغرى اعني هذا انما ثبت للمشافهين بضم الكبرى قاعدة الاشتراك المجمع عليها في كلما لم يثبت المخالفة في الحكم ومعه يقطع
بثبوته في ذمته وبعد قطعه بثبوته في ذمته فاما ان يكون قاطعا بحجيته او بالعدم او يكون شاكا الخ والمانع اما
ان يكون مانعا للصغرى او الكبرى باب القاعدة فيما ثبت الصغرى بالدليل الغير المعتبر والاول باطل لعدم احتمال الخلاف والثاني ايضا كذلك لكونها
اجماعية وثانيا بتتبع اثبات الادلة فيما لم يثبت المخالفة الا بوجه ما ذكره استدلالا بالوجه العقلي واعتبار القطع العقلي الذي هو من جملة الادلة بهذا الوجه
العقلي مستلزم للدور لكون حجية اول الكلام عند الاخباريين بعد تسليمهم ادراك المدح والثواب لانا نقول منع الاخباري لاعتبار العقل
انما هو في الفرعيات لا في المسائل الاصولية الكلامية وهذه المسألة اعني لاعتبار العدم انما هي من الثانية لا الاولى والدور مندفع ايضا
بما ذكرنا لتفاوت المسئلتين كيف ولو منع اعتبار العقل في الكلاميات لانسد طريق اثبات الله تعالى ونبيه صلعم وشرعه مع ان الدليل
الذي اعتنا به هي من باب الحصر العقلي لا المدح والذم حتى تنكره الاخباريون مع ان انكار البديهي مما لا يكون قابلا للجواب فتدبر الثاني
الاجماع القطعي يشهد باطلهم في مقام الانكار يقولون انه غير العلم ولا ينكرون حجية العلم بعد تسليمهم لم يفصل احد منهم لا نوفا الاجماع على حجيته

[illegible]

العلم مطلقا ممنوع والخلاف في جواز العمل بحكم الحاكم الشرع بعلمه لانا نقول هذا خارج عن محل الغرض لان الكلام انما يكون في الصغرى اعني هذا مال الغير مثلا والنزاع انما هو
في الكبرى من ان مع علمه به هل يجوز له الحكم ام لا وهذا لم يكن عالما به ولو حصل العلم به فلا يكون محلا للنزاع مع انه لا اعتناء بالمخالف الثالث السيرة القطعية
الرابع الادلة الشرعية القطعية من الكتاب والسنة اما الاول فمنه قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لان المفهوم يدل على عدم وجوب السؤال عند العلم
ولا نزاع في حجيته ووجوب العمل به والاجماع المركب ومنه قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثانية فمنه قوله عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
فها ومنه قوله عليه السلام من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم ومنه قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون ومنه قوله عليه السلام ما حجب الله علمه الخ ومنه قوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا و
غير ذلك والمناقشة بمنع اعتبار الكتاب مما لا وجه له لما سيجيء من كونه من الظنون الخاصة وكذا المناقشة بمنع اعتبار الاخبار باعتبار كونها احادا فاسدة لكون
هذه الاخبار مقطوع الصدور وادعاء انصرافها الى العلم الحاصل من غير هذه الامور باطل لاصالة التواطي حيث يثبت التشكيك في القول بكونها في
مقام الاجمال فلا يتم المدعى مدفوع باصالة البيان حتى يثبت الصارف ومعارضتها ببعض الامور كالادلة الدالة على الاحتياط فيما اذا حصل العلم
من الادلة الغير المعتبرة بعدم الشرطية وامثالها والدالة على البراءة فيما حصل العلم بالوجوب والدالة على الاستصحاب والتخيير والقرعة فيما كان العلم حاصلا
على خلاف مقتضاها والدالة على قاعدة العسر فيما اذا تعلق العلم بالتكليف الموجب للعسر كالترتيب بين الفوائت والدالة على عدم اعتبار القياس و
امثاله مطلقا سيما رواية ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام في باب الديات قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر
من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول ان الذي جاء به شيطان فقال عليه السلام مهلا يا
ابان ان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك قد اخذتني بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين فاسدة اما المعارضة بالادلة الدالة على الاحتياط والدالة على البراءة فلان بعد حصول العلم لا يكون المورد محل الريب
حتى يجري قاعدة البراءة او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير او القرعة واما المعارضة بقاعدة العسر فلانه لو تحقق مثل هذا المورد فاما ان يكون مدرك
القاعدة هو العقل القطعي والادلة الشرعية الظنية اما الثانية فغير قابلة للمعارضة مع الدليل القطعي مع انها معارضة بالدليل الشرعي الدال على
اعتبار العلم والنسبة عموم من وجه والترجيح مع الثاني للاجماع على حجية مطلق العلم سلمنا التساوي ومعه يسقط الاستدلال ويبقى الدليل العقلي
سليما عن المعارض اما الاول فلان العقل لا يكون حاكما بنفي التكليف في موارد العسر منجزا بل انما يكون حكمه معلقا على عدم ظهور المصلحة الاقوى
وبعد حصول العلم تظهر المصلحة الاقوى ومعه لا يكون العقل حاكما بنفيه وثانيا بان تعارض القطعيين غير ممكن فلا يتحقق احدهما فيرتفع التعارض
واما المعارضة بما دل على حرمة العمل بالقياس فلان ما عدا خبر ابان فالنسبة بين المتعارضين عموم من وجه والترجيح مع ما دل على اعتبار
العلم لاعتضاده بظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة سلمنا التكافؤ والتساقط فيكون الدليل العقلي سليما عن المعارض واما خبر ابان ففيه اولا
بانه خبر واحد لا يصلح للتمسك به في هذه المسائل وثانيا بمنع كون المذمة على علمه المترتب على العلم السابق لجواز ان يكون باعتبار التجبر بحاشيته بعد
السماع من المعصوم وكان قوله اخذتني بالقياس في الحال كما يشعر به المصدر اعني مهلا فانه مصدر مفعول مطلق حذف فعله واقيم هو مقامه اي امهل مهلا بمعنى
الرفق وهو منصوب على الاغراء اي الزم مهلا وهو على هذا يكون بمعنى الرفق والسكينة سلمنا كون المذمة على علمه السابق لكن يمنع بقاء العقل على القطع بعد السماع
عن المخرج بكون المدار على القياس الظني ومع كل من الامرين لا يلزم من تخصيص قوله عليه السلام والسنة الخ بالقياس الظني خروج المورد مع امكان منع كون المقصود من المذمة
على هذا العمل لجواز ان يكون باعتبار التأكيد في منع القياس حتى لا يلاحظه ولا يفيد القطع له وثالثا سلمنا الكل لكنه مطروح في مقابل العقل واما منع كون المورد
مما يفيد العلم فلكون المدار على العمل بالقياس الظني فخارج عن جادة الانصاف وكذا ارتكاب التخصيص في الرواية واختصاصها في غير العلم بعد تسليم كون المورد قطعيا مع
البقاء على القطع بعد السماع فاسد للزوم تخصيص المورد وعلى انا نقول ان هذه المعارضات اما ان تكون مفادها الظن او العلم وعلى الاول فهي غير قابلة للمعارضة
مع الدليل القطعي الذي ذكرناه وكذا على الثاني لامتناع تعارض القطعيين لا يقال لو كان القطع حجة فلا وجه للحكم بنجاسة منكر الضروري وقتله فيما كان انكاره من
القطع لانا نقول انه حكم وضعي فيه مع ان جواز الحكم بقتله وكونه نجسا فيما حصل العلم بكون انكاره من باب القطع والجهل بالضرورة ممنوع والحكم به في صورة عدم العلم
انما هو لاجل كشف الضرورة عن علمه به وكون انكاره من باب انكار للنبي فان قلت نفرض الكلام في منكر النبي فانه يحتمل ان علم بانه من باب القطع بالعكس قلت هذا حكم
وضعي لا كلام فيه كما مر وهذا في التكليفيات واما في الصحة والفساد لو فرض اطلاعه بخطائه فخارج عن الغرض فيتبع قاعدة الاجزاء لان المفروض كون الكلام انما هو في
الاطاعة والعصيان نعم يتم في بعض المقامات بالاجماع المركب والاولوية لان الاجزاء ثابت في ظن المجتهد اذا اطلع على خطائه ويثبت هنا بما ذكرناه في بعض المقامات كما
في قطع القطاع ان قلنا بعدم الاجزاء لا يصير بالاصل وعدم المخرج له واما النجاسة والطهارة وامثالهما فيتبع موضوعهما ولا فرق فيه بين العامي والمجتهد هل يكون
القطع الحاصل للمجتهد من الاسباب الغير المتعارفة الغير المعتبرة حجة في حق مقلده فيجوز له الرجوع اليه لكونه حجة في حقه ام لا الحق الثاني وادعاء الاجماع المركب بين حجيته
لنفسه ولمقلده ممنوع قطعا والتمسك بعموم بعض الادلة السابقة كقوله عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وكذا قوله تعالى فاسئلوا الخ فاسد لوروده مورد حكم
اخر ومنع حجية القطع الحاصل من العقل كما يقول به الاخباريون في غاية السخافة وقد حققنا في الادلة العقلية استدلالا وردا وكذا منع حجية قطع القطاع كما نسب
الى الاشتهار في السنة المعاصرين لما ذكره صاحب كشف الغطاء بعد حكمه بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنه فيلغو اعتبارهما في حقه
اقول المراد من ظن من خرج عن العادة ظن انه يحصل له الظن من اسباب لا يحصل للغير الظن وعدم اعتبار هذا معلوم للاصل خرج ظن من كان متعارفا حاصلا
من اسباب يفيد الظن عادة للاغلب يبقى الباقي تحت الاصل العدمي لان الادلة الدالة عليه ما قطعية فالمراد حصول القطع له غالبا مما لا يفيد القطع للمتعارف وهو فيما كان

متعلقا بنفسه فيما كان متعلقا بالموضوع وكان من باب الطريقية والمقدمية فلا يمكن منعه لانه بعد قطعه اما ان يلتفت الى كونه قطاعا او يزول قطعه فلا قطع
ولو لم يزل وكان قاطعا يكون هذا الخمر ايقطع بنجاسته وحرمته ومع هذا لا يلتفت الى خلافه بل قاطع بعدمه وكيف يمكن تعبيره وليس الا تكليفا بما لا يطاق تكليف بغيره
والعجب عن بعض من مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اوامري على ما يقطع به من عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل
اليك مني بالمشافهة وجه انه بعد ملاحظة هذا الكلام اما ان يزول قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى عدم نجاسته لاعتقاده كونه خمرا ولا
يجوز تكليفه بغير ما اعتقده يمكن منعه عن النظر فيما يفيد القطع له لكن بعد حصوله له لا وجه لمنعه عن ترتب اثره لان القاطع بالنوم لا يمكنه ترتيب اثار الليل عليه
وفيما كان جزء للموضوع كما لو نذر اعطاء الدرهم عند قطعه بحيوة ولده يجب عليه الاعطاء عند القطع سواء كان قطاعا ام لا وفيما كان متعلقا بغيره وكان بما لا
يناله الردع كقبول شهادته وخبره وفتواه ونذر ان ناذر باعطاء الدرهم لمن قطع بحيوة ولده ونحو ذلك فيمكن منع عنها قطع القطاع فيما كان الدليل مطلقا بمنع انصراف
الاطلاق اليه واما فيما كان بالنسبة الى الغير متعلقا بحقوق الله كما راى فلانا يشرب الشيء باعتقاد انه ماء ويعلم انه خمر فلا فرق بين القطاع وغيره سواء قلنا بكون
النصوص والفتاوى بوجوب اعلامه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ام لا كما قيل انه الظاهر واما فيما كان متعلقا بالغير مع وجوب دفعه كما لو تعلق قطع
القطاع بالموضوعات الخارجية المتعلقة بحقوق الناس في الضرر بالنفوس او الاعراض والاموال كما لو قطع بان فلانا قاتل ابيه او زيد قتل او فلانا زوجته وهي
اجنبية او اراد وطيها او ان هذا ماله وهو لغيره وهكذا فهو خارج عن محل الفرض لعدم اختصاصه بقطع القطاع واما فيما انكشف بعد خطائه يمكن الفرق بان
قطعه لا يجزي عنه ما عمل لعدم انصراف ادلة الاجزاء اليه سواء كان للاعتقاد مدخلية كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونه قبلة لعدم انصراف ادلته
اليه فيجب عليه الاعادة وان لم يجب على غيره وكذا منع حجية القطع الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة كالرمل والجفر والقياس والاستحسانات في غاية الفساد
لما مر من انه بعد ملاحظة الادلة المانعة ان زال قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى غيره ولا يجوز تكليفه بغير ما زعم بالنسبة الى غيره كقبول شهادته
وخبره وفتواه فكالسابق لما مر وكذا بعد كشف خطائه لا يجزي ما عمل وكذا فيما مر من وجوب دفعه في بعض المقامات وعدمه في بعضها كما مر في قطع
القطاع لما مر والقطع اما ان يكون طريقيا او مقدمة للحكم بكون الحكم ثابتا لنفس الشيء من حيث هو كالخمر حرام وتعلق النذر بحيوة ولده وح القطع
بالحرمة يوجب القطع بترتب حكم عليه وكذا كلما ثبت حجيته كاستصحاب الحرمة والحيوة وشهادة العدلين وكذا الظن الذي ثبت من الشارع حجيته
ووجوب العمل به وترتب الحكم عليه وقد يكون جزء للموضوع او شرطا له كتعلق النذر بمن قطع بحيوة ولده فلا يقوم مقام القطع ما ثبت حجيته كاستصحاب
حيوة ولده في الشك فيها لان استصحاب الحيوة في الشك فيها بمعنى ترتب الاثار عليه لا القطع بالحيوة لكونها مشكوكة بجريان الاستصحاب وكذا لو شهد العدلان
بحيوته فان منها لا يحصل القطع غايته وجوب العمل بها ما لم يكن له معارض بعد اعتبار القطع في الحيوة يصدق مع العدلين انه غير قاطع بها فلا يجري اعطاء
الدرهم لان له جزء الموضوع اعني القطع به وادلة الشهادة يقتضي ترتب الاثار عليها لا لكونها قطعا بالحيوة وهنا موضوعان الحيوة والقطع بها ولا يستلزم
احدهما الاخر ومثل القطع ما لو اخذ الظن في الموضوع او الشك او الوهم فلا يقوم مقامه غيره ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة
او اليد على قول وان جاز تعديل الشاهد في عمل نفسه بها اجماعا الا ان ثبت ان كل ما جاز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما
يظهر من رواية حفص عن الصادق عليه السلام انه قال له رجل اذا رايت شيئا في يد رجل يجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه
له فلعله لغيره فقال عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم فقال فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز
ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال عليه السلام لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق وفي معناه اخبار اخر معتبرة بقي الكلام في انه لو اخذ الظن في الموضوع
هل يتعدى الى القطع وكذا في الشك والوهم فهل يتعدى الى الظن اولا والحق الثاني لعدم دلالة الالفاظ عليه كقوله لا تعمل بالظن فلا يدخل فيه [illegible]
وحكم العقل بالاولوية ظنية لا يكون حجة فيما كان طريقيا او مقدمة للشيء لا يفرق بين خصوصياتها من حيث القاطع والمقطوع به واسباب القطع وان لم
وهكذا لا يتحير قطعه لا يلتفت الى غيره بل قاطع بعدمه فلا يلتفت الى اثبات حجيته بل يترتب عليه الحكم قهرا او كان الصغرى والكبرى ماخوذين في ذاته او عدمها مع
بخلاف الظن فانه يحتمل خلافه فيحتاج الى الالتفات واثبات ما يفيد حجيته فربما يختص بسبب دون سبب او شخص دون شخص وهكذا نعم في بعض ما هو
في مقابل الخصم لا بد من دليل يسند اليه كالظن وهو ما ذكرنا من العقل والشرع هذا وجه الفرق لا ما ذكره الفاضل المعاصر واطال الكلام الى ان قال وقولنا
الظن حجة يراد به كون هذه الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ان ثبت حجيته بخلاف القطع
لانا اذا قطعنا بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال هذا معلوم الخمرية الخ لان احكام الخمر تثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان القطع حجة غير
معقول وهذا كما ترى لان احكام الخمر تثبت للخمر النفس الامري لا على مقطوع الخمر ومثله الظن والظن مقدمة خارجية لصحة استعمال المستعمل ولا يكون جزء الموضوع
حتى يقال مظنون الخمرية وبعد القطع به القطع مصحح لاستعمال الخمرية فيقال انه خمر لعدم احتمال الخلاف لكن حقيقة القضية انه خمر في نفس الامر باعتقاد القطع لا في
نفس الامر والا لزم المطابقة بين القطع والواقع مع ان القطع قد يخالف الواقع كالظن انما الفرق ما ذكرناه ثم قال وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته للشيء بشرط
حصول القطع من سبب خاص او شخص خاص كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل و
الجفر فانه وان حصل له القطع لا اخذ به ويعمل بنفسه لانه لا يجوز للغير تقليده في هذا وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المعهودة
فانه لا يجوز للغير العمل به وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس هذا كما ترى لان الكلام في حجية القطع بما هو بالنسبة
الى القاطع لا غيره وبالنسبة الى المقلد لا يكون قطعا بل غير قطع يتبع الدليل واطلاق الحجية مع ان الاجماع قائم على عدم جواز تقليد قطع المجتهد من الاسباب الغير
المعهودة كالرمل والقياس وامثالهما وكذا قطع المجتهد الفاسق وكذا القطع الحاصل من الحدس للحاكم العادل ثم بعد حصول القطع هل هو حجة وان كان مخالفا للواقع في علم الله

في ان الظن او الشك او الوهم مثل القطع من انه قد يؤخذ في الموضوع

فيما اذا ترتب عليها الفساد او جهة الخلاف للواقع ظاهر كلماتهم الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف خلافه
وبقاء الوقت فتعبيرهم بالظن لبيان ادنى فردي الرجحان فيشمل القطع وحكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان بل نسب الى بعض مشايخنا في الفقه
انه استقرب العدم وقال بعض لا خلاف ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه وان انكشف بعد ذلك عدم الضرر
فيه والحاصل ان الفاعل الذي قطع بكونه معصية ومحرما عليه كالقطع بكون المايع خمرا او شربه مع انه ليس في الواقع كذلك او قطع بكون المرئة اجنبية فباشرها
ثم انكشف كونها زوجته فهل هو عاص له عقاب اولا وعلى الاول فهل الذم انما هو لخبث سريرته وسوئها او لقبح الفعل لاعتقاد كونه معصية اما الذم و
العقاب فمما لا اشكال فيه عقلا لانه على الامر الاختياري ومجرد مصادفة الواقع فيما لا يكون باختيار المكلف وكذا عرفا لكون الثواب والعقاب من لوازم
الاطاعة والعصيان وصدقهما حاصل على العمل بالمعتقد بالواقع لا بالواقع وكذا شرعا للاخبار الدالة على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها قوله انما
يحشر الناس على نياتهم ولكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات ومن تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل منهما على ما كان
عليه من المعصية والطاعة لو خلد في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال
المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والثواب للماشي لحاجة مؤمن ونحوه مما دل على
الرضا بفعل كالفاعل مثل قوله الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم ويؤيده قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم والقدر المتيقن منها القصد مع الاشتغال بمقدمات
المعصية او المعصية وان لم يكن في الواقع معصية واما النية والقصد فقط وان دلت الاخبار كما ذكرنا على ترتب الثواب والعقاب عليهما وان لم
يشتغل بمقدمة الفعل او بذي المقدمة لكنها معارضة باخبار الكثيرة الدالة على ان القصد والنية مع عدم الاشتغال بالعمل مقدمة ولا بذي المقدمة معفو عقابه
وان حكم العقل بالمذمة منها قوله ان نية السوء لا تكتب بل عليه الاجماع ظاهرا وقال الشهيد قدس سره في قواعده لا تؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها
وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى فتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه النية نظر وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المسكر بشبهة ان شربه
المسكر فعل حراما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح وهذه الاخبار اقوى لصراحتها في القصد فقط مع الاعتضاد بظهور الاجماع على عدم
العقاب لمجرد قصد المعصية مع عدم تلبسه بالعمل اصلا فخصص الاخبار الاولى بالاخيرة في خروج القصد فقط وبقي تحتها القصد مع الاشتغال
بذي المقدمة والمقدمة ان لم يكن ترك ذي المقدمة لخوف من الله تعالى والا فهو ايضا معفو بل منه الحسنة حسنة او توجب الثواب اذا لم يشتغل بالعمل لحكم العقل
بالمدح والشرع ايضا كذا الاخبار التي مضت من دون معارض في الذم والعقاب على النية مع الاشتغال بل انما هو على قصد المخالفة بحسب الاعتقاد مع الاشتغال
بمقدمته او بذي المقدمة وان خالف الواقع لصدق العصيان لا على الفعل النفس الامري فقط لعدم تاثير الاعتقاد والنية فيما خالف الواقع لقبح ما لم يكن قبيحا
او بالعكس لبطلان التصويب وللزوم العقابين لفاعل المعصية اعتقادا مع مصادفة الواقع وان قال بعض بتداخل العقابين لانه لا معنى له لانه ان اراد
وحدة العقاب فلا معنى للتداخل لان تعدد السبب من قبح النية وقبح الفعل يوجب تعدد المسبب وان اراد الزائد فهو مما مر من لزوم العقابين وهو مناف
لمذهب العدلية من عدم العقاب على الاضطراري فان المصادفة قهري وان قلنا به في الثواب للاخبار ان المصيب له اجران والمخطي له اجر واحد لكن الثواب
في مصادفة الفعل للتفضل لا للاستحقاق ولا على النية فقط لما مر من العفو ولزوم العقابات التي لا تحصى لو اراد الزنا او قتل المؤمن واستمر قصده مدة
دون عمل لانه في كل آن يعتقد ويوجب العقاب فيه كيف كان توضيحه ان الحكم الاعتقادي بالنسبة الى الواقع مطابقته لقصد المخالفة او عدمه حسنه وعشرين اقساما
ما اعتقد حرمته وهو اما حرام في الواقع او مكروه او مباح او مستحب او واجب والواجب الواقعي اما توصلي كالكافر واجب القتل اعتقد كونه نبيا او مؤمنا فقتله
حراما ظاهرا والتجري بارتكاب مقدماته بقصد المعصية مع الاشتغال بمقدمة الحرام الاعتقادي يوجب المذمة وحسنه في الواقع انما يوجب الثواب اذا كان اتيانه
حيث الاطاعة مع تعلق الامر به والمفروض كونه من حيث المخالفة فلم يكن مجرد مصادفة للواقع حسنا كيف يتعلق الامر به حتى يوجب الثواب فيتعارض جهة
الواقع والظاهر نعم الثاني وان حصل بايجاده المصلحة الموجودة فيه ففيه نفع وعقاب فقط على قصد المخالفة مع ارتكاب مقدماته او مع ذي المقدمة ايضا
بحسب الاعتقاد ولم يكن ثواب وعقاب حتى يرجح الثاني كما لو كان في الواقع مباحا او مستحبا لعدم كون هذا الاتيان من حيث اطاعة الامر به وكذا لو
كان مكروها او حراما لا يزيد العقاب لانه مجرد مصادفة الواقع فهو لا يوجب العقاب الزائد او تعبديا يشترط فيه القربة وفيه مع اعتقاد حرمته وقصد مخالفته
لا تحصيل القربة فلم يكن فيه حسن كيف يتعلق الامر به حتى توجب الثواب بل هو فيه عقاب فقط على المخالفة بحسب اعتقاده ومنها ما اعتقد وجوبه وهو
اما مباح في الواقع او مستحب او واجب او مكروه او حرام كعكس ما مر كالمؤمن والابن المحرم القتل واعتقد كونه كافرا او عدوا واجب القتل فتجرى ولم يقتله
فهل له عقاب على ترك القتل الواجب بحسب الاعتقاد او لا نظرا الى تعارض حسن الترك واقعا وقبحه من حيث الاعتقاد بل كون الحسن في هذا المورد اشد ولحق
فيه ايضا لو ترك بقصد المخالفة يستحق العقاب لمجرد مصادفته للحسن الواقعي فهو مع قصد المخالفة لا يوجب استحقاق الثواب بل ان كان انما هو للتفضل
كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في الافتراء وكذا ظهر فساد ما قال بعض المحققين حيث فصل صور القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان
يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة جهة الواقعية بالجهة الظاهرية فان قبح
التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه مؤمنا ورعا عالما او نبيا او وصيا بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله
فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعله ومثله ما لو امر المولى بقتل عدوه فصادف العبد ابنه وزعمه
ذلك العدو فتجرى ولم يقتله فانه لا يذمه المولى قطعا ومنه ظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها

ويختلف

ويختلف باختلافها شدة وضعفا كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواجب منها ما هو اقوى من جهاته وجهات التجري ومرادهم ان التجري برأسه ما قطع بوجوبه
مع انه في الواقع حرام وتركه فهو من حيث انه مخالفة للامر الظاهري قبيح ومن حيث كونه موجبا لترك قتل المؤمن واقعا حسن فيتعارضان ولا يترتب عقاب
فان قبح التجري ليس ذاتيا ويلزمه القول بكون التجري على ما اعتقد حرمته مع كونه في نفس الامر مباحا او مكروها يوجب الذم البالغ حد الحرمة على الحرام الاعتقادي
مع منقصته للكراهة الواقعية ففي المباحات يوجب الحرمة الاعتقادية فقط لعدم المدافع وفي المباح وفي المندوب اضعف لجبره بحسن المندوب الواقعي وهكذا كما
ترى لان التجري وترك ما اعتقد وجوبه يوجب كونه عاصيا مخالفا للمولى بحسب اعتقاده ويوجب الذم والعقاب ان صادف هذا الترك في ترك قتل المؤمن او النبي
او ابن المولى كان من هذه الجهة حسنا وفعله قبيحا في الواقع لانه لم يترك من حيث الاطاعة بل تركه من حيث المخالفة فلا يترتب عليه استحقاق الثواب كما لا يترتب على صورة
العكس عقاب للادلة القطعية وبطلان التكليف بما لا يطاق لانه لا يجوز للمولى العقاب من هذه الجهة وتسليم الخصم حيث قال لو فعله كان معذورا فيكون العقاب المترتب
على مخالفته ما اعتقده سليما عن المعارض نعم حسنه من هذه الجهة وفعله ربما يوجب الثواب ورفع العقاب عن التجري بارتكاب المقدمات لانقضاء هذا الا يوجب نفي القبح
عن التجري في مخالفته ما اعتقد وجوبه ولذا اطبق العقلاء بعد الاطلاع على مخالفته بحسب اعتقاده على مذمته نظرا الى ما اعتقد كون القبح موجبا للاذى والحسن عرضي
اقوى كالقطع بكون الكذب موجبا للانجاء نبي او وصي فيتصف بالحسن عرضا ويرتفع عقاب الكذب بقبحه الذاتي لا قوائية الحسن العرضي مع بطلان اجتماع الحكمين المتنافيين
في مورد واحد فيجب الكذب ويكون طاعة وان كان استحادا الا ان الحسن والقبح لا يكونان علتين تامتين بل مقتضيان للحكم وهو موقوف على رفع المانع فحيث وجد
متعين الاقوى كما ذكرنا اما قال المحقق الفاضل المعاصر الشيخ مرتضى الانصاري مد ظله في كون قبح التجري ذاتيا الى ان قال فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك
بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي غير صحيح لعدم ارتفاع قبح الذاتي غايته التعارض بينه وبين الحسن العرضي كما ذكرنا ثم قسم التجري على اقسام ستة منها مجرد قصد
المعصية ومنها القصد مع الاشتغال بمقدماته ومنها القصد مع التلبس بما يقصد كونه معصية ومنها التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية
به ومنها التلبس لعدم المبالاة بمصادفة الحرام ومنها التلبس جاهلا لا يكون معصية وهو كونه معصية ويشترط في صدق التجري في الثلثة الاخيرة
عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة انتهى وفيه نظر لان التجري هو قصد المعصية مع الاشتغال بمقدماتها او باصل المعصية اعتقادا
وان خالف الواقع سواء كان الاعتقاد علما قطعا ولو شرعيا او احتماليا مسببا من الاسباب المعتبرة من المظنون والمشكوك والموهوم مما لم يثبت حجيته فيما
كان مجرى للاستصحاب او الاحتياط اللازم كالشبهة المحصورة وجودا كاشتباه جهات القبلة او عدما كاشتباه المذكى بالميتة وكالشبهة في اللحوم والفروج
واما استعماله في قصد المعصية فقط من دون ارتكاب مقدمة ولا ذي المقدمة او مع الاشتغال بالمقدمة وترك ذي المقدمة خوفا من الله تعالى وكذا فيما كان
الاحتمال فيما لم يكن مجرى للاستصحاب او الاحتياط اللازم فلا يصح لعدم كون الاول معصية وكذا الثاني المعفو عنه اجماعا وعقلا وسنة للاخبار الدالة
ان المعصية لا تكتب الا كذا رجاء لتوبته فيها تاب فلم يفعل لعلو كذا الثالث لكونه مجرى لاصالة البراءة فلا يكون معصية فان قلت القول بكون قصد المعصية
مع ارتكاب مقدمتها معصية وان لم يرتكب اصل المعصية لمانع يوجب العقابات لا تحصى في ارتكاب المقدمات الوجودية للحرام كالزنا فانه اراده مع المشي والحركة
اليه ففي كل قدم معصية قلت المقدمة العقلية في كل قدم حاصل ولا ضير فيه وان كان على خلافه الاجماع او دليل آخر فنقول بالعقاب الواحد المترتب على الجزء
الاخير للعلة التامة حال سلب الاختيار كما قلنا في المقدمات التركيبية فان قلت يلزم من ارتكاب الزنا اعتقادا مع مطابقته للواقع عقابات ثلثة احدها للقصد
وارتكاب المقدمة من الجزء الاخير للعلة التامة وثانيها على ارتكاب الزنا الاعتقادية وثالثها على الزنا الواقعية قلت الاول لا نسلم ولا ضير فيه واما الاخير
فلا لكون المصادفة للواقع قهريا لا يوجب العقاب فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلم الحاصل للمكلف بالحكم الشرعي او الموضوع المستلزم له قسمان قسم يكون
علما تفصيليا بالخصوص من دون توسط العلم الاجمالي وامره ظاهر من وجوب اطاعته مطلقا وكون مخالفته عمدا موجبا لاستحقاق العقاب وقسم يكون علما
اجماليا والكلام فيه يقع في مواضع الاول في ان العلم الاجمالي بالوجوب الواقعي او الحرمة كذلك يكفي في تنجز التكليف على ذمة المكلف ظاهرا او لا بل يكفي امكانه في
بعض الموارد كالشبهة الحكمية ولذا وجب الفحص فيه على المجتهد او المقلد او لا يكفي حتى يحصل العلم التفصيلي او يكفي احتمال التكليف او التفصيل وهذا يرجع
الى مسألة البراءة والاحتياط وقد حققنا واوضحنا الحق في جميع الشبهات من الموضوعية والحكمية والمختار فيها كون الاصل المعتمد هو البراءة فيها الا بعد العلم
بالوجوب والحرمة او احدهما حيث يرد الدليل على ثبوته الا في اللحوم فانه يجب فيها الاحتياط ولو لم يكن علما اجماليا ووجوب الاحتياط فيما حصل العلم الاجمالي
الا فيما خرج كشبهة غير المحصور في الموضوعات والوقايع الكثيرة كغير المحصور في الشبهة الحكمية وفيما يوجب فيه الاحتياط العسر والضرر او التكليف بما لا يطاق
وفيما ورد فيه دليل على البراءة وفيما يرجع الشك في التعيين الى المكلف كالخنثى وواجدي المني في الثوب المشترك الثاني في انه بعد كفايته في تنجز
التكليف هل يجب فيه تحصيل القطع باتيان الواقع فيما امكن مطلقا او الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فيما لا يمكن كالمحذورين او يكفي احتمال الموافقة
وعدم المخالفة القطعية مطلقا والحق هو الاول وقد حقق في اصالة الاحتياط الثالث في انه هل يكفي باتيان الواقع بالاحتياط مع امكان العلم التفصيلي
او الظن المعتبر او لا بل يجب تحصيله مع امكانه لعدم شرعية الاحتياط او التفصيل بين المتباينين والاقل والاكثر او التفصيل بين العلوم والظن المطلق والظن الخاص
احتمالات وهذا يرجع الى مسألة اشتراط العلم بالوجه وتمييزه وعدمه وتوضيحه ان الصور ثلثة الاولى كون العلم التفصيلي حاصلا فعلا الثانية عدمه وعدم
امكان تحصيله او استلزامه العسر او الضرر او التكليف بما لا يطاق الثالثة عدم فعليته مع امكان تحصيله بدون المانع وعلى الثلثة فاما ان يشترط العلم
بالوجه في صحة العبادة او نيته من حيث هو او لا بل يكفي نية القربة كما هو الحق وحقق في الجهل في العبادات لاطلاق الادلة من قوله اغسلوا وهكذا
معتضد ببناء العقلاء وغيرهم وبان الاحكام الفرعية انما هي مقدمات للعمل دون الاعتقاد فيكفي ايجاد العمل بخلاف احكام اصول الدين كوجوب
الاعتقاد بالله وتوحيده فان المطلوب فيها نفس الاعتقاد لا العمل اما على الاول فان كان حاصلا فعلا كما في الصورة الاولى فينوي الوجه من الوجوب

[illegible]

او الاستحباب في المامور به لفرض علمه او الظن المعتبر بالمامور به واشتراط كونه منويا به بالخصوص حين الاتيان ويجب العمل به لفرض حجيته ووجوب
اتباعه ولا يجوز له الاحتياط الوجوبي لان وجوبه موقوف على عدم الدليل والمفروض وجود الدليل فيكون تشريعا نعم الاحتياط الاستحبابي يجوز لحسنه
عقلا باحتمال كون الموهوم محبوبا في الواقع وكذا شرعا من اوامر الاستحباب في الاحتياط كقوله اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت واخبار التسامح بل اجماعي
كما يقول الفقهاء الاولى والاحوط كذا او الاحتياط كذا وان لم يكن حاصلا فعلا مع عدم امكان تحصيله كما في الصلوة الثانية فيكون متعبدا بتعيين الوجه بالاصل
المثبت للحكم الظاهري في مقام الجهل بالواقع نفيا واثباتا فيعطي الرابع بنوي عدم وجوبه وفي الاحتياط بنوي وجوبه مما ياتي به ولو استلزم التكرار كالظهر والجمعة فنوى
وجوب كل منهما ظاهرا ولا يكون تشريعا لكونه مامورا بهما باوامر الاحتياط لفرض حصول صغرى الاصل بانه مما لا يعلم الدليل وكلما كان كذلك فكذلك على انه لو لم يكن
مامورا به اما ان يكون مامورا بالوجه الواقعي فتكليف بالاطاق او لا يكون له تكليف فيلزم خروجه عن المكلفين او يكون شرطية العلم بالوجه الواقعي في صورة امكانه
ومع عدمه يكون مامورا بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل والاولان معلوما البطلان فتعين الثالث واما الثالثة اعني فيما لم يكن حاصلا فعلا مع امكان
تحصيله فيجب تحصيله مقدمة لتحصيل العلم بالوجه ونيته ولا يجوز الاحتياط كما مر واما على الثاني اعني عدم اشتراط العلم بالوجه ونيته ففيما كان العلم والظن المعتبر
حاصلا يجب العمل بمقتضاه في العمل وجوبا او مباحا وهكذا وعدم جواز الاحتياط الوجوبي وجواز الاحتياط الاستحبابي كما مر في النية فيما ياتي من الواجب والمستحب
يكون مخيرا بين نية الوجه ونية القربة وفيما لم يكن حاصلا ولا يمكن تحصيله فيجب عليه العمل بمقتضى الاصل وجعله مامورا به فان كان فيما يجب الاحتياط فيحتاط
وفي النية مخير بين قصد الوجوب الظاهري وقصد القربة وان كان فيما لا يجب الاحتياط فيجعل المامور به عدم وجوبه ظاهرا وان اراد اتيانه لحسن الاحتياط
فينوي القربة واما فيما لم يكن حاصلا مع امكان تحصيله ففيه احتمالات بل اقوال الاول جواز البناء على الاحتياط فيما امكن وعدم لزوم تحصيل العلم بالوجه فيه فيكون
الواجب احدهما تخييرا الثاني لزوم تحصيله وعدم مشروعية الاحتياط فيه الثالث التفصيل بين ما يستلزم الاحتياط التكرار كالثياب المشتبهة كما في الظهر والجمعة ووجها
القبلة وعدمه كما في الاقل والاكثر الرابع التفصيل بين العلم والظن الخاص والظن المطلق بعدم الجواز في الاولين والجواز في الاخير للاول اطلاق اوامر الاحتياط
امكن تحصيل العلم بالوجه ام لا بكونه طريقا للعمل كالعلم لفرض عدم شرطية العلم بالوجه لانه وان لم يكن واجبا هنا لكن حسن الاحتياط اجماعي وعقلي ولكونه
موجبا للقطع باتيان المحبوب الواقعي وللثاني الاصل التوقيفي لان البناء على تحصيل العلم بالوجه والعمل بمقتضاه كاف مشروع بالفرض والاجماع وان قلنا
بعدم شرطيته وح لا بد من اثبات مشروعية الاحتياط مع امكان العلم واصالة الاشتغال لان الامر يرجع الى ان الاحتياط طريق كالعلم بالوجوب التخييري بينهما
او يتعين بالعلم والاصل هو الثاني الثالث بناء العقلاء على التقبيح فيمن امكنه تحصيل العلم بالمامور به بخصوصه وتركه واحتاط سيما فيما استلزم التكرار الرابع
الاخبار العلاجية بتمامه وتعليق الاحتياط على فقد المرجحات بامره اولا بالاخذ بالمرجحات من موافقة الكتاب والشهرة ومخالفة العامة وامثالها وبعد فقدها امر بالاحتياط
ففيما امكن تحصيل العلم لا مجال له فلا يكون مشروعية الاحتياط في صورة عدم امكان العلم بالوجه لا يقال هذا خلاف الاجماع على حسن الاحتياط مطلقا لانا نقول الاجماع ممنوع
كما عن الحلي المنع عن التكرار في الصلوة في الثوبين المشتبهين الطاهر والنجس مع امكان تحصيل العلم او الصلوة الى الجهتين او التوضؤ بالوضوئين بعد كون احدهما بالماء المطلق
بل حكي عن ظاهر بعض الاتفاق على المنع بل نسب الى السيد الرضي المنع فيما لا يستلزم التكرار ايضا في مسئلة الجاهل بالقصر والى اخيه السيد المرتضى ثبوت الاجماع
على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها فاما الجواز كونه ملحوقا باشتراط العلم بالوجه والثالث في المنع فيما يستلزم التكرار مما من الوجوه الاربعة للقول الثاني سيما تقبيح
العقلاء من يسمع امر مولاه مجملا بين البطيخ والخبز ولم يسئل من مولاه حتى يعينه بل بنى على اتيانهما معا مع كون سيرة المستمرة على تحصيل العلم وعدم البناء على
الاحتياط والوجوب فيما لا يستلزم التكرار كالاقل والاكثر كالسورة المحتملة للاستحباب والوجوب في الصلوة بالبناء على الاحتياط باتيانها مع السورة مع القطع بعدم
مضريتها في الصلوة فلبناء العقلاء على التحسين وعدم التقبيح لكونه موجبا للقطع باتيان المحبوب الواقعي وعدم اشتراط العلم بالوجه ولا نيته ولعموم ادلة حسن
الاحتياط فيما كان العلم او الظن المعتبر حاصلا فعلا ففيما لم يكن حاصلا فعلا بالاولوية بل الاجماع في الحقيقة واما عدم وجوب الاحتياط بتحصيل القطع باتيان المحبوب
وجواز تحصيل الاعتقاد والعمل به ولو ظنا فلفرض اعتباره وكون العمل به موجبا للابراء بل الرابع في المنع من العلم والظن الخاص لقيامهما مقامه واضح لكون
الاحتياط مع قيامهما تشريعا وكذا الظن الخاص عند قال الشارع بوجوب العمل به من حيث هو وان كان باب العلم منفتحا كقوله خذ معالم دينك من يونس ونحو
يونس بالسورة لم يكن واجبة في الصلوة وافاد قول الظن بعدم وجوبه فاحتاط واتى بالسورة فيها من حيث احتمال الوجوب الا من حيث استحبابها فلا ريب في كونه منهيا
عند الشارع مع قيام الحجة على العمل به والقبح فيما يستلزم تكرار قطعي واقوى واما جوازه في الظن المطلق فلان حجيته من باب الاضطرار وحسن الاحتياط قطعي
لا يقاوم حجية الظن المطلق موقوف على ابطال العمل بالاصول ومنها الاحتياط فلا يجوز العمل بالاحتياط لانا نقول الاحتياط الباطل هو وجوبه معينا وهو مسلم لاستلزامه
في اغلب الموارد المنسد العسر والحرج وكونه تبعيض محكا واما حسنه ولو في موارد العسر فلم يبطل ويكون مخيرا في جعل الظن المطلق طريقا او الاحتياط اما الاول
فلفرض حجيته واما الثاني فلانه هو الاصل بوجوه الاول الاجماع على حسنه فيما كان الظن المعتبر على حاله كما يقولون الاظهر والاقوى كذا والاحتياط
كذلك الثاني عموم الاخبار الدالة على حسن الاحتياط سواء امكن العلم ام لا والاخبار العلاجية انما وردت على طبق سؤال السائل في اخذ احد الخبرين وعدم
لزوم الاحتياط لا عن جواز العمل بالاحتياط الثالث في الانفتاح لا على الفرض في صور النادرة المنسدة لا يجوز العمل بالظن لاصالة حرمته بل اللازم اخذ الاصل
من البرائة في موارده والاخذ بالاحتياط في موارده فيكون حسن الاحتياط اصلا فيجعل الظن المطلق بدليلا على فرض الانسداد الا على انما هو لو فرع لزوم
الاحتياط معينا لئلا يلزم التخيير ويكشف عن ذلك انه لو ظن وجوب الجمعة في اول الزوال والتي بها بقصد وجوبه او قربة يستحب له الاحتياط باتيان الظهر ايضا
اجماعا فكذا لو بنى على اتيانهما اولا احتياطا لفرض عدم شرطية العلم بالوجه وان كان لا زمامقدمة كضيق الوقت وامثاله مما لا يمكن الاحتياط فيه من العسر والضرر
او التكليف بما لا يطاق ومما ذكرنا ظهر بطلان التمسك بالاصل التوقيفي والاصل الاشتغال على بطلان الاحتياط لان الاصل حجة ما لم يكن دليل والدليل

فلامر

قدمه وتقبيح العقلاء فيما كان بناء المكلف على اتيان المحتمل الواقعي سيما في الظن المطلق ممنوع مع ان مذمة العقلاء من باب انه بعد حجية الظن بهذا العمل المستقر
عبث لا ذم وكيفية القول بالمنع الى ما حكى عن السيد الرضي والمرتضى لاشتراط العلم بالوجه والحق ان ما قلنا احسن لعله لولا ان الظاهر كون تكرار العبادة احتياطا في
الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق اليه ولو بالظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه للقطع
بجواز العمل بالظن سيما مع منع جماعة عن مشروعية الاحتياط كما مر فالاحوط ترك ذلك نعم فيما لا يلزم التكرار يحسن الاحتياط مسلم في مقابل الظن المطلق
فعلى هذا ان احتاط بالتكرار وعلى القول بالمنع فصلى بالثوبين او بالجهتين او توضأ بالوضوئين فهل تكون عبادته فاسدة ام لا والحق الثاني لان منع
الطريق خارج من اصل العبادة بفرض عدم اشتراط العلم بالوجه لا يوجب منع اصل العبادة كما لا يخفى وما ذكرنا في الظن المطلق والاحتياط لا يختص بصورة
عدم فعليته مع امكان تحصيله بل في صورة حصوله فعلا يجري فيه ما تقدم الرابع في انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي او الظن المعتبر فهل يجب العمل به مطلقا
اولا او التفصيل مثل ما قال المحقق المعاصر حيث قال وبالجملة لا فرق بين هذا العلم التفصيلي وسائر العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد
يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامامية على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان
اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفته مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم
تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد يؤدي الى العلم
التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا
بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ائتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالاخر
مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب
الاخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد
درهم وللاخر درهمان فتلف احد الدراهم عند الودعي ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللاخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية
كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم
للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند ثالث واحد يشتريهما فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون
بعض مثمنه من العين والقيمة مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه او الصيغة على وجه يقضى فيه بالتحالف كما
لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد او الجارية
وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية الى البائع بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بانتقالها الى المشتري وكذا لو
قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الاخر وهبتني اياها بعد التحالف يرد الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها الى الاخر الى غير ذلك من
الموارد التي يقف عليها المتتبع لكن يرد عليه في المثال الاول بعدم خروج مقتضى الاصل عن احد القولين غالبا كما حقق في الاجماع المركب لا نزاع ان يعمل بالتخيير
بين القولين وجوبا بمورد ابين الموضوعين كالظهر والجمعة او تحريمها كذلك او بين الوجوب التخييري او لا يعلم كذا ان الامر بين الوجوب غير الحرمة او بين الحرمة
وغير الوجوب وعلى الاول الاصل الجمع بايتانهما في الوجوب وتركهما في التحريم او التخيير فيهما ولا يكن خارجا عن قول الامام حتى في التخيير لانه بدليه لا يحصل القطع بخروجه
عن قول الامام في العمل وعلى الثاني بنفي الوجوب في الاول والحرمة في الثاني باصالة البرائة ويحكم بطرف الاخر وفي بعض الموارد كذا ان الامر بين الوجوب والاباحة
او الكراهة او بين الحرمة والاباحة او الاستحباب يكون المقتضي في الاولين الاستحباب الظاهري وفي الاخيرين الكراهة الظاهرية وهو وان كان خارجا عن القولين
قول الامام الا انه لا ضير فيه كالمتولد من الكلب والشاة بالحكم بالطهارة الظاهرية وحرمة الاكل مع ان احدهما مخالف للواقع ولا ضير فيه لانه طرح لقول الامام
في الحكم الواقعي المجهول عندنا لقول الامام باخذ الحكم الظاهري للموضوع في مقام الجهل لانه موضوعه لا يعلم بنجاسته لكونه شاة لا شاة والاصل
فيه الطهارة وكذا لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا لا كلبا والاصل فيه الحرمة ومثله التخيير في الحدوديين لامر الشارع بالتخيير وحكم العقل ايضا ومثل اباحة
وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب مع اتحاد زمانهما لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة وهذا انما يصح لو قلنا بالاباحة
الظاهرية البدوية ومعه لا يصح القول باباحة الوطي لكون التخيير مغايرا لها وان اخرج عن موضوعي الوجوب والحرمة بناء على اختصاص التكليف بمن علم بالخصوص
فلا يناسب قوله بانه مخالفة التزامية لعدم التكليف لتحقق يكون مخالفة وفي المثال الثاني اعني المذكى والميتة في الشبهة المحصورة ولا بأن على فرض اعتبار
العلم الاجمالي يجب التحرز عنهما اكلا وبيعا وتصرفا وثانيا على فرض عدم اعتباره وجواز الارتكاب مع انه لم يقل به احد سيما في الدفعي بما هو في غير المحصور واما
فيه فيجب الاجتناب اجماعا ولو لم يمكن علم بالميتة في البين فلا يكون بهما قول لكيفية بان يكون شرعا حتى يقال انه قد ورد في الشرع ما يوهم خلاف ذلك اما الثالث
النزاع فيه في الحكم التكليفي من العقاب في عدمه واما الحكم الوضعي فالاتفاق في ترتب الاثار عند العلم بسببه كارتكاب الماء بعين المشتبهين بالنجاسة
اتفاقا وفي المشتبهين بمال الغير بعد اكل او شربه يحكم بضمانه وفي انتقال الربح موقوف على الاجازة وفي الميتة المنضمة الى المذكى بعد بيعهما مثل انضمام الغنم
للغير ففي البيع عدم انتقال الربح بقدر المقابل للميتة فموقوف الاجارة ووطي الجارية على اجازة صاحبه وهكذا كما هو المحقق وفي المثال الثالث ان كان البناء على
العلم الاجمالي فيلزم القول ببطلان صلوة المأموم ولا يكون مخالفا للاجماع بل ظاهر المشهور بفساده ان لم يكن اجماعا ولا يكون مخالفا للواقع وان كان
البناء على تعلق التكليف بمن علم كونه محدثا بالخصوص ولا يتعلق التكليف بالامام والمأموم ايضا لانهما غير عالمين بالخصوص فظاهر انه في الواقع كما يقع
ولا يكون مخالفا للواقع لفرض اختصاص الحدثية بالعالم بالخصوص وخروج الجاهل في الواقع عن موضوع التكليف وكذا كان حكم كل في نفسه انه في حق الامام

قوله فاذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي او الظن المعتبر فهل يجب العمل به مطلقا يعلم

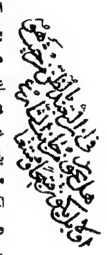
الا ان القطع بالخصوص حاصل بكون هذه الصلاة مع الحدث فاسدة لاجل فقد الطهور وباحتمال الطهارة لا يعلم الحال وكذا احدهما معينا ولا يكون موجبا للانتقال لعدم ذكره في اسباب الانتقال من احد حلك كان نصفه مما في يد من ليس بمالك له واقعا اخراما اجماعا او واجلا اردا الى مالكه متى علم كذب احدهما بالخصوص وكذا فيما اقام المدعي البينة مع كونه كاذبا وحكم الحاكم له باخذه واخذه فانه حرام عليه ويجب عليه الرد الى المدعى عليه اجماعا وكذا لو اقر المنكر بكذبه بعد حلفه يجب عليه الرد اجماعا وللمدعي التقاص ان لم يدفع الثالث الذي يريد الشراء ان كان جاهلا بالمقام فيجوز له شراء كسائر اموال الناس يشترون بمجرد اليد وسوق المسلم وفعله وان كان عالما بالمقام فعلى فرض اعتبار العلم الاجمالي لزوم التحرز وعدم اعتبار سبب الظاهري اعني حكم الحاكم بالتنصيف فلا يجوز له شراؤهما دفعة ولا تدريجا وان قلنا بعدم اعتباره في مقابل حكم الحاكم بالتنصيف وترتب الاثار الملكية ظاهرا من اباحة التصرفات حتى البيع والشراء كما عليه سيرة المسلمين ومنها حكم الحاكم بالتنصيف مع علمه بكذب احدهما اجمالا والبناء على العلم التفصيلي فيلزم جوازه وح ان كان اجماع على حرمة تصرفه في مال الغير المعلوم بالاجمال منكشف عن بطلان البناء على العلم التفصيلي وان لم يكن اجماع فلا ضير فيه لخروج الجاهل بالخصوص عن موضوع التكليف كما مر فلا يكون ايضا مخالفة للواقع الا انه في الحكم الوضعي من علمه بعدم انتقال النصف من مالكه الواقعي اليه يوجب رده اليه متى علم صاحبه ولجازته ومثل الخامس اعني الدرهم المشترك وما السادس من ان اجتمع العين والقيمة عند صاحب العين او القيمة فيعلم صدقه وكذب الاخر او بالعكس فيحرم عليه احدهما وكذا بيعه لعلمه بكون المقر في الواقع لان في الظاهر وان حكم بكونهما مال المقر لهما واباحة التصرف حتى البيع والشراء الا انه في الواقع بينه وبين الله ان علم بكذبه فيحرم عليه ويجب رده الى صاحبه وان اجتمعا عند ثالث فكالسابق ومن في الانتقال القهري كالارث يجب رده وما مر يظهر امر السابع والثامن والتاسع لان علم المشتري في الاول بكون الثمن مال البايع بالخصوص بحكم يكون اخذ الثمن من البايع بعد التحالف على وجه التقاص والفسخ القهري وعلم البايع في الثاني بكون الجارية من مال المشتري بالخصوص يوجب الحكم بكون اخذ من المشتري من باب التقاص او الفسخ القهري وفي الثالث بعد التحالف يوجب الحكم برده الى صاحبه وليس فيه تقاص الا ان يقال بالفسخ القهري وهذا يكشف عن كون البناء على الاسباب الظاهرية لا العلم بالواقع ولو تفصيلا للعلم التفصيلي في هذه المواضع لعلم التفصيلي في الاول لكون الثمن مال البايع مع انه ياخذه وفي الثاني والثالث العلم التفصيلي حاصل بانتقاله الى المشتري وصاحبه مع انه ياخذه بعد التحالف هذا ان لم نقل بوجوب تخلصه منه بالفسخ الاختياري او باحد الاسباب الناقلة اختيارا ان امكن ووضوح مدعيه والحاصل ان ما ذكره الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك ليس بوقعه لانه لم يرد اجماع او دليل على خلافه فيلزم العمل به ولا ضير وان قام الدليل على خلافه فيخرج بالدليل فان القواعد تخلف كما هو ظاهر الخامس في المخالفة للعلم الاجمالي قال المحقق المعاصر تتصور على وجهين احدهما مخالفة من حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المرئة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب عليه وطيها به مع اتحاد زماني الوجوب والتحريم ان لم يكن تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة فيه ليس من حيث العمل لانه لا يخرج من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الفعل الثاني مخالفة من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم وجوب احدهما وارتكاب امرين يعلم حرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل ثم قال اما المخالفة العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية سواء كان الاشتباه بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بالمردد بين الماء والبول اما في الموضوع فلان الاصل يخرج مجراه عن موضوع المكلف بناء على عدم علمه بالخصوص بالوجوب ولا بالحرمة فيخرج عن موضوع حكمي التحريم والوجوب لان موضوعه هو العلم بالخصوص فيحكم بالاباحة لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث واما الشبهة الحكمية فلان الاصول وان لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم المعلوم الاجمالي كاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب في الواقع اجمالا الا ان الحكم المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية له لتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الفرعية يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ثم قال والتحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما من حيث كونه معصية دل العقل على قبحها فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف الا انه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين اللذين علم كون احدهما حكم الشارع وكلام ونحن ايضا عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية وكذا لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فالمخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي من حيث العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه يوجه تخصيصه لو وجب الالتزام باحدهما المعين فلا يمكن لاحد الانه تكليف من غير بيان وان كان بالتخيير فهذا لا يمكن اثباته لان الخطاب بالمعين المردد فلا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي ثم قال واما المخالفة العملية وان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها موضوعا كان كقول الشارع اجتنب عن الخمر لان تلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين فان قلت اذا اجرينا اصل الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس فليس ارتكابهما مخالفة لقول الشارع قلنا اصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا فلا بد من اجتنابهما معا او احدهما هذا كما ترى فاسد في مقامات عديدة منها قوله باباحة الوطي مع القطع بالحلف وتعلق الطلب به مرددا بين الوجوب والحرمة ان كان بناء على عدم اعتبار العلم الاجمالي وانحصار التكليف بمن علم بالخصوص والجاهل بالخصوص خارج عن موضوع التكليف فيكون مباحا في الواقع كما صرح به فلا يكون له تكليف فيه حتى يتصور المخالفة ومعه لا يناسب قوله انه مخالفة التزامية لا عملية وان كان بناء على اعتبار العلم الاجمالي فقاطع بالطلب الخصوصي مجملا وخروجه عن الاباحة ولا يمكنه اثبات الاباحة الا بالموافقة الاحتمالية بالتخيير فلا يكون اباحة واقعية لاستلزامها جواز الفعل والترك في كل عمل ولا يكون مخالفة مجال التخيير فانه لا يدرك الواقع فظاهري وبدوي كما عرفت في العمل الاول والثاني لا يلزم المخالفة العملية ومنها التفصيل بين الموضوعي والحكمي لان الخطابات المتعلقة بالموضوعات



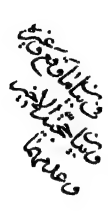
الذي

النفس لا مرية بل هو شاهد التقييد كقوله احترز عن البول او البول النجس يجب الاحتراز عنه وقد ثبت بجودة العلم ح فان قيدها بالعلم التفصيلي خرج الجاهل بالخصوص
عن موضوع التكليف موضوعا كان او حكما لاشتراك الادلة وان قيدت بالعلم الاعم فيختص عدم التكليف بما لم يكن عالما مطلقا كما هو الحق وحقق في اصالة
البراءة قلت الفرق بينما علم اجمالا بين كونه موضوعا او حكما لان موضوع عدم العقاب فيهما عدم العلم لا عدم العلم بالموضوع والحكم سواء كان عدم العلم في الشبهة
في الحكم في نفس الحكم او كان مسببا من الشبهة في الموضوع المستنبط او الصرف كما يتصور ان يقول هذا لا يعلم وجوبه وحرمته بالخصوص ولا حرمته فكذا يتصور في الظهر والجمعة
لا يعلم وجوب كل منهما بالخصوص لا يقال ان الوجوب في احدهما قطعي لانا نقول الطلب ح احدهما ذكرنا ايضا قطعي في الفرق بحكم صرف بالشبهة لاشتراك الادلة ومنها قوله
واما الشبهة الحكمية الى ان قال بان الاباحة منافية مع العلم بالوجوب فيه ان الاباحة في حق الجاهل غير منافية للوجوب في حق العالم بالوجوب بالخصوص وقوله الاحكام الغير
معتبرة للعمل لا للاعتقاد والالتزام مسلم لكنه لا يستلزم التفصيل بين الموضوع والحكم نعم يصح ان يبنى على فرض اعتبار العلم الاجمالي ان كل ما امكن تحصيل الواقع
القطعية بدون المخالفة القطعية يجب وكل ما لا يمكن الا بالمخالفة القطعية كالمحذورين يكفي الموافقة الاحتمالية وهذا يثبت التخيير الظاهري البدوي في المحذورين
لا الاباحة الواقعية كما قال ومنها قوله بعد ما التحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونه معصية فاذا فرض العلم
تفصيلا بوجوب شيء فلم يلتزم به المكلف لكن فعله لا للداعي الوجوبي لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فهذا الاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك
المامور به فيه ان فعله لا للداعي الوجوبي ان كان مراده اتيانه لكونه محبوبا للشارع من غير داعي الوجوب بقصده فيرجع الى اشتراط العلم بالوجه قصدا وان كان
مراده اتيانه لكونه فعلا من الافعال فيخرج عن الاطاعة والكلام فيهما لا في الحكم الوضعي وقوله نعم لو اخذ فيه النية الخ فيه ان اتيان الشيء مع النية لا يدخل بالالتزام
فيه بقصده لكونه واجبا ومنها قوله لا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي لان الخطاب الدال على التخيير موجود من العقل لعدم امكان غيره وكذا الشرع على التخيير
وان كان المراد الخطاب الدال على الالتزام به ففيه ان كل الخطابات كذلك لان اغسل مثلا يدل على طلب حتمي لايجاد الفعل فان استفيد منه لزوم
وجوب قصد الوجوب في الايجاد ففي المقام كذلك والا فلا ومنها قوله واما المخالفة فان كان الخطاب تفصيليا فلا يجوز سواء كانت في الشبهة
الموضوعية كارتكاب الاناءين المشتبهين المخالف لقوله اجتنب عن النجس او الحكمية كترك القصر والاتمام في الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب الى ان قال واما
الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لا نجس بعينها وفيه انه لا فرق بين قوله البول نجس يجب الاحتراز عنه وبين قوله احترز عن النجس لان المراد بالاحتراز
عن النجس ما الاشياء المتصفة بالنجاسة المعلومة او النجس المعلوم ولو بالاجمال او النجس النفس الامري فان كان المراد منه الاول فالمشتبهان طاهران في الواقع بالنسبة بالخصوص
الى غير الجاهل بالخصوص وان كان المراد الثاني فمع البول المشتبه عالم بالنجاسة البولية في المشتبهين فيجب الاحتراز لتحقق الطلب في الوطي وحرمة وجوب الاحتراز ومنها قوله في الشبهة
الموضوعية بخروج الجاهل عن موضوع التكليف صرح اولا ان منع اعتبار العلم الاجمالي ممنوع لما مر وثانيا على فرض تسليمه جريان الاصل فيه يرفع التكليف عنه عن
وجوب الاجتناب عن الجاهل سواء كان في الموضوع او الحكم ثم قال وان كانت المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين كما لو قطع بكون هذا المائع خمرا او هذه المرأة
حراما او قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بوجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه ففي المخالفة القطعية ح وجوه احدها الجواز مطلقا لان المردد بين الخمر والاجنبية
لم يقع النهي عنه في خطاب حتى يحرم ارتكابه فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها وفيه اولا ان المردد بين الظهر والجمعة
والمردد بين البول وغيره والمردد بين الوجوب والحرمة كذلك فانه لم يرد امر في المردد بين الظهر والجمعة وكذا لم يرد نهي في المردد بين البول وغيره وهكذا ويلزم منه
جواز مخالفتها وثانيا بان دليل الخمر اثبت الحرمة في نفس الخمر من حيث هو وكذا الاجنبية علم المكلف بها تفصيلا او اجمالا او لا وخروج الاخر بادلة البراءة الدالة على
عدم العقاب في صورة عدم العلم يقتضي صورة العلم اجمالا كان او تفصيلا لحجية الدليل والاصل عدم التقييد حتى يثبت لا يقال ان في الظهر والجمعة الوجوب قطعي لانا نقول
في الثاني ايضا الحرمة قطعي ففي الثالث الطلب قطعي والجنس من الاباحة قطعي وفي الثاني بعد القطع بالمبغوضية في البين او المحبوبية البالغة حد الوجوب مخالفته قبيح عقلا
سواء كان الدال عليه ما ذكرنا او ورد خطاب مردد وقال الثانيها عدم الجواز وهو الحق لما مر الثالث الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية لان مخالفة القطعية
في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الحكمية وفيه ان في شبهات غير المحصور سواء لم يعتبر العلم الاجمالي اصلا موضوعا كان او حكما وفي المحصور مع
ارتباطها بمكلف واحد ايضا سواء لعدم جواز ارتكابها موضوعا كان او حكما ولا وجه للفرق الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين والعدل بالنوع
كوجوب احد الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة اخر نظرا الى ان في الواجبات الشرعية باسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل بخلاف المختلف وفيه ان الخطاب
في الواجبات تكاليف على حسب تعدده ولذا يتعدد العقاب على حسب تكره والثواب على حسب فعله وهكذا في غيرها ولا فرق بين الاتحاد والاختلاف ثم قال واما
الكلام في اشتباه المكلف سواء كان في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كواجدي المني او لشخص مردد بين موضوعين كالخنثى ظاهرا يكون كل منهما
مكلفا بعدم علم كل منهما بالتكليف في نفسه لا اجمالا ولا تفصيلا نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه الخطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم
حكمه ولا بأس بالاشارة الى بعض فروع المسألة منها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف او غيره بناء على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة غير المتعدية
فان قلنا ان الدخول والادخال يتحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة تفصيلا وان تردد كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلناهما متغايرين
في الخارج كما في الذهن فان جعلناهما راجعين الى عنوان محرم واحد وهو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كانت من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي
نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال وقد عرفت الوجوه المتقدمة فيها ثم انهما متعددان لان احدهما
ذاتي والاخر عرضي بالحيثية لحركة الحامل التبعية فان كان دخول الحامل وادخاله المحمول وحركة المحمول اختيارا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال بل يمكن القول بكونه
مع التفصيل لان القدم الذي يضع في المسجد يقطع بكونه مع الجنابة سواء كان دخوله او ادخاله باختيار وحركة المحمول بدخوله فقط لا اضطرار فهو لعدم علمه بكونه
جنبا بالاولوية فيما كان حركة المحمول اضطرارا بلا دون الحامل في الدخول والادخال ولو انعكس بان اجبر المحمول الحامل فحمله به مع عدم اختياره في الدخول فلا اضطر

الحامل ويتعلق التكليف بالمحمول لعله يكون فعلا ما حراما ذاتيا او سببا له كما انه لو كان الحامل في الدخول مختارا دون حمله فان امكنه ترك الدخول يجب عليه مقدمة
نعم ان لم يمكنه بحيث المحرم لا يكون دخوله حراما لبطلان التكليف بما لا يطاق كما لو كان الكل مقهورا بالاضطرار في الكل وقوله ان جعلناهما الى عنوان واحد وهو
الفعل الجامع ففيه ان تعدد الجامع لا يكون من حيث هو متعلقا للخطاب بل من حيث الخصوصية في ضمن فرد مخصوص لا نعلم كل واحد بالخصوص مع ان الفعل
الجامع بين الاباحة والحرمة لا يكون متعلقا للامر بل يجوز ايجاده في المباح ولا يجوز في الحرمة وبعد حصولهما يحصل العلم اجمالا بتحقق الحرمة فيجب
عدم ارتكابهما ثم الكلام في الاول اعني القطع العقلي واما الثاني اعني القطع العادي فالحق انه حجة ايضا وذلك للوجوه التي ذكرناها واحتمال المنع هنا
اما ناشئ من احتمال المخالفة عقلا او هو غير قابل للمنع لانه احتمال عقلي مسبب من نفس الامكان الذاتي مع القطع بانتفاء الامارات عليه والمتحرز عن هذا الاحتمال
بعد سفيها ومذموما عند العقلاء وكذلك عند الشارع للمطابقة كما يجيء توضيحها في الادلة العقلية ولا فرق في القطع بين ان يكون متعلقه المسائل
الفرعية والكلامية او الاصولية اعني كونه دليلا او واجب العمل او الموضوعية من المستنبطة والصرفة من حيث ارتباطه بالحكم الشرعي وذلك لاشتراك الادلة واما
فيما لا يكون مرتبطة بالحكم الشرعي فلا ثمرة في بيان حجيته وعدمه لا بقائه لا يكون معتبرا فيما لم يكن مرتبطا بالحكم لعدم جريان الدليل العقلي لعدم التكليف
فيه والاصل عدم اعتباره في المقام ويثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول نقلب الاجماع والاصل لا يكون قابلا للمعارضة مع الدليل العقلي مع ان الدليل
على اعتبار العلم لا يكون منحصرا فيه كما مر على ان الاجماع المركب ممنوع واما الثالث اعني غير القطع فاعلم ان مراتب الظن والكلام فيه يقع في مواضع الاول
في ان التعبد بالظن من حيث هو هل يجوز من جانب الشارع اولا بل يكون قبيحا وممتنعا الثاني في انه هل يكون واقعا ام لا الثالث في بيان ما وقع
غيره **الموضع الاول** اتفق الاصحاب كلا على امكانه ونسب الامتناع الى ابن قبة اما في مطلق الظن كما يستفاد من الدليل المنسوب اليه او في الخبر الواحد
بالخصوص كما هو موهوم استدلاله لو استدل على ذلك بوجوه غير تامة ونحن نذكر بعضها الاول الدليل العقلي وتوضيحه بوجه تام انه لا ريب في كون الاشياء بعضها
متصفة بالصفات الحسنة الموجبة للقرب الى الله تعالى وبعضها متصفة بالصفات القبيحة الموجبة للبعد عن الله تعالى في متن الواقع مع قطع النظر عن صدور
الحكم من جانب الشارع والا يلزم كون الحسن والقبح شرعيين وهو فاسد كما سيجيء وكذا لا ريب في عدم مدخلية الاعتقادات للصفات الواقعية وتغيرها
والا لزم التصويب وكذا لا ريب في وجوب اللطف من الله تعالى ومع ذلك يجب ان يكون حكم الشارع وارشاده بالاوامر والنواهي تابعا للصفات الواقعية من باب اللطف
دون الاعتقادات والا لزم اما نفي الصفات الواقعية او نفي وجوب اللطف ويجوز خلو الواقعة او الوقايع عن الحكم الواقعي او يجوز كون امر الشارع متعلقا
بالقبيح ونهيه متعلقا بالحسن العياذ بالله او مدخلية الاعتقادات في الصفات والتالي بجميع اقسامه باطل فتعين التبعية وبعد التبعية يجب على
الشارع نصب الدليل الموصل للمكلف الى الحكم الواقعي من باب اللطف لكون نصب الدليل الغير الموصل من جانب الشارع موجبا لاضلال المكلف
ومنعه عن المصلحة او وقوعه في المفسدة وهو بديهي الفساد ويجوز ان يتم من الشارع كذلك ونصب الدليل الظني مستلزم لاحتمال المخالفة فيكون باطلا فتعين
وجوب نصب الدليل العلمي عليه والجواب عنه من وجوه اربعة الاول النقض بالعلم وهو ان العلم على قسمين قسم هو العلم بالحكم الواقعي بحسب النظر والاعتقاد
وان لم يكن في الواقع كذلك وقسم هو العلم بالحكم الواقعي مع كونه في الواقع كذلك فان كان المراد من العلم هو الاول فهو وارد بالاشكال وان كان المراد هو
الثاني فاما ان يكون منصوبا ام لا والثاني خلاف للطف واما الاول فاما ان يكون كل المكلفين واصلا اليه ام لا والاول بين في اختلاف المجتهدين في حكم
الواحد والثاني اما ان يكون عدم الوصول من باب التقصير او القصور والاول مستلزم لفسق اغلب المجتهدين وهو بديهي البطلان والثاني مستلزم لعدم
اتمام اللطف ونصب الدليل العلمي للكل والجواب هنا هو الجواب ثمة الثاني المعارضة وهو ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفة ام لا والثاني فاسد وخلاف
الفرض والاول اما ان يكون للاعتقاد مدخلية فيه ام لا والاول فاسد لاستلزامه التصويب وهو خلاف الفرض والثاني مستلزم لاستحقاق الثواب لمن طابق عمله الواقع
وان لم يكن بلا اعتقاد الاطاعة وقصده بل مع قصد المخالفة ولاستحقاق العقاب لمن خالف عمله الواقع وان كان على سبيل العلم بعد غاية الفحص والجهد وهذا خلاف
اللطف وبديهي الفساد لان المخالفة للواقع والموافقة فيه لا يوجب استحقاق العقاب والثواب والجواب الجواب الثالث ان هذا الدليل لو تم لكان مقتضيا لامتناع
التعبد بالظن مطلقا وذلك مستلزم للزوم تحصيل العلم بالارادات في الالفاظ في مقام التكلم ولزوم تحصيل العلم في الموضوعات وعدم اعتبار الاسباب من سوق المسلم
ويده وشهادة العدلين واصالة الطهارة ولا وجه لتخصيصه بالخبر الواحد في الاحكام وهذا كما ترى لا يتكلم به من له شعور فكيف بمن يدعي انه من العلماء فتدبر الرابع ان العمل
بالاسباب في الموضوعات والظن في الارادات كان سيرة القطعية من لدن ادم الى الخاتم حتى من الانبياء والاوصياء والائمة عليهم السلام من معاشرتهم للناس وبيعهم وشرائهم واكلهم
وهكذا مع انه تركه وتحصيل العلم فيها يوجب اختلال المعاش والمعاد والنظم الرابع الحل وهو من وجهين الاول ان الثواب والعقاب ليسا من لوازم مطابقة
العمل للواقع بل انهما من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد بانه في الواقع كذلك ولذا اخبر الشارع في ادلة السنن من باب العقل حتى كان
الحكم الوضعي من لوازم الواقع فالاعتقاد مرآت من حيث الحكم الوضعي وموضوع بالنسبة الى الثواب والعقاب والقرب والبعد الثاني منع كون نصب
الدليل العلمي لطفا مطلقا بل يمكن ان يكون نصب الدليل الظني لطفا عند العالم بالعواقب اما لعلمه بدوام مطابقته للواقع دون العلم او لكونه اكثر مطابقة
للواقع من العلم الذي يمكنه تحصيله سيما فيما كان اكثر المطابقة في الحلال والحرام دون العلم فيهما الا مطابقة حتى فيما كان اكثره في المباحات والمستحبات والمكروهات
والعلم في الحلال والحرام كما اطلقه المحقق المعاصر او لوجود مصلحة وحسن في الامارة التي نصبها الشارع اقوى من قبح مخالفة للواقع في بعض المقامات او لكون العلم
عنده مستلزما لجهة مقبحة كانت اقوى من مخالفة العمل بالظن للواقع في بعض المقامات كالعلم بالولد الحقيقي في الفراش على وجه يوجب الاطلاع بعورات النساء
وغيره من العسر والحرج والضرر او التكليف بما لا يطاق او تعطيل الاحكام فيصيبه الشارع بوجه تام كما هو موجود في الاوامر العرفية والعقلية والشرعية ومصحح
التعبد بامر الشارع بالتعبد كما ذكرنا او حملا او الظن من حيث هو مطلقا واما امكن تحصيل العلم كالانبياء والظنون الخاصة وللاضطرار لانسداد باب العلم في الاغلب



من حيث الظن بفنه والمرآتية الى الواقع او من حيث هو وح نقول في الحل اولاً نمنع كونه لطفاً مط كما ظهر وثانياً بان على فرض تسليم كونه متصفاً بالحسن كان
لطفاً لكن الحسن لا يكون علة تامة بل كان مقتضياً فلا يكون معه واجباً بل قد يكون معلقاً على عدم المانع ولعل المانع كان اقوى كما في عدم ظهور القائم ع الثاني انه
لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاحكام لجاز في الاصول لكون السبب في كلا الامرين الخبر الواحد والمخالفة لو كانت مضرة فيهما معاً والاولا والجواب عنه اولاً بان
الملازمة ظنية لعدم دليل قطعي عليها الا من تنقيح المناط العقلي ولا غيره ومعه يلزم اثبات امتناع التعبد به بالظن الفعلي والقياس الذي لم يكن حجة اجماعاً وثانياً
بانه مع الفارق لكون المسائل الاصولية قليلة سهلة المأخذ اعتبار العقل مع كون المطلوب المجهوب فيه نفس الاعتقاد الاكون مقدمة للعمل بخلاف الفروع وح رابعاً
بانه لا يدل على الامتناع العقلي غاية ثبت ان الاجماع على عدم جواز العمل بالظن في الاصول يوجب كون المنع شرعياً للعقلي الاجماع لا امتناعاً عقلياً فلو ورد من الشرع ما
دل على اعتباره فالعقل لا يأباه اذا عرفت ذلك فظهر مما ذكرنا ان الحق امكانه والدليل عليه مضافاً الى ما مر وجوه الاول الوقوع في الاحكام والموضوعات
اما الاول فكما في منصب النبي ص والامام والولاة الى القرى ولا ريب في عدم افادة قولهم العلم لاهلها الكل فاحد منا احادهم لجواز الخطاء في حقه ولا ريب في حجيته لهم بعد العلم
بالنصب وان لم يفد العلم وان كانوا متمكنين من الرجوع الى النبي ص والامام او امره باخذ الدين من فلان كما في يونس بن عبد الرحمن وغيره او بتجويز العمل باحكام
فلان بعد عرضه على احد الائمة ع كما سيجيء في الاخبار واما الثاني فكاليد والسوق وفعل المسلم والشهادات والاستصحاب وغيرها بل عمل النبي والائمة ص ما
الفراش والسوق والطهارة وفعل المسلم ويد وظاهر الاسلام مع تمكنهم من العلم لكون علمهم ارادياً الثاني الاصل لان الاصل في دوران الامر بين الامكان والامتناع
هو الاول وذلك لبناء العقلاء ولان تعين الوجود في الواجب لغيره والعدم في الامتناع الغيري يحتاج الى الدليل والمرجح والاصل هو العدم مع ان
القائل بالامتناع يلزمه طرح الدليل الدال على الوقوع او تقييده او تخصيصه ان كان لفظاً مط او عاماً ومع الشك في الامكان والامتناع لم يظهر دليل على
الطرح او التقييد او التخصيص لان الاصل عدمها واللازم قبول الدليل وهو من لوازم الامكان لا يقال الدليل الذي يفرض وقوعه على حجية الظن اما ظني او قطعي
والاول غير ممكن بفرض الخصم من امتناع التعبد به والثاني ايضاً كذلك لامتناع تعارض القطعيين لانا نقول الفرض عدم ثبوت الدليل على الامتناع وح لو
تم السبب المقطوع الاعتبار بحسب النوع لا في هذا الشخص كشهادة العدلين اذا شهدا بقول المعصوم ع على حجية قول فلان يلزم على فرض الامتناع طرحه وعلى فرض
الامكان قبوله والاصل مع الثاني الثالث الاجماع والضرورة على وقوع التعبد باحكامه وبما ذكرنا ظهر الكلام في الموضع الثاني اعني الوقوع **الموضع الثاني**



في بيان ما وقع وغيره وبيان الحجية الاخبار وعدمها فاعلم ان الظن له جهات خمسة اولها يرجع الى الاسباب المفيدة للظن كالخبر والقياس وامثالها وثانيها يرجع الى موارد
الظن ومتعلقه من الفروع والاصول والموضوعات الصرفة والمستنبطة وثالثها يرجع الى الظان كالمجتهد المطلق والمتجزي والعامي ورابعها يرجع الى مراتب الظن من
الضعيف والقوي وخامسها يرجع الى اعمال الظن وكيفيته من قبل الفحص وبعده وهو بجميع الجهات ينقسم اقساماً ثلثة قسم يكون الدليل شرعي على اعتباره من حيث
هو مع قطع النظر عن الانسداد والانفتاح بل وان امكن تحصيل العلم ويسمى بالظن الخاص اما في الاحكام كالمنصوص من جانب النبي والامام وظواهر الالفاظ في
المراد من الكتاب والسنة وغيرهما كما سيجيء انشاء الله واما في الموضوعات كالاسباب الشرعية في جهة الاسباب والمجتهد المطلق في جهة الظان والمسألة الفرعية في جهة الموارد
وهكذا غيرها وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره من حيث هو كالقياس وامثاله وقسم لا يكون دليل شرعي على اعتباره ولا على عدمه وهو يختلف بحسب
الانظار وهو المسمى بالظن المطلق كالظن المتجزي في جهة الظان واخبار الاحاد والشهرة وامثالها في جهة الاسباب والموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية في جهة
الموارد وهكذا واعتبار الاول مع قطع النظر عن انسداد باب العلم وانفتاحه مما لا شك فيه ولا ريب يعتريه والا يلزم الخلف ومن منع اعتبار هذا القسم كالاخباريين في
بعض المتأخرين فانما يرجع منعه الى الصغرى اعني منع كونه ظناً خاصاً وكذا عدم اعتبار الثاني ايضاً مما لا اشكال فيه والا يلزم الخلف يعني الكلام في الثالث في الحجية
والعدم فذهب بعض الى الاول والمحقق بالاول وذهب بعض الى الثاني والحق هو الثاني توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع اعلم ان
النزاع بين القائلين بحجية الظن المطلق والعدم يحتمل ان يكون صغروياً بمعنى كون القائلين بالحجية مدعياً الانسداد باب العلم والظن الخاص في الاغلب والقائل
بالعدم مدعياً الانفتاح في الاغلب ويحتمل ان يكون كبروياً بمعنى ان بعد تسليم الانفتاح في الاغلب وقع النزاع في الصور النادرة المنسدة التي يحصل المدرك
بالظن المطلق فان الظن هل يكون حجة وواجب العمل اولا بل يجب طرحه والرجوع الى الاصول واما في الصور المنفتحة فلا يكون حجة بالاجماع او بعد تسليم
انسداد باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام وقع النزاع في ان الظن الحاصل في الصور الغالبة المنسدة هل يكون حجة وواجب العمل او يجب طرحه والرجوع الى
اصالة البراءة حتى يحصل الدليل العلمي لاثبات التكليف في مجرد العلم بثبوت التكليف في حق المشافهين مع عدم الدليل الشرعي على ثبوته بالخصوص في حقنا
لا يكون كافياً لاثبات التكليف في حقنا والحق ان النزاع الاول موجود بل هو امام المانع كالسيد المرتضى ره والاخباريين والقائلين بحجية الاخبار من
باب الظن الخاص حيث ذهبوا الى عدم حجية الظن المطلق مدعياً الانفتاح باب العلم في الاغلب ولا يلزم من طرحه في الصور النادرة المنسدة والرجوع
الى الاصل فيها محذور واما المثبت كالمتأخرين حيث ذهبوا الى كون حجية كلها من باب الظن المطلق بادعاء الانسداد وعدم كون هذه الامور من الظنون الخاصة
والنزاع الثاني او الرابع موجود ظاهراً اما المانع فبدليل واما المثبت فيظهر من استدلال بعضهم على حجية الظن بقبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما و
بلزوم دفع الضرر المظنون واصالة البراءة عن لزوم الفحص الزائد بعد حصول الظن وغيرها مما سيجيء ذكرها لجريان هذه الادلة في صورة انفتاح باب العلم
في الاغلب الا في الموارد النادرة المنسدة لو حصل الظن المطلق بالوجوب فيها بل ولو كان مسئلة واحدة كذهاب المشهور الى وجوب غسل الجمعة مع فقد الدليل
الدليل العلمي والظن الخاص فيه يجري هذا الدليل لان تركه مظنون الضرر ومقتضى هذا الدليل هو الحكم بوجوبه وان كان باب العلم منفتحاً في الاغلب
ومقتضى عدم الحجية هو القول بالبراءة وعدم الوجوب وكذا الدليل الاول والثالث النزاع الثالث اعني بعد تسليم الانسداد في الاغلب محتمل لما القائل بالحجية
مطلقاً فيه في الاغلب بل الاجماع واما القائل بالعدم فهو الفاضل الخوانساري جمال الملة والدين على ما نسب اليه بانه استدل على منع حجية الظن على فرض

تسليم الانسداد الاغلبي اذ كما وجهه في الجملة والظاهر كونه مزاحما منه ولا فكيف يمكن منعه على هذا الفرض **المقام الثاني** في الاقوال والقول بحجية الظن على
الاطلاق الا ما اخرجه الدليل سواء كان باب العلم منفتحا في الاغلب ام لا وهو للقائلين بالحجية على فرض تسليم الانفتاح كما ظهر واحتمال القول بالعدم مطلقا
سواء كان باب العلم منفتحا ام لا كما يظهر من كلام الفاضل الخوانساري ره والقول بالتفصيل بين الانفتاح في الاغلب والانسداد وبعدم الحجية في الاول دون
الثاني وهو المشهور واصحاب هذا القول اختلفوا بعد فرض الانسداد الاغلبي من انه هل يكون مطلق الظن حجة من باب قاعدة التحكم الا ما اخرجه الدليل
فيكون الاصل الاولي منقلبا او لا يكون المطلق حجة بل يجب الاقتصار على القدر المتيقن والراجح باثبات الترجيح بين الظنون من باب العقل وان لم يكن
مع وجود مرجح شرعي في البين وهو يكفي لعدم جريان التحكم كالترجيح الشرعي الثابت بين الظن الخاص والمطلق فلا يكون الاصل الاولي منقلبا كلية بل منقلب في الجملة
كالكل الليتة في سنه بحصره **المقام الثالث** في الثمرة اما على فرض النزاع الكبروي وجعل اول النزاع فرض انفتاح باب العلم في الاغلب فيظهر في الموارد النادرة المنسدة
فيما تحقق احد الاسباب الظنية المطلقة في الحكم او الموضوع فبناء على الحجية يجب العمل بمقتضاه وبناء على العدم يجب طرحه والرجوع الى الاصل وعلى تقدير انه على
فرض الانسداد فيظهر في الصور الغالبة المنسدة واما على فرض النزاع الصغروي فيجب على المانع اثبات الانفتاح في الاغلب وطرح الظن في الصور النادرة ان كان
الاصل فيه الحرمة وعلى المثبت اثبات الانسداد في الاغلب والعمل به فيها وربما يكون الدليل من الظنون المطلقة في بعض الصور على المذهبين فاللازم على
القول الاول طرحه والرجوع الى الاصل لثلاثة صور المفسدة وعدم لزوم المحذور بالرجوع الى الاصل فيها وعلى الثاني العمل به لانه مع عدمه يكون غالبا ومن
طرحه والرجوع الى الاصل يلزم المحذور ولا رد العمل به في الكل لئلا يلزم التحكم وربما يكون الدليل علميا او من الظنون الخاصة عند الاول دون الثاني
بان لا يكون مفيدا للظن او كان مفيدا للظن لكنه من الظنون المطلقة المرجوحة من حيث الاعتبار مع انتفاء المعمم من عدم الكفاية والاجماع المركب
واما لها عند الثاني فيجب على الاول العمل به دون الثاني **المقام الرابع** في تحقيق الحق من الاقوال والكلام فيه يقع في مطالب الاول في ان الظن
من حيث انه ظن مع قطع النظر عن الانسداد وعدمه هل يكون مقتضى الاصل وجوب العمل به وحجيته سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل او
يكون مقتضى الاصل حرمته وعدم حجيته وجواز الرجوع الى الاصول سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل وتظهر ثمرة هذا الاصل في الظن المشكوك
الاعتبار مما لم يثبت حجيته ولا عدمها من جهة الموارد كاغلب الموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية وبعض الموضوعات المستنبطة ومن جهة الاسباب
كالشهرة وعدم الخلاف واخبار الآحاد على مذهبنا ومن جهة الظان كالمتجزي ولذا في النزاع الكبروي على الاولى في الصور النادرة المنسدة في الفرعيات وكذا
في النزاع الصغروي على فرض اثبات الانسداد الاغلبي في تتميم الظن والعدم لان الاصل ان كان هو حجيته فيجب في المذكورات العمل بالظن وطرح الاصل وان
كان الاصل هو الحرمة فيجب العكس الثاني في ان بعد اثبات كون الاصل الاولي حرمة العمل به من حيث هو مثلا هل يكون باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام منسدا
او منفتحا وتظهر ثمرته في النزاع الصغروي الثالث في ان بعد اثبات الانسداد الاغلبي هل يجب العمل بالظن في الصور المنسدة ام لا وتظهر ثمرته في النزاع الكبروي
الثانوي في الاغلب الرابع في ان بعد اثبات حجية الظن بعد اثبات الانسداد في الاغلب هل يجب العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل وكان الاصل منقلبا كلية وقاعدة التحكم
وعدم جواز التخصيص في الدليل العقلي او يجب الاقتصار بناء على انقلاب الاصل في الجملة الى الوجوه المرجح العقلي وتظهر ثمرته في الموارد والاسباب وغيرهما مما لا يتوقف
رفع الانسداد في الاغلب كما سيجيء انشاء الله **المطلب الاول** اعلم ان المراد بهذا الاصل لا يكون هو الاصل الاولي على اصالة الاباحة في الاشياء للاجماع على ارتفاع الاباحة
فيه الظن وبثبوت احد التكليفين فيه من الوجوب والحرمة بل المراد هو الاصل المعتمد بعد ثبوت احد التكليفين وعدم الدليل الاجتهادي على تعيين احد القولين
ويمكن الاستدلال على عدم وجوب العمل بالظن وحجيته من حيث هو بوجوه الاول اصالة البراءة تقريره ان تحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي لاجل العمل من باب المقدمة واجب
وبعد الفحص وحصول الظن يكون الفحص الزائد الموجب للعلم محل الشك والاصل براءة الذمة عن وجوبه ولازمه حجيته والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا الاصل
معارض بالاصول في المسائل الفرعية منها اصالة البراءة فيما تعلق الظن المطلق بالتكاليف النفسية كوجوب غسل الجمعة ومنها اصالة الاحتياط فيما تعلق بعدم الركنية
او عدم الشرطية او بجهة القبلة عند الاشتباه وامثالهما من الشك في التكليف المقدمي ومنها الاستصحاب فيما كان الظن المطلق على خلاف الاستصحاب وما سواها
ارجح كما حقق في اصالة البراءة بل لا ابقى لكثرتها وعلى فرض عدم الترجيح لا مرجح معها ايضا ويسقط الاستدلال الثاني ان الفحص ان لم يكن واجبا او تحقق لكان
نفي وجوبه اجماعيا ولا يحتاج الى الاصل ولو لم يتحقق لكان وجوبه كذلك الا ان يفرض الكلام في صورة الشك في تحقق المعارض ومعه على الاول عدم وجوب
الفحص الزائد لتحصيل العلم لا يستلزم حجية الظن لجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل العذر من لزوم العسر والحرج او تعطيل الاحكام وامثالهما وكان الواجب
الرجوع الى الاصل ولجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل حجية الظن الا ان يفرض الكلام فيما حصل العلم بامكان تحصيل العلم بالفحص الزائد من غير عذر الشك
في كون هذا الظن حجة مقام العلم كبعض الظنون الخاصة فلا يجب تحصيل العلم معه او لا فيجب ومعه لا يجري ما سبق من الجواب بل يجري ما سيجيء من الاستصحاب
وغيره وقوله تحصيل الاعتقاد لاجل العمل واجب ان اراد به العمل بالاعتقاد المطلق لجواز ان يكون وجوب تحصيل الاعتقاد لاحتمال امكان تحصيل العلم
بالحكم الواقعي ان حصل فيعمل به والا فيعمل بالاصل لا يكون حجية الظن اولا الكلام الثالث ان الفحص الزائد الموجب لتحصيل العلم اما ان يكون وجوبه مشكوكا
او لا وعلى الثاني لا يكون موردا للاصل وعلى الاول تكون اصالة البراءة معارضة باستصحاب لزوم الفحص لان وجوب الفحص قد ثبت وبعد حصول
الظن يكون ارتفاعه محل الشك والاصل بقاؤه ولازمه عدم حجية الظن والاستصحاب مقدم على اصالة البراءة بتسليم الخصم وبالتحقيق كما سيجيء الرابع ان
هذا المورد لا يكون موردا لاصالة البراءة لرجوع الشك الى المكلف به لا الى نفس التكليف لان وجوب الفحص لتحصيل الاعتقاد المعتبر في الحكم الواقعي
تفصيلا مجملا ومستقرا في الذمة لحصول الاجمال مقتضى الاصل مستقرا في الذمة قطعيا لكن الاشكال في ان متعلق التكاليف هل يكون هو تحصيل الاعتقاد
العلمي والمطلق والاول مبرئ للذمة عنه جزما بخلاف الثاني فانه محل الشك والاصل فيه لزوم الاحتياط كما سيجيء الخامس المعارضة باصالة الحرمة في

الفحص

الفحص الموجب للظن فيما حصل القطع قبل الفحص بعدم امكان تحصيل العلم لانه على فرض حجيته يجب الفحص لاجل العمل به وعلى فرض العدم لا يجب بل يجب الرجوع
الى الاصل والاصل براءة الذمة عن وجوبه هنا ولانه مع عدم حجيته ويثبت عدم حجيته فيما حصل بعد الفحص بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لما مر من عدم جريانه
بعد الفحص في كونه موردا للاستصحاب والاحتياط واما الايراد بان اصالة البراءة غير علم وغاية الظن بعدم التكليف ويلزم من ذلك اثبات حجية الظن بالظن وهو مردود
ففاسد لان الاصول حجة ودليل قطعي في كل ما لا يعلم دليلية الدليل كما هو المفروض في المقام لفرض كونه مشكوك الدليلية الثاني الاستصحاب بيانه انه لو فرض الانسداد
في الاغلب ثم حصل الاسباب الموجبة للانفتاح مع بقاء بعض الصور على الانسداد فلا ريب ان هذه الصور كان العمل بالظن فيها واجبا حال انضمامها بالانسداد
في الباقي ثم بعد فرضه لو حصل الشك في بقاء وجوب العمل بالظن في هذه الصور الباقية على الانسداد او ارتفاعه فالاصل بقاء الوجوب فيها واذا ثبت وجوب العمل بالظن
هنا يثبت في الصور النادرة المنسدة البدوية بالاجماع المركب لا يقال لا استصحاب لكون موضوع وجوب العمل بالظن هو الانسداد في الاغلب فالمفروض انتفاؤه
بعد عروض الانفتاح لانا نقول الموضوع كان هو الظنون في الموارد والانسداد لم يكن موضوعا للحكم ولا جزءا للموضوع بل انما كان علة لوجوب العمل
بالظن فيها وارتفاع العلل الشرعية لا يستلزم ارتفاع الحكم كما سيجيء في الاستصحاب وكذا لو حصل الشك في بقاء الانسداد في الاغلب وارتفاعه يكون الاصل بقاءه
وبقاء وجوب العمل بالظن فيه لكنه لا يستلزم حجية الظن في الصور النادرة مع الانفتاح في الاغلب وفي الاول انه معارض بما مر من انه لو فرض انفتاح باب العلم
في الاغلب ثم انتفى الاسباب الموجبة للعلم في بعض الصور القليلة مع بقاء الانفتاح في الاغلب لا ريب ان الصور المنسدة في الحال كان العمل بالظن فيها حراما
في زمان انفتاح باب العلم فيها والاصل بقاء الحرمة بعد عروض الانسداد واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وفي الثاني بالعرض فيما كان
الانفتاح الاغلبي مشكوكا يكون الاصل بقاء الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها لكنه لا يستلزم حرمة العمل بالظن في الصور النادرة المنسدة الثالث الاستصحاب
ايضا بيانه انه لو فرض في مسئلة القطع بانفتاح باب العلم وامكان تحصيله من غير عذر في تقول الفحص للعمل بالاعتقاد [illegible] العمل بالاصل حرام اجماعا لان الدليل
لو كان هو العلم فتحصيله ممكن ولو كان هو مطلق الاعتقاد فهو ايضا ممكن ثم ارتفع الاسباب الموجبة للعلم من غير تحصيله وح يحصل الشك في ان الموضوع
هل كان هو العلم بناء على عدم حجية الظن حتى يكون التكليف مرتفعا لارتفاع الموضوع اعني العلم او كان هو مطلق الاعتقاد حتى يكون باقيا لبقاء
موضوعه اعني الاعتقاد المطلق فالاصل البقاء ولما لم يكن العلم ممكنا تعين العمل بالظن واذا ثبت حجية الظن في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب عنه
اولا بمنع جريان الاستصحاب لارتفاع الموضوع لان الموضوع كان هو العلم لا الاعتقاد المطلق للاجماع على وجوب العمل بالعلم فيما وجد الاسباب العلمية وحرمة
العمل بالاسباب المشكوك الاعتبار ولو فرض الكلام فيما احتمل عدم لزوم تحصيل العلم لجواز كون الظن قائما مقامه مع عدم الاجماع على لزوم تحصيله فالجواب
عنه ما سيأتي من الاستصحاب في غيره وثانيا بمعارضته باستصحاب لزوم الفحص فيما امكن تحصيل العلم من غير عذر كما ذكرنا سابقا في الجواب عن اصالة البراءة
وثالثا بمعارضته باستصحاب لزوم العمل بالاصل فيما لم يمكن تحصيل الاعتقاد ممكنا ثم عرض الاسباب الموجبة للظن مع عدم امكان تحصيل العلم ورابعا بمعارضته
باصالة البراءة عن لزوم الفحص فيما حصل القطع بانسداد باب العلم قبل الفحص مع امكان تحصيل الظن الرابع لزوم دفع الضرر المظنون فيما تعلق الظن بالتكليف
ويثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب ان قاعدة البراءة الحاكمة بقبح التكليف من غير بيان اما ان تكون مسلمة كما هو الحق فما كان الظن متعلقا بالتكليف النفسي
فيما لم يكن علم اجمالي في البين كالظن بوجوب غسل الجمعة وحرمة شرب التتن وامثالهما او تعلق بالتكليف المقدمي فيما كان علم اجمالي في البين وعلى كل منهما يلزم
طرح الظن اما على الاول فلان الضرر في المقام منتف للقطع بعدم العقاب لعدم ثبوت كون الظن بيانا بناء على ما حققناه في اصالة البراءة من ورود قاعدة البراءة
في الشك في التكليف النفسي والعقاب على قاعدة الضرر وان كان مظنونا وبالعكس فيما علم التكليف اجمالا ولزوم الاحتياط وان كان الضرر موهوما وح يحصل
الضرر اعني هذا مما لا يعلم وجوبه وكلما كان كذلك لا تكليف فيه سواء كان مظنونا بحسب الواقع او مشكوكا او موهوما لان الظن بالوجوب الواقعي
النازل [illegible] لا يلزم الظن بالوجوب الظاهري في حقنا لكون تعلق التكليف بذمة كل مكلف مشافها كان او غائبا مشروطا بالعلم
بمقتضى اصالة البراءة والمشافهين انما علموا به تعلق التكليف بذمتهم ونحن لما لم يحصل العلم لنا لعدم ثبوت دليلية الظن لم يتعلق بنا كما هو مقتضى
اصالة البراءة الثابتة من العقل وعمومات الكتاب والسنة بعدم العقاب في كل ما لا يحصل العلم به سواء كان مظنونا او لا فانهما موضوعا احكام الظن
بالوجوب الواقعي النازل في حق [illegible] والاخر العلم بعدم الوجوب وعدم العقاب في حقنا لفقدان شرطه اعني العلم لا المنع لانتفاء كصلوة الجمعة واما على الثاني
فلان الدليل على لزوم دفع الضرر المظنون فيما كان مسببا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا للضرر الاخر كما هو المفروض ان كان هو العقل فهو حاكم
بلزوم دفع الضرر وان كان موهوما كما لو تعلق الظن بعدم جزئية الطمأنينة وبجهة القبلة او بكون الماء المطلق هذا او بكون الثوب الطاهر في المشتبهين
هذا او بكون الواجب في اول زوال الجمعة صلوة الجمعة لان اللازم ح حذاء الظن الاقتصار بالمظنون وترك الموهوم مع ان العقل قاطع باتيان الصلوة
ما الجهات في الاول وباتيان الوضوئين في الثاني وهكذا وهو اخذ بالموهوم في عدم الجزئية وامثالها واخذ به وبالمظنون في المتباينين لكنه
حيث قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال وطرح للظن واذا ثبت لزوم طرحه هنا يثبت لزوم طرحه في الاول
بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لمنع كونه مظنون الضرر في صورة القطع بعدم العقاب كله لا يقال يلزم على ذلك ارتكاب الضرر المظنون ودفع
الموهوم ولا ريب في اولوية العكس وهو اخذ بالظن لانا نقول لا يكون اخذا بالظن وطرحه من حيث الظن بل طرح للمظنون والموهوم في التكليف النفسي
بقاعدة البراءة وطرح واخذ بالموهوم او مع المظنون من حيث قاعدة الاحتياط فلا يجري الاولوية والحاصل ان الدليل العقلي من لزوم دفع الضرر
او دفع التكليف يقتضي طرح الظن لا الاخذ بالظن من حيث هو هو [illegible] وان كان هو الشرع اعني اخبار الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا
يريبك فكذلك ايضا لانها مطلقة توجب الاحتياط في الشك وهذا التكليف ايضا مشكوك للمسئلة في حجية الظن والتخصيص بلا مخصص فاسد

جدا الخامس الدليل العقلي وهو ان بعد القطع بعدم خلو الواقعة عن حكم من الاحكام الخمسة مع حصول الظن والرجحان باحدها وكون غيره موهوما ومرجوحا
يتعين العمل بالراجح لان الجمع بين الراجح والمرجوح باطل لاستلزامه الجمع بين المتضادين وطرحهما ايضا باطل للزوم خلو الواقعة عن الحكم وترجيح الموهوم باطل
عقلا وكذا التسوية والتخيير وح يكون المتعين هو العمل بالراجح والجواب اولا ان الظن قد يتعلق بتعيين المكلف به فيما علم التكليف اجمالا كالظن بجهة القبلة وقد مع ما ستريم
يتعلق باصل التكليف كالظن بوجوب غسل الجمعة وقد يتعلق بالطلب المردد بين الفعل والترك كدوران الامر بين الوجوب والحرمة في الاول الجمع باتيان
المظنون والموهوم ممكن بل لازم لاقتضاء التكليف القطعي الفراغ القطعي وفي الثاني الطرح متعين لاصالة البراءة ذمتنا والظن بالوجوب في الواقع لا يستلزم
تعلقه بذمتنا للشك في حجيته وفي الثالث يتعين اخذ المظنون لا للظن بل لانه موجب للقطع بالامتثال والفراغ لان الظن ان كان حجة ومرجحا فيجب اخذه
والا كان مخيرا فيجوز اخذه فباخذه يحصل الامتثال بخلاف اخذ الموهوم **السادس** انه اذا حصل الظن بالرجوع فحصل الظن بامر الشارع وتركه
يحتمل ان يكون تركا لامر الشارع فيكون محل الريب فيجب فيه الاحتياط والجواب عنه اولا بان في فعله ايضا ريب لاحتمال حرمته كذبه وكون العمل به القول وحنيتهم
بركذبا على الشارع فيكون محل الريب فيجب تركه وثانيا بان تجويز العمل بالظن مستلزم بحكم جزئية السورة فيما تعلق بها الظن مثلا ويحتمل ان يكون جزء
ويجتمع فيه الريبان احدهما احتمال الحرمة للعمل بالظن وثانيهما احتمال جزئية السورة والشك في الامتثال بدونها وامثالها سيما في المعاملات من الحكم
بالفساد والصحة والانتقالات وغيرها وفي تركها للظن ريب احدهما احتمال الوجوب وحجيته ولا ريب في تقديم دفع الريبين على دفع ريب واحد سلمنا كونه
ريبا واحدا ايضا لكنه ريب ترك السورة فيما تعلق الظن بعدم جزئيتها ايضا ريب في العمل بالاحتياط في كلا الريبين غير ممكن وح لا بد اما من اخراج الاول وترك
الظن بالرجوع لقاعدة البراءة والاحتياط في الثاني اعني جزئية السورة او العكس والثاني مستلزم للقول بالبراءة في الشك في المكلف به والاحتياط
في الشك في التكليف وهو خلاف الاجماع وح يتعين الاول وهو المطلوب ورابعا بان هذا الريب شك في التكليف والعقاب ودليل الاحتياط فيه لازم
لقاعدة البراءة التابع بناء العقلاء على العمل بالظن والجواب عنه اولا بانه لو سلم يكون في الامور الغير المهمة من حيث المسامحة لا من حيث اعتبار الظن لا في
المهمة كالضرر النفسي والمالي والعرضي والفصل مخالف للاجماع وثانيا بانه يكون في الظنون القوية لا في الضعيفة ولو من سبب واحد وهو ايضا مخالف للاجماع
في السبب الواحد وثالثا بانه حجة لو لم يرد دليل على نفيه والدليل موجود وهو الادلة النافية للعمل بالظن الثامن السيرة من الاول الى الخاتم على العمل بالخبر
الواحد المفيد للظن والشياع وغيرها وهذا عملهم في التجارات والصناعات والزراعات وغيرها وان امكنهم تحصيل العلم من الفحص حتى يصير متواترا
او اطلع على القرينة وغيرها والجواب عنها بنحو ما مر في بناء العقلاء التاسع بعض الايات منها قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه
فهو في عيشة راضية في جنة عالية ومنها قوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون واذا ثبت حجية
الظن في امر المعاد يثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب عنه اولا انهما لا تدلان على حجية الظن لان الظاهر هو الظن بالملاقاة على وجه الحسن وجاء من الله
وهو موجب المدح كما يشعر به قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله وبعض الاخبار الدالة على كون قلب المؤمن بين الخوف والرجاء وثانيا بانهما معارضتان
بالاخبار المتواترة والايات الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم والقدر المتيقن منها هي المسائل الاصولية وما ذكرنا اولى بالترجيح من وجوه شتى لظهور
الاجماع والسيرة على حرمة العمل بما وراء العلم سلمنا التكافؤ والتساقط فيبقى الاصل الذي سندكر سليما عن المعارض هذا غاية ما يمكن ان يستدل
على حجية الظن من جانب الخصم وقد عرفت فساده والحق حرمة العمل بالظن من حيث انه ظن سواء امكن تحصيل العلم الوجداني او الشرعي اولا يكون ممكنا و
الدليل على ذلك في صورة انسداد باب العلم ولو في مسئلة ودوران الامر بين العمل بالظن وطرحه الاصل او بالعكس وجوه الاول الاصل وذلك
ماخوذ من الاصول الاول الاصل التوقيفي وسره ان نسبة الشيء من الحكم والدليل الى شخص من غير ثبوت كونه منه قبيح عقلا وشرعا منه الاجماع
كما نسب الى المحقق البهبهاني قده من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء من تقبيح من نسب شيئا الى شخص مع عدم الدليل عليه ولازم في
الظن المشكوك هو عدم النسبة والتوقف لازم ذلك طرح الظن وعدم العمل به لا يقال هذا انما يصح لو لم يكن طرحه مستلزما لاثبات مدرك يكون
مشكوك المدركية وفي المقام ليس كذلك لان طرح الظن موجب للتمسك بالاصل لجماعا العدم خلو الواقعة عن الحكم وبعد كونه مدركا فيما كان الظن على خلافه اول
الكلام لانا نقول اولا مدركية الاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل على خلافه هو المفروض اجماعا لان الشارع فيما لا يعلم البيان ومنها الشك في دليلية
الدليل وعجز المكلف عن العلم به جعل الاصل طريقا لنا وكلفنا بالعقل والشرع بالعمل بالاصل لما فيه التكليف من غير بيان كما في الشك في التكليف او لزوم
دفع الضرر كما في صورة علم الاجمالي بالتكليف حتى يعلم بالدليل الذي علم حجيته خلافه وح لا بد عن اثبات حجية الظن ودليليته حتى يرتفع الاصل ولما
لم يثبت حجيته فيحصل الصغرى للاصل اعني ما لا يعلم وجوبه ودليليته ويجري الاصل وثانيا بانه على فرض تسليم كون مدركية الاصل مشكوكة كالظن
نقول فيما تعلق الظن بالوجوب مع كون مقتضى الاصل هو البراءة يحصل الشك في الوجوب لبقاء وح يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم وجوبه والعقل
قاطع بقبح التكليف فيه من غير العلم بالبيان فيكون المتبع ايضا هو الاصل هذا فيما كان الظن على خلاف اصالة البراءة واما فيما كان على خلاف اصل
الاحتياط كما لو تعلق بعدم الشرطية فلان بعد الشك في كون الدليل هو الظن او اصل الاحتياط يحصل الصغرى اعني كون تركه موجبا للشك في
الامتثال والعقل قاطع بوجوب اتيانه ولازم طرح الظن وكذلك الامر في الاستصحاب هذا فيما لم يمكن تحصيل العلم ممكنا واما فيما امكن فلا يكون طرح
الظن موجبا لاثبات المدرك المشكوك المدركية لكون حجية العلم ضرورية **الثاني** اصالة الاحتياط وتقريره بالدليل العقلي ان بعد الاجماع على ثبوت احد
التكليفين من الوجوب والحرمة في العمل بالظن يتعين طرحه وذلك لان الجمع بينهما غير ممكن للتناقض وطرحهما ايضا غير ممكن لاستلزامه طرح التكليف
القطعي في البين وترجيح كل على الاخر تحكم صرف والتخيير خلاف الاجماع والبراءة من جهة الحرمة والاحتياط من جهة الوجوب باتيان فعله مخالف للاجماع ايضا مستلزم

الاحتياط

ويحتمل ايضا

[illegible]

الاحتياط في الشبهة الوجوبية دون التحريمية وهو مما لم يقل به احد من الاصحاب فتعين العمل بالعكس اعني البرائة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة الحرمة
بتركه لعدم احتمال الغير وهو لم يكن مخالفا للاجماع لكون غالب الاخباريين على ذلك ولا لزوم طرح الظن وهو المطلوب مع ان الترجيح في جانب الشبهة التحريمية
للاجماع او ظهوره على كون الاصل فيها الظن الحرمة لا يبقى البرائة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة التحريم في الظن مستلزم للاحتياط في جهة الوجوب والبرائة من جهة
التحريم في الاصل لكون طرح الظن موجبا للعمل بالاصل وبالعكس كما مر واللازم المذكور ايضا مخالف للاجماع كما انا نقول قد مر ان العمل بالاصل فاحت فيما
لم يثبت مطلقية الدليل كما في المقام مع ان من الاصول هو اصل الاحتياط وحسنه وعدم حرمته مما لم يعارضه ما هو اقوى كما هو المفروض في المقام اجماعي وعقلي
بل ضروري بخلاف الظن فانه ليس كذلك وح يكون هو المتبع حيث لا مناص لا به سيما في المعاملات لان الاصل فيها التوقف ولا اعتبار عليه لعدم كونه سببا
مباشر الحكم بالانتقال وعدمه بخلاف العمل بالظن لا يقال تعلق الظن بحكم موجب لرجحان صدق المظنون وهو يكفي لترجيح الوجوب على الحرمة لانا نقول ان
كون الصدق راجحا وخلافه مرجوحا لكنه يرجع الى الدليل الخامس اعني بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وقد مر من عدم تماميته لامكان الاحتياط وتحصيل
القطع باتيان ما هو صدق وهو مطلوب كما في الشك في المكلف به وامكان طرحهما معا لعدم كون الظن بالواقع موجبا للظن بالتكليف في حقنا بل
علم عدمه حتى يوجد الدليل والبيان كما في الشك في التكليف مع انه كلام من حيث متعلق الظن واما من حيث نفس الظن فقد عرفت كون الترجيح
مع حرمة الظن للاجماع ولا اقل من ظهوره واشهرة على كون الاصل فيه الحرمة وقول المحقق المعاصر بكفاية عدم العلم بالتعبد بالظن في اثبات حرمة
العمل بالظن كما يكفي عدم العلم بالفراغ الحكم بالاشتغال بعد ثبوت الاشتغال ولا يحتاج الى اصالة عدم الفراغ مدفوع بانه لو لم يكن الاصل في الظن
الحرمة بل كان الاصل فيه الوجوب كيف يكفي عدم العلم بالتعبد الحكم بالحرمة بل بالعكس لكفاية عدم العلم بالتعبد في الحكم بوجوب العمل به وكذا في الفراغ لو بنينا
الامر على اصالة البرائة وكفاية الموافقة الاحتمالية مكتفي في الفراغ عدم العلم بالمخالفة فما ذكره اولا موقوف على اثبات الاصلين معه ذلك الاصل الثاني
اصالة الاحتياط ومنها اصالة عدم الفراغ وبدونه اثبات الاصلين مصادرة **الثالث** ان في ترك الظن ريب واحد وهو احتمال وجوبه وفي فعله ريبان
احدهما احتمال حرمته والاخر كون العمل به مقتضيا في العبادات فيما علم التكليف بها اجمالا او تعلق بعدم الشرطية وامثالها او بتعيين المامور به الحكم بعدم
لزوم اتيانه مع احتمال الترك الواقعيات المطلوبة منا فيما علم اشتغال ذمتنا الموجب لتحصيل البرائة اليقينية وفي المعاملات الحكم بالانتقال وعدمه
بين المتبايعين مع احتمال خلافه والاصل في دوران الامر بين اخذ ما فيه ريب واحد واخذ ما فيه ريبان هو الاول بل في تركه ليس ريب اصلا لا
وجوب العمل بالظن او حرمته في الفرعيات مقدمي لعدم محبوبيته الذاتية بخلاف الكلاميات ولذا كان الاعتقاد فيها واجبا نفسيا دون المقام
وح ان جعله مقدمة لادراك الواقعيات فالعلم به انما يحصل بالاحتياط باتيان المظنون والمشكوك والموهوم دون العمل بالظن المشكوك الحجية وهو طرح
للظن وان جعل الاصل في الشك في التكليف النفسي فيما لا يعلم التكليف اصلا هو البرائة بناء على كون تعلق التكليف بذمة المكلف مشروطا بالعلم
كما هو الحق ففي الاول ينتفي التكليف عن ذي المقدمة وينتفي وجوب مقدمتها اعني العمل بالظن فلا يحتمل وجوبه بل اخذه تشريع حرام فلا يكون الظن معتبرا
كيف بوجوبه فلم يبق العمل بالظن احتمال وجوب وريب اصلا وان جعله مقدمة لاستقرار الظنون على ذمته ونيته وجهه وغيره ان الظن المشكوك الحجية لا يكون
علما ولا كون المامور به هو لكونه مرددا فلم يكن له علم بالوجه حتى ينويه مع ان العلم بالوجه لم يكن شرطا كما حققناه في الجهل في العبادات كيف بالظن المشكوك
الحجية على ان المناط هو العلم بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل فيما لا يمكن تحصيل العلم وفاقا للانحصار والحاصل من قاعدة الاشتراك فيما علم التكليف
واقعا لان العلم بالحكم الواقعي النازل في حق النبي ص بعد قاعدة الاشتراك المثبت في حقنا يعلم وجوب ظاهرا تعلقه بذمتنا او معه منويه وجوبه فلم — لا الاستلزام
يبق احتمال الوجوب في العمل بالظن المشكوك الحجية لنا الا نسيا ولا مقدمة لعدم العلم فيه لا واقعا ولا ظاهرا او يحصر بالحرمة مقدمة لكون العمل به موجبا لاحتمال
ترك الواقعيات المطلوبة منا فيما علم اجمالا الاشتغال ذمتنا بها سيما في المعاملات في الحكم بالانتقال وعدمه بين المتبايعين والمتخاصمين من الاموال
والنفوس من اول المعاملات الى الديات وكل واحد منها ريب لاحتمال خلافه وفيه ريب بخلاف طرحه العمل بالاصل لانه بل وقوع المعاملة بحيال بارك
الواقع ما يحتمل مدخليته فيه وبعد الوقوع مع تركنا ما يحتمل مدخليته فيه فالاصل هو التوقف لعدم العلم بصحتها او فسادها عقلا ولا شرعا فليس
تشريعا ولا حكما بالانتقال وعدمه ولا مباشرا فليس فيه ريب اصلا لعدم احتمال وجوبه كما مر لان الشارع جعل الاصل طريقا لنا للحكم الظاهري
ما لم يعلم خلافه وفي الظن لم يكن علم كما مر القول بان الحاكم موضوع لرفع الخصومة والتوقف يوجب الاهمال في المعاملات والمرافعات الموجب لاختلال
النظم مدفوع بالنقض بما لم يكن ظن ولا دليل فان وجه عدم العمل بالاصل من اصالة عدم الملكية او بقائها وامثالها فكذا المقام وان وجب بالصلح
وامثاله فكذا المقام واما اختلال النظم فخارج عن الغرض لان الكلام انما هو في الظن من حيث هو ولو في مورد لا في الموارد الكثيرة بفرض انسداد باب
العلم في الاغلب **الرابع** الاصل في هذه الاقوال والافعال من العمل بالظن والقول بمقتضاه في الاموال والنفوس من العقود والفساد والانتقال وعدمه
والقصاص والديات الخ مع احتمال خلافه الحرمة لامارة المفسدة فيه مع الاصل المفسدة **الخامس** اصالة البرائة عن لزوم الفحص فيما يحصل القطع قبل
الفحص بانسداد باب العلم في المسئلة الخاصة والمسائل مع امكان تحصيل الظن لان القول بحجية الظن مستلزم لوجوب الفحص هنا والقول بعدم
حجيته مستلزم لعدم وجوب الفحص ولما لم يثبت فالاصل البرائة ولازمه نفي حجية الظن كما مر لا يقال وجوب تحصيل الاعتقاد انما كان وجوبا مقدميا
لاجل جعل الحكم الخاص المستفاد من الدليل لو كان ومن الاصل لو لم يكن في الذمة والاصل في الوجوب المقدمي حيث دار الامر بين كونه كليا او
فرديا هو الثاني فيما كان الفرد موجودا والاول فيما لم يكن موجودا كما في المسح لو كان الماسح اعني الاصابع والكف وايجاد الطبيعة في فرد اخر اعني الذراع
وفي المقام ايضا كذلك لان الاعتقاد تحصيله قد وجب في الشك انما هو في ترك العلم او الاعم بحيث تعدد الاول يتعين الحكم بالثاني لانا نقول الحكم نوعي

لنا ان القرينة الاخرى انما هو فيما كان اتيانه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال وفي المقام ليس كذلك لان العمل بالظن وعدم العمل بالاصل لم يكن موجبا للقطع
بالامتثال عن وجوب جعل الحكم الخاص في الذمة لتجويز وجوب جعل مفاد الاصل في الذمة حيث لم يكن تحصيل العلم ممكنا فلم يكن الدليل جاريا في المقام نعم لو
امكن جعل مفاد الظن والاصل معا في الذمة لتعين العمل بهما معا لكونه موجبا للقطع بالامتثال كما في الجمع بين التيمم والوضوء في مقطوع اليد في المقام لا
يمكن الجمع للتمانع والتضاد فيما كان الظن على خلاف الاصل وح يتعين وجوب جعل مفاد الاصل بعد الظن في الذمة باصالة البراءة عن لزوم تحصيل
الفحص فتدبر السادس ... لزوم الفحص بعد حصول الظن كما مر السابع ان الظن في الموارد الفرعية لو كان موافقا للاصل فلا ثمرة في النزاع فيه واما
لو كان على خلاف الاصل ففي موارد الشك في التكليف كما لو تعلق الظن بوجوب غسل الجمعة او حرمة شرب التتن تنفيه اصالة البراءة الثابتة بالعقل و
الاجماع والكتاب والسنة وفي موارد الشك في المكلف به كما لو تعلق بعدم الشرطية او كون الواجب في اول زوال الجمعة هو صلوة الجمعة تنفيه اصالة الاحتياط
وفي الموارد التي ثبت لها حكم في السابق ثم حصل الظن على ارتفاعه تنفيه الاستصحاب فان قلت العمل بالاصل غير ممكن في المعاملات المرتبطة بالغير و
العبادات اما في الاول فكما لو تعلق الظن بكون البيع الفلاني موجبا للانتقال وح فالعمل باصل البراءة فاسد للقطع بثبوت التكليف من وجوب الفتوى
او التوقف وعدم الفتوى لكون اصل الفتوى بوجوبه او حرمته اما الذي تركا فانه المحدود من حيث احتمال الاختصاص بالامام او باعتبار النزاع في حجية الظن
وعدمه فحلافه والتمسك باصالة البراءة من جهة الوجوب دون الحرمة او العكس تحكم ومن الجهتين مستلزم لطرح الامر القطعي والاحتياط ايضا غير ممكن
لان الاحتياط من الجهتين غير ممكن للتناقض ومن جهة دون اخرى تحكم صرف ويكون محل الريب لا يكون اخذه احتياطا واما في الثاني فلان العلم
بالوجه الواقعي شرط في العبادات على مذهب المشهور ولا اقل من احتماله وحيث تعذر العلم فلا مناص الا العمل بالظن لعدم امكان تحصيله باصالة
البراءة او الاحتياط وعلى فرض التنزل نقول بعد تعذر العلم يحتمل ان يكون المتبع هو الظن لو كان جعل مقتضا الواقعي شرطا للعبادة كالعلم فيما امكن
ويحتمل ان يكون المتبع بعد تعذر العلم هو العلم بالوجه الظاهري الحاصل من اصالة البراءة او الاحتياط والاحتياط غير ممكن هنا لان غاية ما
الصلوة بالوجهين اعني اتيانها بالوجه الظني وبالوجه على مقتضى الاصل ومع ذلك لا يكون عملا بالوجه وقصده لان الوجه هو تعيين المامور
به وجوبا او ندبا في النية معينا والمفروض كون نحوي العمل اي من الصلوتين مرددا في انه هو المامور به او الاخر ومعه لا يحصل العلم بالوجه ويكون
الامتثال مشكوكا وكذلك البراءة لان البراءة في احدهما دون الاخر تحكم صرف وفي كل منهما مستلزم لنفي وجوب الصلوة بالمرة وهو مخالف
للعقل القاطع والاجماع والضرورة وح فالعمل بالاصل غير ممكن في العبادات والمعاملات ويتعين العمل بالظن بلا اختصاص مع انه اذا ثبت حجية
الظن في العبادات يثبت في المعاملات بالاجماع المركب قلنا العمل باصل الاحتياط ممكن اما في المعاملات المرتبطة بفعل الغير فلان الخلاف
في الفتوى في المعاملات من الوجوب او الحرمة اما ان يكون الخلاف فيه فيما حصل الظن بمعاملة مع كون دليليته مشكوكة لتحصل الشك في وجوب الفتوى
على مقتضاه وحرمته واما ان يكون الخلاف فيه من حيث هو وان فرض ثبوت دليلية الدليل في معاملة من المعاملات من حيث احتمال اختصاص هذا
المنصب بالامام ع او نائبه الخاص كما في اقامة الحدود دون غيره من نائب العام اما لو كان من باب الاول فاللازم طرح الظن المشكوك الاعتبار والاخذ
بالاصل كاستصحاب الملكية وامثاله للزوم العمل بالاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل ولو فرض الكلام في الامور الحسبية التي لا يجري فيها الاستصحاب
فيجري امكان العمل بالاحتياط واما لو كان من باب الثاني فاما ان يكون عموم الادلة الدالة على كون المجتهد نائبا للامام تاما وشاملا لمثل المقام او لا بل
يكون مشكوكا وعلى الاول فالوجوب ثابت وعلى الثاني فاما ان يتحقق الاضطرار ويجري الدليل العقلي من بطلان اختلال النظام والهرج والمرج او لا و
على الاول يجب ايضا وعلى الثاني وما نحن الامور الحسبية فالعمل باصل الاحتياط ممكن ومتعين وذلك لوجهين الاول ان الامر وان كان دائرا بين وجوب
الفتوى وحرمته والتوقف وبالعكس لكن بعد بطلان سائر الاحتمالات يتعين التوقف لكونه اقل القبيحين لكون العمل بالظن مستلزما للريب بل الارتياب
كما هو المدعى احتمال حرمة الفتوى وثانيهما احتمال كونه سببا للانتقال المال الغير مع عدم كونه في الواقع كذلك او سببا لعدم الانتقال وبقاء المال على
غير مورد المال بخلاف التوقف فان فيه ريب من جهة واحدة اعني احتمال كونه حراما واما الريب من الجهة الثانية فلا يرد في التوقف لعدم كونه سببا ولا
مباشرا وح يكون التوقف هو الاوثق في الدين والاحتياط ليس الا الاخذ بالاوثق الاحتمالات حيث لا مفر الا بارتكاب احد الريبين الثاني انه بعد
تسليم التصادم وعدم الترجيح يرجع الكلام الى عدم العلم بالفتوى وعدم العلم بالتوقف والعقل قاطع بلزوم التوقف وعدم الفتوى فيما لا يعلم
فتدبر واما في العبادات فلوجوه ثلثة الاول انا قد حققنا في مبحث الجهل في العبادات عدم شرطية العلم بالوجه الثاني ان العمل بالاحتياط هو الاخذ
بالاوثق في الدين لكونه عملا بالاحتياط من الجهتين الاولى احتمال شرطية العلم بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل بعد تعذر العلم الثانية احتمال
الركنية او الجزئية او الشرطية في مورد الاحتياط واما العمل بالظن فيما تعلق بعدم الشرطية مثلا احتياط من جهة احتمال شرطية الظن بالوجه الواقعي بعد
تعذر العلم واما من جهة اخرى فمخالف للاحتياط والعقل قاطع بترجيح الاول حيث لا مناص الا العمل باحدهما الثالث ان العلم بالوجه الذي قالوا بشرطيته
اما ان يكون هو العلم بالوجه الظاهري او الواقعي مع كونه في الواقع كذلك او الواقعي باعتقاد انه في الواقع كذلك وان لم يكن في الواقع كذلك اما الاول
فلا يرد معه الاشكال لحصوله من الاصل واما الثاني فباطل للزوم التكليف بالايطاق واما الثالث فاما ان يكون المناط هو العلم مطلقا سواء امكن
ام لا او اذا امكن والاول باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق واما الثاني فبعد تعذره يكون الامر دائرا بين العمل بالظن الواقعي مع كونه مشكوك الاعتبار كالجنب
والظاهر وبين العمل بالاصل الموجب للعلم بالوجه الظاهري المنفك عن الوجه الواقعي لو جوز العمل به حيث لم يثبت دليلية الدليل والثاني متعين لحصول
صغرى الاصل اعني تمام الانيام الغرض من عدم ثبوت حجيته ولان العلم او الظن المعتبر بالوجه الواقعي لو لم ينضم اليه العلم بالوجه الظاهر الحاصل من الصغرى اعني



هذا

هذا ثمّ انّ ثبت للمشافهين بالدّليل المعتبر وكلما ثبت في حقّهم ثابت لنا فلا اعتناء به اصلا فكيف بالظنّ المشكوك الاعتبار وهذا فيما كان باب العلم منسدّا

وكان الامر فيه دائرا بين العمل بالظنّ والرجوع الى الاصل واما فى ما كان باب العلم منفتحا وكان الامر دائرا بين وجوب العمل بالعلم وبين كفاية الظنّ فيثبت

حرمة العمل بالظنّ باصالة الاحتياط لكون الامر دائرا بين التعيين اعنى العلم والاعتقاد المطلق واصالة الاحتياط تقتضى الاوّل لكون تحصيل العلم والعمل

بمقتضاه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال عن التكليف بالاعتقاد وجعل الحكم فى الذمة بخلاف الظنّ وباستصحاب لزوم الفحص بعد حصول الظنّ وبالاجماع القطعى

البسيط والمركّب لانّ كل من قال بحرمة العمل بالظنّ فى الصّور النادرة المنسدّة قال بحرمته فى صورة الانفتاح وبالاصل التوقيفى وقول المحقق المعاصر

بان وجوب تحصيل الاعتقاد مقدمة عقلية فالعقل حاكم ولا معنى لتردده فى موضوع واحد من كفاية الظنّ وعدمها مدفوع بانه لا خلاف ولا ترديد فى العقل

من حيث هو بل التردد فى تشخيص ما حكم به العقل فمنهم من يعتقد الوجوه العقلية لحجيّة الظنّ فيعتقد كفايته ومنهم من يعتقد الوجوه العقلية لحرمته فيعتقد

عدم كفايته والثالث يرد فى حقيقة الاوّل والثانى **الثانى** الدليل الذى ذكرنا من جانب ابن قبة على امتناع التعبّد بالظنّ وهو من حيث هو تام لانه

لا تكليف فوق العلم حتى يتحقق الدليل على خلافه وح لا بد للمجوّز من اثبات الدليل **الثالث** الاجماع العملى من العلماء لانا نرى سيرتهم على مطالبة الدليل

ممن تمسك بالدليل الغير العلمى الذى لم يثبت دليل على اعتباره من غير تهاون فيه ولا نكون سيرتهم على مطالبة الدليل لعدم العمل بغير العلمى بل لو طالب

الدليل بعضهم لكان مذموما ولو كان الاصل عندهم هو الحجية لكان الامر بالعكس وكون الامر بالعكس فيما ثبت حجيته للاستدلال العلمى اولا انه خارج عن

محل الفرض ويدل عليه الاجماع التقريرى لانهم فى مقام مطالبة الدليل لاعتبار غير العلمى يكونون ساكتين بحيث يظهر منهم كون هذا مصوّبا عندهم

ويدل عليه ايضا الاجماع القولى من التمسك باصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقول بعض المتاخرين بحجية الظنّ ومنع الاصل انما كان بعد فرض عروض

الانسداد لا على وهو خارج عن محل الفرض ودعوى الشيخ الاجماع ليس فى مطلق الظنّ بل انما هو فى السبب الخاص اعنى الخبر وايضا كلامه ليس فيه من حيث

الاصل الاولى بل الظاهر انه يدعى بعد عروض الانسداد مع انه معارض بالاجماع المنقول من السيد المرتضى ره على انه لو ثبت الاجماع لكان فى خلاف

الظنون الخاصة عنده ولا كلام فيه **الرابع** سيرة المسلمين فعلا وقولا وتقريرا بنحو ما مرّ فى الاجماع **الخامس** بناء العقلاء فعلا وقولا وتقريرا كما سبق

السادس الآيات الكريمة منها قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون لانها تدل على كون الجواز موقوفا على الاذن والظنّ المشكوك الحجيّة لم يثبت كونه

اذنا فالعمل به افتراء على الله طابق الواقع ام لا ومنها قوله تعالى ان الظنّ لا يغنى من الحق شيئا ومنها قوله تعالى انهم الا يظنّون واذا ثبت الحكم التكليفى يثبت

الوضعى بالاجماع المركّب ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الاستدلال ظاهر لانه نهى

عن متابعة غير العلم والسؤال عن السمع مثلا لا يكون عن استماع المحرمات لانه لا دخل بالعلم والظنّ وليس ايضا عن استماع لان المشكوكات يعلم حليته والا

لزم كون الاصل فى الاشياء الحرمة والاحتياط بل السؤال عن القول بالمسموع الغير العلمى والمبصر الغير العلمى كما لو رأى شبحا وعلم او ظنّ انه لوط او زيد

او السرقة وامثالها وقال انه لوط او زيد او سرق فنهى الله تعالى عن العمل والقول بالمسموعات الغير العلمية ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه عديدة

يرجع بعضها الى منع كون ظاهرها حرمة العمل بالظنّ فى محل النزاع وبعضها بعد التسليم الى منع كون ما هو ظاهر لنا هو الظاهر الثابت فى زمان الشفاه

وبعضها بعد التسليم الى منع حجية ظواهر القرآن لغير النبى والائمة ع على فرض كون هذا الظاهر هو الظاهر الثابت فى زمان الشفاه اما الاول فامور

الاوّل ان لفظ ما ظاهر فى الموصول لا النكرة للتبادر وهو حقيقة فى العموم كما حقق فى محله ومعه يكون من باب سلب العموم ولا يثبت كلية الكبرى حتى

يصح الاستدلال وفى الجملة مسلّم كالمسائل الكلامية والظنّ القياسى وفيه ان ظاهر الاية انما هو من باب عموم السلب سيّما بانضمام التعليل فى الذيل مع انه

معنى للنهى عن بعض الظنون الغير المعلومة لتوقفه على القرينة وهى مفقودة **الثانى** ان المراد من العلم ليس معناه الحقيقى والا لزم نفى حجية ظاهر القرآن

ومنه هذه الاية لانها ظاهرة وغير علم ويلزم من التمسك بها عدم صحة التمسك بها فلا بد من حملها على المعنى الشرعى اعنى اعتقاد واجب العمل او العلم

بوجوب العمل به من باب الاضمار لا من باب استعمال اللفظ فى الحقيقة والمجاز اعنى العلم ووجوب العمل به كما توهم بعض وحمل الموصول على بعض الموارد

او بعض الموارد كاصول الدين ومعه لا يصح الاستدلال للجواز كون محل الكلام اعنى الظنون المطلقة باعتقادنا باعتبار عدم وجدان الدليل على اعتبارها

فى الواقع وعند النبى واجب العمل ومن الظنون الخاصة على الاول واحتمال عدم كون المعلوم منه على الثانى على انه فى المعنى الشرعى صار مجازا مشهورا والكثرة

استعماله فيه ومعه يكون مجملا لجواز ارادة المعنى الحقيقى وارادة المعنى المجازى ويتفرع عليه ان ظاهر الكتاب اما ان يكون حجة او لا وعلى الثانى لا يصح الاستدلال

وعلى الاوّل يدفع بقاء العلم والموصول على الحقيقة يلزم من التمسك بها نفى حجية ظاهر القرآن ومنه هذه الاية فلا يصح الاستدلال ايضا بنحو ما مر وفيه

ان العلم باق على حقيقته للتبادر وصحة سلبه عن الظنّ ولو كان مقطوع الحجية كالعدلين وظاهر الكتاب وامثالها ولا بد من ارتكاب التخصيص باخراج

الظنون المقطوع الحجية او الحمل على المجاز اعنى الاعتقاد او الحمل العمل وعلى الاضمار اعنى العلم بوجوب العمل والتخصيص اولى وبه يتم الاستدلال لكن لا انه

حرمة العمل بعد العلم حتى يثبت حجيته وثانيا بانه حجة كما سيجئ ويخرج من الاية **الثالث** كون الالفاظ فى الاية كصيغة النهى وامثالها لمعانيها حتى يصح الاستدلال

ليس الا بالظنّ ويلزم منه الدور كما مرّ وفيه ان اثبات معانى الالفاظ انما هو بالعرف المقطوع الحجية واما الثانى فامور **الاوّل** ان المراد بالالفاظ الصادرة

من الشارع هو الحقائق الموجودة فى عرف زمانه لا العرف المتأخر عنه ولا المجهول للاجماع والضرورة وامتناع رجوع المتقدم الى العرف المتأخر الذى

لم يكن موجودا فى زمان التكلم بدون التعليم المفقود بالاصل والاجماع وح لا بد للغائبين من تحصيل الحقائق الموجودة فى عرف زمان الشارع واثبات

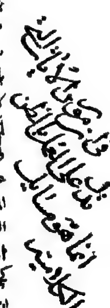
هذه الحقائق لهذه الالفاظ فيه بعد الفحص ليس الا باصالة الاتحاد واصالة عدم النقل وامثالها ومدرك هذه الاصول ليس الا الغلبة والظنّ الذى

يكون حجيته اوّل الكلام ويلزم من التمسك به الدور ونفى حجيتها وفيه ان حجية الاصول العدمية اجماعية والخلاف انما هو فى الاستصحاب الوجودى

كما حقق فى الاستصحاب على انه يحتمل اخذ من النبي ص الحكم لانهم لو علموا مثلا بكون الجمعة فى مشهد الحسين ع بكذا ثم خرجوا الى سنوات كثيرة ثم عادوا اليه بنى عمو
بينهم ويعملون عليه بل من دون تفحص ان امكن من دون ترديد لاحتمال النقل الثانى سلمنا كون الحقائق منها هى الحقايق الموجودة فى عرفنا لكن الحمل
على الحقايق لابد من اثبات تجرد الالفاظ عن القراين الموجبة للتخصيص والتقييد هكذا فى زمان التكلم وهو لا يكون الا بالاصل بعد الفحص
وغايته حصول الظن بالعدم وحجيته اول الكلام مع انه بالنسبة الى القراين اللفظية لا الحالية للقطع بثبوت الحالة بين المتكلم والمخاطب مع الشك
فى كونها ما كتبت او التى على سبيل التأكيد او التفهيم او التعيين او الصرف ولا ترجيح فى البين ومعه لا يصح التمسك بالاصل والتمسك بالغلبة لاثبات
التأكيد او كونها ما كتبت مستلزم للدور لكون حجية الغلبة اول الكلام والتمسك باصالة عدم الالتفات الى القرينة من المتكلم والمخاطب مدفوع بان
الالتفات لو احد حدوث والشك انما هو فى الملتفت اليه لا فى الالتفات مع انه عين اصل وفيه ان اصالة الحقيقة وحمل الالفاظ على الحقايق حتى يثبت
الصارف وعدم الاعتنا باحتمال القرينة اللفظية او الحالية اجماعية وعرفية وعقلائية من الادلة الى المجاز ولا يكون من باب اصل العدم حتى يتوجه
فى الحالية بل يكون من باب القاعدة المأخوذة مما ذكرنا كما نرى من بناء العرف والعقلاء على حمل الالفاظ الصادرة من المتكلم مع العلم على حقايقها من غير ترديد
كذا فى المراسلات والكتب المؤلفة والمصنفة وهذا بديهى الثالث ان الخطاب مختص بالنبي ص واثبات ذلك الحكم فى حقنا ليس الا بقاعدة الاشتراك المعلوم
ثبوتها هنا الا بالاستقراء الظنى والاخبار الاحاد كذلك لانتفاء الضرورة والاجماع فى المقام وحجيتها اول الكلام ويلزم من التمسك بها الدور وفيه اولا
ان قاعدة الاشتراك اجماعية وعقلائية والاخبار القطعية دالة عليها الا ترى لو كانت اجماعية فكيف يحصل التخلف والاختلاف فى الاختصاص والاشتراك
فى بعض المقامات لانا نقول الاجماع انما هو على الحكم الظاهرى المتعلق فى مقام الجهل كقاعدة البراءة فمع علم الاختصاص فلا اجماع وثانيا بان الدليل لا يختص
بالخطاب لانه منه قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وغير الخطاب لا يختص بالمشافهين اجماعا الرابع سلمنا القاعدة لكن التمسك بها موقوف على اثبات الحرمة
فى حق النبي ص فى صورة الانسداد حتى يثبت فى حقنا وثبوتها فى حقه فيها ممنوع والتمسك باطلاق الاية بناء على كون المطلق حقيقة فى الاطلاق او مجازا فى
المشروط او باصالة عدم الدليل على الشرط مبنيا على كونه حقيقة فى الاعم مدفوع بان ذكر المطلق وارادة المقيد المشروط مع عدم نصب القرينة لفظا او
حالا انما يكون قبيحا لو كانت للمخاطب حالة الوجدان وحالة الفقدان واما مع الاختصاص بالاول فلا يكون قبيحا عقلا ولا شرعا ولا عرفا والمقام كذلك لاختصاص
حال النبي ص بحالة الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها مسلمة ولا نكون فيها محلا للكلام ومع التجويز ان يكون هذا الاطلاق من هذا القبيل وعلى المستدل اثبات
ارادة الاطلاق ولو فرض ترجيح الاطلاق فليس الا بامر ظنى وهو اول الكلام وغيره ولان من الادلة هى الايات مما لم يكن فيه الخطاب كقوله تعالى ان الظن الخ و
هو لا يختص بالنبي ص وغيره فى الحال يختلف من حيث الانفتاح والانسداد وثانيا بان النبي ص ههنا الحالة الانسداد واما فى الموضوعات كسوق المسلم وعمله
ويده والفراش وهكذا واوضح لعدم كونه مامورا بالواقع واما الاحكام فلعدم وصولها اليه بعنوان بل تدريجا وح ففيما لم يصل اليه لم يكن عالما وكان عمله
بالاصل فهو غير عالم بالواقع وثالثا بان ما ذكره من جواز ارادة المشروط والفرد الخاص فى حق من اختص به من لفظ المطلق انما يصح لو كان الخطاب منحصرا به
تفهيما ومضمونا والمقام ليس كذلك لوجوب استفادة غير المشافهين حكمهم من هذه الخطابات اطلاقا وتقييدا حقيقة ومجازا ثم اثباتها فى حقهم
بقاعدة الاشتراك ومعه لا يجوز ارادة المشروط والفرد الخاص من لفظ المطلق بدون القرينة لانه اغراء بالجهل فى حق غيره الخامس ان الخطاب مخصص
بالظن المخصوص وكل من الظنون المطلقة يحتمل ان يكون ظنا مخصوصا عند النبي ص فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال والتمسك باصالة عدم الخروج فاسد
لانه تخصيص واحد هو الظن الذى قام الدليل على حجيته والشك انما هو فى ان المشكوك داخل فى المستثنى منه او المستثنى كما يجئ فى الكر وفيه ان المخصص
لم يكن الا الظن الخاص بل وبعد مثلا الدليل على حجية ظاهر الكتاب العدلين وهكذا وخرج قبلا الاية وغيرها مشكوك فهو بالاصل سلمنا كونه تخصيصا
واحدا كالكر وجوابه يجئ فى الجواب عن الكر مع انا مشتركون مع النبي ص فى حرمة العمل بغير العلم الا ظن قام الدليل على حجيته لنا وان كان ظنا مخصوصا
عند النبي ص والظن المطلق لم يقم دليل على حجيته لنا فى زماننا السادس ان مورد الايات انما هو المسائل الكلامية وصحة التمسك بها انما يكون بالقاعدة
المشهورة من كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهى لا تكون كلية بل فى بعض الموارد تتضرر بها واثبات هذه القاعدة لا يكون الا بامر ظنى اعنى
الشهرة وحجيتها اول الكلام ويلزم من التمسك بها الدور ونوجيهها فى المقام وفيه ان هذه القاعدة عقلائية وعرفية وحجيتها فى الالفاظ ضرورية
السابع ان المطلق مخصص بالظن المخصوص كظواهر الالفاظ والاسباب كشهادة العدلين فى الموضوعات والفراش وسوق المسلم وامثالها الحجية فى حق النبي ص
لحجيتها فى حقنا وحجية العام المخصص فى الباقى خلافية وليس مدركها الا امر ظنى اعنى الشهرة ومعه يرد ما تقدم وفيه ما مر من الجواب فى السادس الثامن
ان الاطلاق بالنسبة الى الاحوال اما ان يكون مرادا او لا بل يكون مجملا من هذه الجهة وعلى الثانى لا يصح الاستدلال لكون القدر المتيقن المراد منه هو حال
الانفتاح ولا كلام فيه واما الاول فهو مخصص بحال الانسداد جزما وهو مجمل بين الانسداد الاغلبى وبين الانسداد المطلق والقدر المتيقن الخروج على
الفرضين هو الاول والانسداد الجزئى مجمل من حيث الشك فى كونه داخلا فى المستثنى منه او المستثنى والتمسك باصالة عدم التخصيص من باب اصل العدم
فاسد لانها لا تكون جارية لكون التخصيص واحدا لا زائدا والشك فيه شك فى الخروج لا فى الخروج كما فى الماء الناقص عن الكر الملاقى للنجاسة الخارج عن
العمومات الدالة على طهارة مطلق الماء بكون الشك فيه شكا فى الخروج اعنى الكر من كونه المد فيها والعراقى لا فى الخروج والقدر المتيقن هو العراقى وفى المقام هو
الانسداد الاغلبى واما المدنى فى الاول وهو الانسداد الجزئى فى المقام مجملة الحادث ولا يصح التمسك بالاصل والاية فى المقام لاثبات الحرمة فى الانسداد الجزئى

والشك فيه شك

وفيه ان حمل المستثنى منه على العموم والحكم بكون المشكوك داخلا فى المستثنى منه من باب عدم ظهور القرينة فى القراين المنفصلة وفيما لم تعلم القرينة كما فى
المقام حتى علم الخروج او الخروج عقلائية وعرفية وحجيته فى الالفاظ اجماعية بل ضرورية التاسع ان التمسك بها انما يصح على فرض منع تاخير البيان عن وقت



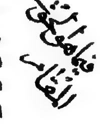
الخطاب

الخطاب اما على فرض جواز تأخيره كما عليه المشهور فلا يصح لجواز عدم كون زمان الخطاب زمان الحاجة ومعه يجوز ان يكون البيان واردا في زمان الحاجة
والتمسك بالاصل بعد الفحص لا يفيد الا الظن ويرد عليه ما تقدم ومر ان هذا الاحتمال لو كان مضرا في حمل الالفاظ على حقايقها لكان اللازم التوقف
والاجمال في اغلب الالفاظ وبناء العرف والسيرة القطعية على الحمل وعدم التوقف والاعتناء بهذه الاحتمالات على ان التوقف يوجب انسداد باب الالفاظ
حين التكلم وفي المكاتبات والمراسلات وهكذا ويلزم الهرج والمرج والاختلال فوجب اصالة عدم ورود البيان قطعية كما مر العاشر ان القران
وصل الينا دفعة واحدة مع القطع بتخصيص اغلب عموماتها وتقييد اطلاقاتها وصرف بعض ظواهرها مع بقاء بعضها على العموم والاطلاق والحقيقة
مع عدم الدليل المقطوع الحجية على تعيين المصروف من غيره فتكون الايات مجملة ولا يصح الاستدلال بها الا ان تتخصص بما هو مصروف عنها من غيره بالخبر
الاعطى كالاخبار بعد الفحص وتعين المخصص والمقيد عن المعارض والمقيد بالفحص بعضها دون بعضها ولا يفيد الا الظن المشكوك الاعتبار لكون اخبار
الاحاد من الظنون المطلقة ويكون الايات لهذا الاعتبار من الظنون المطلقة ولا يصح التمسك بها وفيه ان الاجمال هنا انما يكون من الاجمال في
المقدار للقطع بتخصيص بعض الايات المبينة بالدليل القطعي او الظن الخاص وكذا التقييد والصرف والزايد مشكوك يدفع بالاصل المعمول به عند
العقلاء والعرف المقطوع الحجية مع عدم العلم الاجمالي بصرف الزايد على ما ذكرنا كما على مذهب من قال بكون الاخبار او بعضها من الظنون الخاصة مع
انفتاح باب العلم في الاغلب على فرض تسليم العلم الاجمالي بالزايد فانما هو من باب شبهة القليل في الكثير ولا يضر فيه وعلى فرض تسليم كونه من باب شبهة
الكثير في الكثير كما على فرض انسداد الاغلب وعدم كون اخبار الاحاد من الظنون الخاصة فيوجب العمل بالظن المطلق ومنه الاخبار ومعه يبين التخصيص
والتقييد ولا تصير الايات مجملة على ان الاجمال انما هو فيما كان الظن او خبر الواحد على خلاف الايات في فرد منها او حال او وصف وهكذا ولولا الايات
الخالية عن وجدان المعارض بعد الفحص بالنسبة الى الخالية عن المعارض كما هو الاغلب ليس بمجمل والغالب فيما وجد المعارض انما هو في فرد او حال وهكذا مع
بقاء الاطلاق على حاله من الازمنة والامكنة والاوضاع والاحوال وهكذا والمقام ليس كذلك لعدم دليل يقتضي حجية الظن من حيث هو ولو وجد
دليل على ظن خاص على ظن خاص كالعقل فهو من الظنون المخصوصة ويخرج من الاية معينا ولا اجمال فيه ولا مقيلة لا ترجع بجملة الحادي عشر ان المسلم
بها انما يصح فيما امكن تحصيل العلم واما فيما لا يمكن كما هو المفروض في المقام فلا يصح لوجوب العمل باحد الامرين من الظن والاصل ونفي الحكم في جميع الوقايع
والاخير باطل بالاجماع على وصول جميع الاحكام الواصلة اليه مع الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم سيما في حق النبي ص وكل واحد من الاولين
مقطع عبر عليه بخروج احدهما من تحت الاية فخرج مع اجمال الناس فيجوز ان يكون المخرج هذه الظنون لاحتمال كونها ظنونا خاصة له وترجح كون المخرج هو الاصل
لا الظن ليس الا بالاصل وهو ايضا غير علي بر دمنه ما تقدم وفيه ما مر من كون حجية الاصل مقطوعا حتى ير بالدليل وهو خارج عن الاية بلا ريب
الثاني عشر ان الزيادة في القران وان كانت نفيها مسلمة الا ان النقصان فيه محتمل كما يظهر من بعض والنقص يحتمل ان يكون له مدخلية في حمل الايات على
تقييد او تخصيص او صرف واصالة عدم التخصيص لا تفيد الا الظن ومعه يرد ما تقدم ومر ان احتمال النقص في اشياء كفضائل النبي ص والائمة ع
لا ربط لها بالفقه سلمنا احتماله لكنه مدفوع بالاصل المقطوع الحجية كما في الكتابات والكتب المقطوعة الدليل سلمنا لكنه من باب شبهة القليل في الكثير
ولا اعتناء بها اصلا واجماعا واما الثالث عشر عدم حجية ظاهر القران على فرض تسليم كون هذا الظاهر من الاية مرادا هو الظاهر في زمان صدور الخطاب
للواحد وهو انه لا نسلم حجية ظاهر الكتاب لغير النبي والائمة ع كما يقول به الاخباريون وسيجيء وجه رده التاسع الاخبار الكثيرة التي يحصل من كثرتها
القطع بالصدور في الجملة منها قوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها واومى الى فيه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ومنها
ما دل على لزوم التوقف في صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في مذمة الحكم والفتوى بغير العلم ومنها قوله ع في عد القضاة من اهل النار
رجل قضى بالحق وهو لا يعلم به ومنها الاخبار الواردة في نفي التكليف في صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في لزوم الاحتياط في صورة الريب و
عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في ابقاء الشيء على الحالة السابقة في صورة عدم العلم بالخلاف والمناقشة في الدلالة او الارادة بعد تسليم القطع بالصدور
لا تخرج عن بعض الوجوه الواردة في الاستدلال بالايات وقد مر الجواب عنها هذه هي الوجوه الدالة على حرمة العمل بالظن من حيث هو ويكفيك العقل
القاطع بقبح نسبة الحكم او الشيء الى شخص من دون ثبوته منه فنقول المطلب الثاني في اثبات انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الفرعية ذهب جماعة
الى الانفتاح في الاغلب اما للقطع بصدور الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة او لاجل احتفافها بالقراين او لاجل كونها حجة شرعية وسيجيء توضيح
الاقوال فيها في مبحث السنة وذهب جماعة الى الانسداد في الاغلب وهو الحق في زماننا هذا وذلك لان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي النازل من
الله الى النبي سواء كان مقطوعا او مقطوع الاعتبار لا يخرج من الاربعة المشهورة وتحقيق المقال في المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام يقتضي
ايراد الكلام في كل واحد منها نقضا وابراما جميعا وخلافا فنقول اما الاول وهو الكتاب فاختلفوا فيه فذهب جماعة الى حجيته من باب القطع بالصدور
والارادة معا والظاهر انهم القائلون بالكشف او بتعميم الخطابات للموجودين والمعدومين وذهب جماعة الى حجيته من باب الظن المطلق وكلام هؤلاء
مجمل من حيث ارادة ظاهر الكتاب الذي هو ثابت في عرف المشافهين على فرض تسليم ثبوته بالدليل القطعي الاعتبار او الظاهر الذي هو باعتقادنا انه
كان ظاهرا في عرف المشافهين نظرا الى ان هذا الاعتقاد انما يحصل من الظنون المطلقة ولكن الظاهر ان مراده هو الثاني وذهب جماعة الى كونه
حجة من باب الظن المخصوص اما بالاحتمال الاول والامر منه ومن الثاني وكلاهما على الاحتمال الثاني مجمل من حيث ارادة مطلق الظهور او الاغلب وهذا
النزاع يمكن ان يكون لفظيا وصغرويا بكون الاول مراده هو الثاني والثاني هو الاول ويمكن ان يكون معنويا كبرويا بكون مرادهما هو الاول
او الثاني وذهب جماعة الى عدم حجيته اصلا لغير النبي والمعصومين ومن حصل بتفسيرهم له وهم بعض الاخباريين وكلامهم والنزاع لا يكون في الايات

المطلب الثاني في اثبات انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الفرعية

الى

التي يحصل منها القطع بالمضمون والارادة باعتبار الاصحية او بالقرينة الخارجية لعدم امكان انكار حجيته من ذي شعور الا ان يمنع حصول القطع كما هو
الظاهر من بعضهم حيث قالوا بان الكتاب كله متشابه لنا كما لا يكون النزاع في المجملات والمتشابهات واما غيرهما مما لا يحصل منه القطع بالمضمون والارادة
مع كونها ظاهرة في الدلالة على المراد كسائر الالفاظ فكانها محل النزاع لعموم الادلة والحق هو كونه حجة من باب الظن الخاص على الاحتمال الاول والمقيد
منه على الاحتمال الثاني وسيجيء توضيحه ويمكن الاستدلال للقول الاول بالنسبة الى الخطابات بان بعد تسليم شمول الخطاب للمعدومين كقوله تعالى
اقيموا الصلوة انا نخاطب بهذا الخطاب ونثبت الوضع بالعرف القطعي وكذا التجرد عن القرينة بالوجدان الجزمي وح نقول صدور الخطاب قطعي لكون
صدور ايات الكتاب مقطوعا ومعناها الحقيقي ذلك مع تجردها عن القرينة ايضا قطعي وح يكون اللفظ ظاهرا في ارادة الحقيقة وينضم الى ذلك العقل
القاطع بان وقوع الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة عليها قبيح فيحصل القطع بالارادة والجواب عنه من وجوه الاول منع
تعميم الخطاب وقد مر تحقيقه في بحث خطاب المشافهة الثاني سلمنا التعميم لكن الخطاب في التكلم الواحد وقد صدر في زمان النبي على طبق العرف الموجود
في زمانه باتفاق الحشوية والصوفية لا العرف المتاخر ولا الاعم والنزاع بينهم في جهة اخرى اعني كون الحكم تابعا للاعتقادات الخاصة في تشخيص العرف
او كونه تابعا للعرف النفس الامري فمن اصابه مصيب ومن خالف مخطئ واثبات كون العرف الموجود في زمان النبي هو الموجود في عرفنا مع اثبات التجرد
عن القرائن في زمان الصدور ليس الا بالاصول والدليل الغير العلمي وهو ان كان حجة شرعية فتكون الظواهر من هذه الجهة من الظنون المخصوصة
والا فمن المطلقة الثالث سلمنا كونه واردا على طبق العرف الموجود في كل زمان بالنسبة الى الاشخاص الموجودة فيه لكن وصول الايات الينا في
ولا يكون تدريجيا بخلاف وصولها الى النبي ص والقطع حاصل بارادة خلاف بعض الظواهر تخصيصا او تقييدا او صرفا وهو مجمل في البين والتخصيص
ان كان بالدليل الشرعي فتكون الظواهر من الظنون الخاصة والا فمن المطلقة الرابع سلمنا عدم القطع بذلك والقطع بالعدم لكن الاستدلال انما
يتم لو كان اثبات الاوضاع في هذا الزمان بالدليل القطعي وهو بالنسبة الى الالفاظ التي كان مدركها التبادر مع القطع بكونه ناشيا من اللفظ
دون القرينة او عدم صحة السلب كذلك واما بالنسبة الى الالفاظ التي مدركها التبادر وعدم صحة السلب مع الشك في كونه ناشيا من الوضع او القرينة فلا
يتم اثبات الوضع في موردها الا باعمال اصالة عدم القرينة وهي ان كانت حجة شرعية فتكون الظواهر من الظنون المخصوصة والا فمن المطلقة كما لو كان مدرك
اثبات الوضع او الارادة الشهرة بين العلماء او خبر الواحد او غيرهما مما ينفك من جهة العرف والعقل والادلة العلمية وبالنسبة الى غير الخطابات بعين ما ذكره
في الخطابات لعدم الفرق بينها وبين غيرها عندهم والجواب هو الجواب بعين ما ذكرنا الا الاول نعم لو كان مراده من القطع بالنسبة الى المشافهين الحاضرين
في مجلس الخطاب العالمين بالقوانين اللفظية فالاستدلال تام لا غبار عليه لكنه لا يكون مثمر النزاع لانه يجيء فيه احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب ويمكن
الاستدلال للقول الثاني بالنسبة الى الاحتمال الثاني اعني كون حجية الظواهر الينا باعتقادنا هي الظواهر في زمان المشافهة من الظنون المطلقة بان اثبات
ظاهر الكتاب الثابت في زمان المشافهة انما كان بالادلة الغير العلمية كاصالة الاتحاد وعدم الاشتراك وعدم القرينة والتخصيص والتقييد وغيرهما مما تقدم
في الايراد على الايات في اثبات حرمة العمل بما وراء العلم وحجيتها كانت من باب الظن المطلق فكان الكتاب من هذه الجهة من الظنون المطلقة والجواب
هو الجواب بما ارجع اليه نعم هو مسلم في الالفاظ التي كان مدرك اثبات ظهورها في المراد في زمان المشافهة كاثبات اوضاعها او تجردها عن القرائن او
غيرهما منحصرا بالشهرة او خبر الواحد كخبر زرارة في السؤال عن المسح ببعض الراس قال ع لمكان الباء او غيرهما مما لم يكن منضما الى جهة العرف والعقلاء وغيرهما
من الادلة القطعية الحجية واما بالنسبة الى الاحتمال الاول فيمكن الاستدلال له من جانبه بوجهين الاول انه على فرض تسليم ثبوت ما هو ظاهر من الكتاب في نفس الامر
غايته افادة الظن بالارادة وهو لا يكون حجة الا بعد عروض الاستناد الثاني انه لو سلم كون الظن بالارادة الناشي من اللفظ حجة شرعية في الكتاب ممنوع
لتعارض الاخبار في باب حجيته والعدم كما سيجيء والترجيح ليس الا بالمرجحات الظنية الغير المستندة الى الدليل الشرعي او بان بعد ملاحظة ما دل على ثبوت التحريف في الكتاب
يحتمل ان يكون للناقص مدخلية لهذه العمومات والمطلقات والظواهر من حيث التخصيص والتقييد والصرف غاية الامر حصول الظن بالعدم لكن معه لا يبقى
الاعتماد على هذه الظواهر ولا يجوز العمل بها الا في صورة الاضطرار والجواب عنهما سيجيء انشاء الله تعالى واما القول بكون حجيتها من باب الظن المخصوص مطلقا في
الصدور قطعي واما الدلالة والارادة وان كانتا ظنيتين الا ان الظن الحاصل فيهما حجة بالاجماع وغيره انه لا يصح كلية لان الظن بالوضع والارادة
والتجرد قد يحصل من اشياء ليست اجماعية ولا عرفية كالشهرة واخبار الاحاد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو التفصيل في حجية الالفاظ
الموجودة في الكتاب العزيز بالنسبة الينا توضيحه ان الالفاظ الموجودة في الكتاب الصادرة في زمان المشافهة كان لها قانون عرفي ثابت في ذلك
الزمان قبل صدور الالفاظ من الشارع ككون اللفظ معناه الحقيقي ذلك واحدا او متعددا مشتقا او جامدا خاصا او عاما مخصصا بمورد السؤال
او العدم مخصصا ام لا وكذا كونه حين الصدور مجردا او لا وكذا غيرها وح فهذا القانون اما ان يكون المعرفة به ممكنا ام لا كالقطع بكون اللفظ له
معنا حقيقيا في زمان الشارع مع الشك في كونه هذا او ذلك مع عدم امكان تشخيصه مطلقا ولو بالاستحسانات وعلى الاول اما ان يصير بعد المعرفة
مجملا او لا يكون له ظهور او لا بل يكون ظاهرا في شيء معلوم اما الاول فكالمشترك اللفظي مع فقد القرينة في البين او المعنوي مع القطع بارادة المجاز
مع كونه متعددا مع عدم القرينة عليه لا داخلية ولا خارجية مع خلوه مما يوجب الظن بارادة شيء معلوم وهذان القسمان داخلان في المجمل والمتشابه
ولا اشكال في عدم اعتبارهما وهو واضح لا يحتاج الى البيان واما الثاني فهذا الظهور اما ان يكون مجموع مقدماته ثابتا بالدليل العلمي كالقطع
بكون معنى اللفظ ذلك في زمان المشافهة والقطع باتحاد معناه الحقيقي في الزمانين مع القطع بتجرده عن القرينة الحالية واللفظية داخلية كانت
او خارجية كقوله تعالى قل هو الله احد وكذا قوله تعالى الحمد لله رب العالمين وامثالهما مما يحصل منه القطع بالمراد او يكون مجموع مقدماته او بعضها ثابتا



بالدليل

بالدليل الغير العلمي وهو اما ان يكون معتبرا شرعا كالامارات العرفية واصالة الاتحاد وعدم القرينة وعدم تعدد الوضع وغيرها كتشخيص الموضوع وهل الحجية او لا يكون كذلك سواء كان تمام الدليل الشرعي على عدم اعتباره كالدليل اللفظي او الاستحسانات او لا يكون دليل شرعي على اعتباره ولا العدم كالظن الحاصل من الشهرة وخبر الواحد والظن بارادة الشارع من الكتاب لو كان حاصلا من القسم الاول من الاخير فلا يكون معتبرا مطلقا والا لزم الخلف ولو كان حاصلا من الثاني منه لا يكون دليلا شرعيا ولا ظنا خصوصا والا يلزم الخلف بل يكون من الظنون المطلقة والاصل عدم حجيتها حتى يقتضيها الضرورة لا بقاء اطلاق الاخبار التي سيجيء والاجماعات المنقولة بمقتضى حجية ظاهر الكتاب مطلقا لانا نقول لا يكون الاطلاق واردا في جهة الاطلاق بل مقصود منه اجماع الاثبات في الجملة في مقابل النافي وكذا الاخبار وغالبها ولعل النادر منها وان كان ظاهرا في الاطلاق الا انه واحد لا يكون معتبرا على انها تدل على حجية ظاهر الكتاب لا الظاهر الذي يظن المجتهد باجتهاده ولو من هذه الادلة الغير المعتبرة او مشكوك الاعتبار فتدبر واما لو كان حاصلا من القسم الاول فلا ريب في حجية القطع من اى سبب حصل واما القسم الثاني فهو انما يكون حجة من الظن المخصوص لان الصلة قطعي الدلالة لثانيته بالعقل والعرف المقطوع الحجية في الالفاظ او الشرع واما الارادة فهي وان كانت ظنية الا ان هذا الظن الناشي من ظهور اللفظ المجرد بارادة الحقيقة ظن مخصوص حجة شرعا غير العميد من حيث هو وان امكن تحصيل العلم بالسؤال والدليل على ذلك وجوه الاول الدليل العقلي الذي ذكرنا وهو انه ظاهر في ذلك وذكره مع ارادة خلاف الظاهر بدون نصب القرينة قبيح عقلا لا بقاء احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب موجود لانا نقول عدم اعتناء العرف والعقلاء به بعد الثاني فهم العرف ذلك اللفظ والعمل بالمتفاهم عند العرف ثابت بالاجماع والاية نحو وما ارسلنا الخ وبناء العقلاء وسيرة المسلمين المستمرة من الادم الى الخاتم بل هو جبلية ذاتية من غير الالتفات الى عدم جواز العمل بهذا الظاهر في مقام الشفاه كان او غيره كالكتابات والكتب المؤلفة والمصنفة سيما فيما لم يكن قصد المتكلم اختصاص تفهيم مضمونه بالمخاطب فقط للزوم الاكتفاء في التفهيم بظاهر اللفظ من بعد الاكتفاء بالقرينة الحالية التي لم تصل الى الغايب للزوم الاضلال بخلاف صورة قصد الاختصاص وهو دليل على حجية ظواهر الخطابات وان قلنا باختصاصها بالمشافهين لكون المقصود فهم غير المشافهين من الغائبين منها ما اراد المتكلم الى المشافهين واشتراكهم في المضمون وبما ذكرنا ظهر بطلان من خص حجية بالمشافهين لجواز تفهيمهم بالقرينة الحالية المفقودة للغائبين واما سيرة الناس على العمل وان امكن تحصيل العلم فلانا نرى لو قال المولى لعبده اشتر اللحم او اكرم هؤلاء الحضار وهكذا يكون بناؤهم على العمل به من دون السؤال ثانيا من ارادة الوجوب او الاستحباب او العموم او الخصوص لتحصيل العلم مع امكان تحصيل العلم بالسؤال بل قد يكون السؤال مذموما والقول بانه في مقام التخاطب حضور المخاطب يفيد العلم العادي مدفوع بانه كيف يفيد العلم مع استعمال الامر في الاستحباب كثيرا حتى ادعى بعض كونه مجازا مشهورا وكذا العام في الخاص والمطلق في المقيد حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد سيما مع احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب مع انا نفرض الكلام فيمن يحتمل ارادة خلاف الظاهر احتمالا موهوما ولا ريب في عدم لزوم السؤال وعدم المذمة على تركه وكونه مذموما على ترك العمل لا يبقى العمل مسلم الكذب من باب الاضطرار لان تحصيل العلم بالارادة فيها انما هو بالاستفهام وهو موجب للعسر والتسلسل لانا نقول نفرض فيما لم يكن السؤال عسرا واما التسلسل مدفوع بان انضمام ظاهر جواب الاستفهام الى ظاهر اللفظ الاول يوجب العلم ولا يوجب التسلسل ومثل الكلام في النازل في زمان الشفاه بالنسبة الى المشافهين لانا نقطع بانا لو كنا في زمان الشفاه حضرة النبي ونزل من الله تعالى ما علمنا حقايقه ومجازاته مع وجداننا تجرده عن القراين كقوله تعالى ولا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي لكنا عاملين به من دون السؤال عن النبي ان المراد منها ذا ما من دون التفات الى السؤال ونقطع ايضا بكون بناء المشافهين على ذلك فح لو كان المقصود من الله تعالى من كلامه ما يدل عليه كالاعجاز وعدم حجيته لغير النبي يلزم نصب الدليل لردع المشافهين عن ذلك وح للمانع اثبات الردع الثالث انه لو لم يكن حجة لكان عدم حجيته اما من باب عدم المقتضي اعني عدم حجية ظاهر اللفظ في الارادة نظرا الى كونه غير علمي او وجود المانع اعني الاخبار الدالة على اختصاص حجيته بالائمة والاول لا يقول به المانع والا لزم نفي حجية الاخبار وسائر الالفاظ ايضا وهو ضروري البطلان وكذا الثاني لما سيجيء من عدم تمامية الرابع اجماع الاصوليين من الخاصة والعامة ويظهر منهم علما وقولا من حيث استدلالهم في الاحكام بالايات القرانية وعدهم الكتاب من الادلة بل سيرة القطعية من الخواص والعوام كما نرى في النقلات والاستخارات والخطباء والوعاظ والبكاء عند تلاوته والخوف عند سماع قراءة ايات الوعيد وطلب المضامين عند سماع ايات الوعد من الله تعالى والاحتجاج بالاخبار بالايات القرانية مع عدم منكر لهم وتدل عليه الاخبار الكثيرة منها احتجاج ابن عباس على ابي بكر واصحابه حيث بعث امير المؤمنين وانكروا عليه حسن نيابته بقوله تعالى قل من حرم زينة الله وبقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ومنها ما ورد في احتجاج ابي بن كعب على الصحابة في تفرقهم عن امير المؤمنين بقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات ومنها ما ورد في احتجاج سلمان على عمر لما امره في المداين وكلفه ان لا يبايع من كان قبله ظانا بهم السوء بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ومنها احتجاج امير المؤمنين على عاصم بن زياد لما حرم على نفسه الطيبات بقوله تعالى والارض وضعها للانام فيها فاكهة الخ ومنها احتجاج الزهراء ع على ابي بكر في منع الارث بقوله تعالى وورث سليمان داود ع الخ ومنها احتجاج مولانا الصادق ع على سفيان الثوري ومنها احتجاج الجواد ع على القاضي يحيى بن اكثم في مجلس المامون ومنها غيرها سيجيء الاشارة الى بعضها الخامس نقل دعوى الاجماع عن اكثر الكتب فعن الوافية الفصل الاول في الكتاب في وجوب اتباع العمل به متواتر ومجمع عليه وعن الوافي المقام الثاني في حجية الكتاب ووجوب العمل به اتفقت كلمة اصحابنا واستقامت طريقتهم عن قديم الدهر الى يومنا هذا بل وساير علماء الاسلام على ان كتاب الله المجيد حجة يجب الرجوع اليه وعرض الحجج عليه وتواترت به الاخبار واشتهر امره كاشتهار الشمس في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الى ان ظهر صاحب الفوايد المدنية فعن المجتهد وعن منبع الحيوة ذهب المجتهد وتبعه [illegible] الى الجواز وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به كما سيجيء صادرة وعن فوايد السيد



السيد ره كما سيذكره وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد زمن النبي ص الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين
وفروعه وفي سائر العلوم من غير نكير من احد من الفريقين وبين العلماء جرت سيرة العلماء والخطباء والوعاظ خلفا بعد سلف من الاحتجاج بالايات
القرانية من دون نكير ومن سيرة العوام فانهم لم يزالوا يستدلون بالايات ويخافون عند سماع قرائة ايات الوعيد ويطلبون من الله تبديل مضامين الوعيد
الان حال هذه المسئلة تستلزم ان تكون من ضروريات الدين فضلا عن المذهب مع ان المذهب الجامع ان هؤلاء الفئة ابطلوا حجية الكتاب في صدر والثقل
الاكبر وقالوا حسبنا الاخبار كما صد اهل الخلاف عن الثقل الاصغر وقالوا حسبنا كتاب الله وفي القول بين الحق القول بجواز العمل بها اما في الصدر الاول
الذي خوطب المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى ارسل رسولا وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي وما كان ذلك الا
ليفهم قومه ويعتبروا بها وكذا غير هذه الكتب والاديان بمجموع هذه الامور يحصل القطع منه بالحجية ويكون حجة شرعية السادس الاخبار المتواترة الواردة
في مقامات متعددة منها الاخبار الكثيرة بل ادعي تواترها الدالة على وجوب الاخذ بالخبر الموافق للكتاب عند التعارض كما في المقبولة ورواية زرارة وما روي
عن الكليني والصدوق ره قال قال رسول الله ص ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فدعوه وكذا غيرها وجه الاستدلال ان الظاهر الاخذ بما وافق الكتاب موقوف
على فهم الكتاب وحجيته وحمله على الاخذ بما وافق الكتاب بمقتضى التفسير الوارد عن الائمة الاطهار ع تقييد في الروايات من غير دليل ومع ذلك لا يتم لان
التفاسير الواردة بينها تعارض ومقتضى هذه الروايات عرضها على الكتاب ايضا ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز اخذ الحديث من حيث هو الا من
حيث التعارض الا اذا وافق الكتاب والسنة منها ما رواه يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا
الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا
الله ولا تقبلوا علينا قال يونس وافيت بالعراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي عبد الله ع متوافرين فسمعت منهم و
اخذت كتبهم وعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا ع وانكر منها احاديث كثيرة ان تكون من احاديث ابي عبد الله وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد
الله لعن الله ابا الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القران الى ان قال ع وانا عن الله وعن
رسوله نحدث ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا ان كلام اخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصداق لكلام اخرنا فاذا اتاكم من يحدثكم بخلاف
ذلك فردوه عليه فان لكلامنا حقيقة وعليه نورا فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان ومنها ما روي عن ايوب بن الحر عن ابي عبد الله ع
قال كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق الكتاب فهو زخرف ومنها ما روي ابن ابي يعفور عن علي ع نظيره وكذا غيرها ومنها الاخبار
الدالة على وجوب العمل به منها عن الاحتجاج والبصائر عن الصادق ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن
في كتاب الله وكان في سنتي فلا عذر لكم في سنتي وكذا غيرها ومنها النبوي المتواتر بين الخاصة والعامة كما ادعاه الشيخ ره في تق وهو ان النبي ص قال اني
تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والثقلين اما ان يكون بكسر الاول وسكون القاف في مقابل التخفيف كناية
عن عظمتهما او ح يكون مفعولا لاسم الفاعل ويكون كتاب الله وعترتي عطف بيان له واما ان يكون بفتح الاول والثاني والمراد به الجن والانس بل
عن ضمير المتكلم ويصح ان يكون كتاب الله وعترتي مفعولا لاسم الفاعل ولا فرق بينهما في كلمة الاستدلال الذي محل الكلام ولا فرق بين الحديث المذكور
بما ذكرنا وبين المذكور بوجه اخر اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وجه الاستدلال ان المتبادر من هذا الكلام كونهما
متروكين لاجل العمل ولو لم يعمل لم يكن الكتاب حجة بذاته في بعض المقامات فيلزم كون المتروك شيئا واحدا وهو مناف لظاهر الخبر ومنها ما رواه في
الاحتجاج عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه حيث قال في اثناء الحديث ان الله جل ثناؤه ذكره بسعة رحمته ورافته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون
من تغيير كتابه قسم كلامه ثلثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تميزه ممن شرح الله صدره للاسلام
وقسما لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم الى ان قال اما القسم الاول فما ورد في فضل رسول الله كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
وكذا قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الخ وجه الاستدلال انه فان المراد منه ومن القسم الثاني هو الاعم من الائمة وغيرهم من العلماء بقرينة
الحصر في الثالث النبي والراسخون في العلم وجعلنا الراسخون مختصا بالائمة ع والا يكون القسم الثالث ايضا عاما فتدبر ومنها ما ذكره امير المؤمنين
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة حيث قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق هاديا
وبرحمته بشيرا فالقران امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الخ ما ذكره من هذا النمط ومنها قول امير المؤمنين القران كتاب الله
الصامت وانا كتاب الله الناطق ومنها ما دلت من الاخبار الكثيرة بل المتواترة من تمسك غير النبي والائمة بهذه الظواهر من دون نكير منهما ما مر من
الاحتجاجات والقول بان التمسك لا يدل على حجيته مدفوع بان الخصم لو تخيل جهة المنع لمنع في مقام المجادلة فعدمه يكشف عن العدم وهو يكشف
عن حجيته لانه لو لم يكن حجة لم يعلم وجهه من النبي ومنها قصة ابن الزبعرى حيث قال لا خصمن النبي ص بعد ورود قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فقال له قد عبد موسى وعيسى ع فقال ص ما اجهلك بلسان قومك وجه الاستدلال ان النبي ص انكره لخطائه في فهم القوانين اللفظية
ولم ينكره ما الذي العقلا مع انه مختص بغير ذوي العقول ولم ينكر حجيته على فرض فهم القانون ويشعر بخطائه ع بحجيته على فرض فهم القانون ومنها
قول الصحابي حيث قصر النبي ص السفر في موضع الخوف وتجاوز عنه وقصر ايضا فسئل ما بالنا ان نقصر وقد امنا فقال ع هذه صدقة ولم يمنعه الاستدلال
بظاهر الكتاب ومنها ما روي عن زرارة انه سئل ع عن سبب لزوم القصر مع انه قال الله تعالى لا جناح عليكم فاجابه ع بانه قال الله تعالى وفعله النبي ص
فصار واجبا ولم ينكر حجية الكتاب ومنها قول السائل حيث سئل عن المعصوم ع عمن يجب عليه الاتمام والقصر قال ع من تليت عليه الاية وكذا غيرها مما

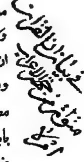
[illegible]

[illegible]

لا يكون المقام مقام ذكره ومنها الاحاديث الدالة على فضل التدبر في القرآن عند القراءة او مطلقا الثالث الايات منها قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على
قلوب اقفالها صدر لخصاصة بالنبي والائمة بل يعم غيرهم كما لا يخفى ومنها قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا ومنها قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ومنها قوله تعالى بلسان عربي مبين ووجه الاستدلال ظاهر سيما بعد انضمام الثاني بالاول والاخير لان الظاهر ان ارسلنا الرسول بلسان
قومه حتى يتكلم على نحو تكلم القوم من ارادة الحقائق والمجازات من الالفاظ بسهولة التفهيم ولا ريب ان لسان قوم نبينا كان هو لسان العرب ومنها
قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكذا غيرها ومنها قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فلولا
كان لا يحصل فهم الكتاب لغير المعصوم ولم يكن حجة لغيرهم لم يلزم نفي كونه معجزة والتالي باطل فكذا المقدم ضرورة انه لا ريب في كون
الكتاب من اعظم معجزات نبينا واعجازه من وجوه اجلها واقواها بلاغته وهي مطابقة الكلام لمقتضى المقام ولا يحصل العلم بها الا بمعرفة معاني المفرد
بتوقفها على بيان النبي ... من الكلام لاستلزامه التعذر بل نقطع قطعا عاديا بان بلغاء المشافهين في مجلس الخطاب لم يكن عن السؤال عن مفهومات
الالفاظ الظاهرة في المراد من غير فرق بين الكتاب وغيره والقول بان فهمهم لمعرفة الاعجاز مسلم لكن لا يستلزم حجيته لاستنباط الاحكام مدفوع بان
الفهم بعد تحققه لو لم يكن حجة ... يجوز ان يكون مراد الله تعالى خلاف ما فهموه وهو تلبيس من الله تعالى الموجب ... الاعجاز العياذ
بالله لانهم فهموا شيئا علموا به كون القرآن معجزة و... الواقع من الله تعالى ذلك والمانع من حجيته من هذه الجهة انما هو بعض الاخباريين ولهم فيها
مذاهب ثلثة على ما نقل الشيخ ... حيث قال لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به في الاحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف جماعة منهم كتبا
في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي خمسمائة آية واما الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متاخريهم ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء
منه مطلقا حتى مثل قل هو الله احد الا بتفسير اهل العصمة ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة في تاويل مشكلاته وحل مبهماته ثم
قال والتحقيق في المقام ان الاخبار متعارضة من الجانبين الا ان اخبار المنع اصح ثم بعد ذكر الاخبار والايات الدالة على الحجية كاية التدبر كما ذكرنا قال لا منع ثم
شيء من القرآن بالكلية ليمنع وجود مصداق الاية فان دلالة الايات على الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى حدود الله ... ظاهرة لا مرية فيه وهو المراد
في الاية كما يبادي عليه سياق الكلام والقول الفصل والمذهب الجزل في ذلك ما افاده شيخ الطائفة في كتاب التبيان وتلقوه بالقبول جملة من علمائنا الاعيان حيث قال بعد
نقل الاخبار من الطرفين ما ملخصه والذي نقول ان معاني القرآن على اربعة اقسام احدها ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون
ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به
مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة ثم ذكر جملة من الايات التي تكون من هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي ورابعها ما كان اللفظ مشتركا
مع فقد القرينة فانه لا يمكن لاحد ان يقول ان المراد منه كذا الا بقول نبي او امام معصوم انتهى كلامه ... موافق لقول الاخر اينا في حجية الكتاب
بحجية القسمين الاخيرين لاجمالهما وكذا القول الثاني منهم لانه يقول بحجيتهما بقول بحجيته مع الزيادة وبعض المانع منهم بالقول الاول وهو ما يمنع
قل هو الله احد فكيف كان فقولهم بمنع حجية الظواهر الصادقة حجيتها اما ان يكون من باب عدم المقتضي او يكون لاجل وجود المانع والاول تقدم فساده
المقتضي لحجيتها واما الثاني فهو ايضا فاسد وتوضيحه لا بد من بيان ما استدل على المنع وهو على اقسام الاول الاخبار الدالة على اختصاص الكتاب بحجية للنبي والائمة
الاطهار منها الاخبار الواردة في تفسير بعض الايات منها قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا ومنها قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين
اوتوا العلم ومنها قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ومنها قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك ومنها قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم وجه الاستدلال ان ظاهر الايات اختصاص الكتاب علمه وتاويله بالموصوع المذكور في الايات وقد ورد في التفسير بكون المراد في قوله اصطفينا ومن عنده
والذين اوتوا العلم ولقومك والراسخون في العلم هم الائمة ولا ريب في ... حجيته لغيرهم ومنها بعض الاخبار الدالة بنفسه على حصر علم القرآن في النبي والائمة
منها ما رواه الكليني عن الصادق قال انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها المروي في الكافي في مناظرة الشامي لهشام بن الحكم بحضرة الصادق قال هشام فبعد
رسول الله من الحجة قال الشامي الكتاب والسنة فقال هشام فهل نفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا قال الشامي نعم قال هشام فلم اختلفنا انا وانت وصرت
الينا من الشام في مخالفتنا اياك فسكت الشامي فقال ابو عبد الله ما لك لا تتكلم فقال ان قلت لم نختلف كذبت وان قلت الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف
ابطلت لانهما يحتملان الوجوه الى ان قال الشامي لشاتمه من الحجة فقال هشام هذا القاعد الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء
وجه الاستدلال ظاهر من قول الشامي يحتملان الوجوه وكذا استفهام هشام ومنها قول السائل ايكفيهم القرآن قال عم بلى لو وجدوا له مفسرا قال وما
فسره رسول الله قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل ومنها ان القرآن لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به
ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله وابعده من مذاهب قلوبهم الى ان قال انما اراد الله بتعميته في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه وان يعبدوه وينتهوا
في قوله الى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا من انفسهم الحديث ومنها غيرها ذكرنا مما يكون مع ما
ذكرنا متقاربا في المفاد ومنها الاحاديث المتواترة الدالة على المنع من تفسير القرآن برايه منها النبوي من فسر القرآن برايه فليتبوء مقعده من النار وفي
اخر من فسر القرآن برايه فقد افترى على الله الكذب وفي الحديث القدسي ما آمن بي من فسر كلامي برايه وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل
القياس في ديني وعن ابي عبد الله من فسر اية من كتاب الله فقد كفر وفي مرسلة شعيب انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فبأي شيء
تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله
ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا ... ومنها اخبار الثقلين



الكتاب منها ما يتعلق بالاحكام الفرعية الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق يحتمل التقييد وعام يحتمل التخصيص ومتشابه لا يهتدى منه مع قطع النظر عن السنة
الى سبيل ولا يركن منه الى دليل بل وقد عجزوا عن استنباط جملة من الاحكام من الايات مما لا يحسن عليه سؤالهم ولا يهتدى اليه غيرهم وهو مصداق ما تقدم
قولهم ليس شئ ابعد من عقول الرجال من تفسير القران كالاخبار الدالة على حكم الوصية بالجزء من المال حيث فسروه بالعشر مستدلا بقوله سبحانه اجعل
على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال عشرة والوصية بالسهم حيث فسروه بالثمن لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية والنذر بمال كثير حيث فسروه بالثمانين لقوله
تعالى في مواطن كثيرة وكانت ثمانين موطنا وكذا بعد ملاحظة ثبوت بعض الاحكام مع كون ظاهر الكتاب على خلافه لا يبقى الاعتماد على ساير الظواهر منها
وجوب القصر وظاهر الاية ولا جناح عليكم يقتضي جوازه وكذا اطلاق الوجوب بالنسبة الى الخوف والعكس ومفهوم الاية ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
يقتضي خلافه مع ان للقران ظاهرا وباطنا كقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما على ما ورد في التفسير اى وسلموا لمن وصاه واستخلفه عليكم ما عهد اليه
تسليما ولا يعلم باطنه الا المعصوم الثالثة الاخبار الدالة على تحقق التحريف في القران من الزيادة والنقيصة اما فساد الاول فاولا بان الاستدلال بها
لا يتم الا باثبات استفادة الحصر من الا انما عني ومن عنده علم الكتاب وغيرها مما مر لان الاخبار انما تدل على تعيين الموضوع اعني كون من في قوله تع
ومن عنده واضرابه هو الائمة ولا يدل على حصر الحكم بل الحصر يستفاد من الاية ولا دلالة لها على الحصر الا بكونه من باب الظهور فان كان هذا الظهور حجة فالظهور
ثابت لعدم الفرق بين هذا الظاهر وغيره ولا دليل لفرق الاختصاص وان لم يكن حجة فلا يتم الاستدلال لاستلزامه الدور وترجيح المرجوح على الراجح لا ضعفية
هذا الحصر من بعض ساير الظواهر وثانيا بان قوله تع ومن عنده علم الكتاب وغيره وان كان دالا على حصر علم الكتاب بالائمة الا ان العلم مصدر مضاف فعلى
مذهب من قال بافادته العموم الاستغراقي يكون مفاده اختصاص جميع علوم القران بهم ع ولا يدل على اختصاص بعضها ونحن نقول بالثاني دون الاول
وعلى مذهب من لم يقل بافادته العموم فلا يكون دالا ايضا لان الكتاب اسم للقران الموضوع للمجموع لا الاعم منه ومن الاية لتبادر الاول ولا التزام المفيد في الثاني
عرفا ولصحة السلب فيه يقال لمن قرا اية انه ما قرا الاية ليس قرانا بل بعض من القران وح يكون المستفاد اختصاص علم مجموع القران للنبي والائمة ونحن لا ندعي شيئا
لغيرهم لكون المتشابهات والمجملات من القران مختصا بهم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الشايع هو المجموع ولا يدل على اختصاص غيره بهم وثالثا بان العلم موضوع
للاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع ومعه يدل على اختصاصه بهم لا الظن الحاصل من الظواهر ولا عدم حجية الظواهر ونحن نقول بالثاني دون الاول
ورابعا بانها معارضة بالاخبار الدالة على حجية الكتاب والجمع معنا لان القدر المتيقن مما دل على حجية الكتاب هو الظواهر سيما مثل قل هو الله والمانع يمنع ذلك
ايض ولا ريب في اولوية التقييد من الطرح واولوية هذا الجمع من غيره من حمل المثبت على صورة ورود التفسير سيما مع وهن النافي بما مر سلمنا التكافؤ فيجب طرح
النافي لوجود الترجيح مع المثبت من الشهرة والاجماعات المنقولة ويشمله حديث خذ ما اشتهر سلمنا التكافؤ من جميع الجهات وح يتساقطان ويكون ما
ذكرنا من الادلة الدالة على حجية ظواهر الالفاظ في الارادات سليما عن المعارض مع ان اخبار النافي اخبار احاد لا تكون معتبرة في هذه المسائل بل ويرد على الاخير
اعني قوله تع وما يعلم تاويله الا الله الخ مضافا الى ما ذكرنا انه لا يدل على نفي حجية غير التاويل من الظواهر لغيرهم واما فساد غيره فما ورد في مناظرة الشامي
لهشام فاولا بانه لو تم لدل على نفي حجية السنة والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيا بان استفادة نفي الحجية من قوله لاجل رفع الاختلاف في مقام المجادلة لا
تكون الا لعدم اعتقاد المنكرين لنفي حجيته لجواز كون اختلافهم في الموضوع اعني تشخيص الظاهر بان يعتقد احد الخصمين ان الظاهر ذلك والاخر غير
خلافه مع ان صدر الحديث يدل على اعتقاده بالحجية وثالثا بانه يجوز ان يكون مورد النزاع من المتشابهات وما ورد في السؤال عن انه هل يكفيهم القران
فاولا بظهوره في السؤال عن كفايته لجميع الاحكام واختصاصه في حق المعصوم ومن حصل له تفسيرهم ع له وهو مسلم ولم يقل به لغيرهم وثانيا بمعارضته بما
ذكرنا من الاخبار ووجه الجمع والترجيح معا كما مر واما ما ورد في كون القران لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته ويعرفونه فبانه لو لم يدل على حجيته
لغيرهم فلا يكون دالا على عدم الحجية كما لا يخفى لجواز عموم الذين يؤمنون به ويعرفونه واما ذيله وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا عن انفسهم
فلظهوره في ارادة استنباط جميع ما احتاجوا ولا ريب في اختصاصه بالامام مع ان قوله القوام مكابر والناطقين عن امره يجوز ان يكون عاما شاملا
للمجتهد وعلى فرض تسليم الدلالة معارض بما ذكرنا وهو اصرح في الدلالة على الحجية في الجملة وارجح كما مر واما ما ورد في الاحاديث من مذمة من فسر القران
بالراى فلان حمل اللفظ على الظاهر العرفي لا يكون تاويلا بالراى واستعمال التاويل بالراى فيه مجاز لقطعها والمراد بالتاويل هو حمل المجملات على معنى بالهوى
والراى والاستحسانات من غير دليل شرعي او عرفي او عقلي سلمنا شموله لحمل الالفاظ الظاهرة على معناها العرفي لكنه معارض بما ذكرنا وهو في الدلالة على
حجية الظواهر ارجح بالنسبة الى دلالة هذا على نفيها اياها والاولى تقييد هذا بغير الظواهر مع انه وجه الجمع بين الخبرين فيجب كما مر سلمنا التكافؤ والمقتضى
موجود والمانع لم يثبت المنع واما فساد الثاني فبانا لا نقول بحجية المجملات واما مجرد كون بعض الظواهر على خلاف ما ثبت من الشرع لا يقتضي عدم حجية ساير الظواهر
ولا حصول الوهن فيها والا لزم عدم حجية ظاهر الالفاظ الموجودة في السنة لكون ظواهر بعضها مخالفا للاجماع او العقل او غيرهما من ساير الادلة واما قوله
ان للقران ظاهرا وباطنا فبان ظاهر القران مراد بالاجماع ونحن مكلف به واما الباطن فلا يكون مدار التكليف علينا بالضرورة واما فساد الثالث اعني
وقوع التحريف في القران فالجواب عنه يقتضي رسم مقامات الاول في وقوع التحريف من الزيادة والنقصان من حيث نفس الكلمات او العدم الثاني في عدم
مضرية هذا الاحتمال بحجية الايات الباقية الثالث في تواتر القران من جهة الاعراب والعدد وكونه بحروفها اما الاول فلا ريب في تواتر القران الذي
بايدينا في الجملة واما تواتره تفصيلا من كون ما نزل على محمد ص هو هذا القران الذي بايدينا من دون زيادة ونقصان فاختلفوا فيه فعن اكثر الاخبارية
وظاهر الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي ره والشيخ الطبرسي صاحب الاحتجاج وقوع التحريف وعن السيد والصدوق ره والمحقق الطوسي وجمهور المجتهدين
عدمه وان ما ينقل بالاحاد انه كان من القران وبعض ليس كذلك بل ولو كان من القران لتواتر وكذا ما ينقل بالاحاد انه لم يكن منه وزاد ليس كذلك



لانه

لانه لو كان لكان متواترا عندهم للدواعين على ما ذكره السيد نعمة الله ره في رسالة منبع الحيوة الاخبار المستفيضة بل ادعى تواترها منها ما روي عن امير المؤمنين ع
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى
كنتم خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما نزلوها خير ائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي الاية مما الواجع لصار كا باكثة الجم ومنها ان القرآن كان ينزل على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة
عشر رجلا من الصحابة ورئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب لا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتبه في منزله
في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله الى
لقاء حبيبه وتفرق الاهواء بعده جمع امير المؤمنين القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر
ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم ع الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في
خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس
على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه امير
المؤمنين ع وعن السيد ره انه نقل من كتاب سعد السعود للسيد طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني عن اعاظم علماء العامة تعريبا ان التفاوت في المصاحف التي
بعثها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى
اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في زمن
القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خاليا عن الاعراب والنقط كما هو الان موجود بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شوهد عدة
منها في خزانة الرضا ع ثم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وصل
اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا
في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته
ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءة غيره ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا
على هؤلاء السبعة مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول النبي لصحابته لتبعنهم الحوض
فاسألهم كيف خلفتموني في الثقلين بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه والاخبار بهذه الوجوه ومنها قوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وجه الاستدلال كون نفي الجنس مفيدا للعموم ويلزم عدم عروض المبطل لما كان من جهة التلاوة او الحكم او هما معا او تغيير كان من
زيادة ونقصا وما يرفع اعجازه وسواء كان من جانبه او من جانب الغير ولا ريب في كون التحريف باطلا وظاهر الاية تنفيه وفيه انه يحتمل ان يكون افشالا او ترغيما عليهم
ابطال الرواة بكون الاخبار وعلى الاول لا يصح الاستدلال لان الحرمة لا تدل على عدم التحقق منهم عصيانا او خطأ وعلى الثاني فيحتمل ان يكون المراد لا ياتيه الباطل
من جانبه لعلم بنسخه تلاوة او حكما او هما معا او لا بغيره كالكتب والشرايع السابقة بل باق الى يوم القيمة ويحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه الباطل من
جانب الغير ويحتمل ان يكون المراد بهما معا ونفي الجنس يفيد العموم من حيث افراد الباطل لا من حيث الاحوال يعني من جانبه او من جانب الغير وعلى الاول لا يصح الاستدلال
لجواز تحقق التغيير من الغير لا من الله فلا تكون منافية للاخبار المثبتة للتحريف وعلى الثاني يحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه من جانب الغير ما يخرجه عن الاعجاز
ويحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه التحريف وعلى الاول لا يصح الاستدلال لبقاء صفة الاعجاز في الايات الباقية وعلى الثاني يحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه ما يبطله
ولو في زمان وعلى الاول لا يصح الاستدلال لكونه موجودا عند القائم ع ويظهر بعد ظهوره وعلى الثاني لا يصح ايضا ان اريد مجموعه لعدم منافاته للتحريف
في الجملة ويصح ان اريد جميعه الشامل للكل والبعض والظاهر من الاية هو عدم تحقق نسخ مجموع هذا الكتاب والشريعة من جانبه وبقاؤه الى يوم القيمة او عدم عروض
ما يبطله بالمرة او عدم عروض ما يبطل جميعه ومعه لا يصح الاستدلال ولا يرد ان نسخ الحكم في بعض الايات ثابت سلمنا عدم ظهوره فيما ذكرنا لكن لم يثبت ظهوره في ضده
ولا يصح الاستدلال لو سلمنا افادته العموم لكنه معارض للاخبار المثبتة والجمع يقتضي حملها على ما ذكرنا فتدبر ومنها قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وفيه اولا انه يكفي لصدقها لاجل كونه محفوظا عند الائمة ع مع انه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه ونبقيه الى يوم القيمة وثانيا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه
من عروض ما يرفع مجموعه وثالثا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه عن عروض ما يبطله بالمرة وعلى كل منها لا يصح الاستدلال اما على الاول فظاهر واما على الاخير
فلكونه محفوظا عند الائمة ع وعلى المثبت لثبات ادلته عند ما ذكرنا ومنها ان القول بجواز التبديل مناف للطف لانه يرفع الوثوق بالكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط
الاحكام منه ولا ريب ان ابقاءه للاعجاز واستنباط الحكم والتلاوة لطف واجب وفيه اولا انه لا يخرج بذلك عن حد الاعجاز لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط
الاعجاز والذي له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا والظاهر عدمها هنا كما ادعى عليه الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان وعلى فرض
تسليمه نقول منها فلا ريب في ندرتها وهي لا تكون مضرة بالضرورة سلمنا لكن اللطف الواجب لم يمنع المانع كظهور القائم ع ومنها الاجماعات المنقولة عن الشيخ
والطبرسي على عدم وقوع التحريف وتغيير الكتاب يوجب تغيير الحكم وفيه انه لا يفيد القطع والاجماع المنقول لم يثبت حجيته من حيث هو سيما في الموضوعات
الصرفة كما في المقام مع انه لم يتحقق على نفي النقصان وهو يكفي للمانع ومنها الاخبار المتواترة الدالة على عرض الخبر عليه والاجماعات المنقولة على حجيته وفيه
انه على فرض تسليم التواتر واعتباره انما يدل على حجية القرآن ولا يلزم منه نفي التحريف لجواز كون التحريف مما لا يكون له مدخلية في الاحكام بل فيما
كان من اوصاف الائمة كخير ائمة او في علي ع كما ادعى عليه الاجماع بعض وموافق للاعتبار من انه لو حرف لوكان فيه من الخلفاء كعثمان وعمر وابي بكر ولا ريب

كيف تكون هذه الاخبار متواترة ع

ما يبطله الا من حيث الكل [illegible]

قال ابن [illegible] الشيخ علي [illegible]

فيها اواخر فواحر ونحوها مما يكون مضمونها انهم من الايات المشتملة على الاوصياء الائمة وبشرته ايضا ما ذكرنا من التحريف في الايتين مع ان ما دل على اخذ الكتاب وعرض الاخبار عليه فما كان منه من النبي لا يتم الا بامر اخذ الاوصياء وصلوات منصوص عن التبليغ كما هو حقه وما كان من الائمة يجوز ان يكون من باب التقية وحكم الله الظاهري ومنها ان التحريف مستبعد جدا الا ان ما يحصل من عدم الجمع من كتاب الوحي بان لم يكونوا حاضرين حين التنزيل ولم يسمعوا من النبي بعده ولم يتواتر الخبر عندهم واكتفوا بخبر الواحد كان كاذبا ولم يصل اليه بعضهم فصار ناقصا وهذا ايضا بعيد جدا لكون النبي رسولا وماموراً بالابلاغ على الوجه الاكمل او يحصل من تفرقات الخلفاء وعمال ... وهو ايضا بعيد لان القران قبلهم قد تكثر وتشتت في الامصار وكيف لم يبق في بعض البلاد ولو عند المخلصين مما يكون خاليا عن التحريف حتى حصل الاختلاف في النسخ لمن تأخر وكيف كان كانوا قادرين على جمع ما في الامصار حتى يفوق التتبع وكيف لم ينكروه وهم المسلمون من هذا الامر الشنيع ولو انكروه لشاع كالظلم الوارد على الائمة الاطهار وغيره وكان الاستبعاد منه مسلم سيما بعد تعدد الاخبار على ذلك وثانيا بانه ظن عقلي لا يكون معتبرا جدا لو عن الصدور ثم انه جمع بين الادلة بحمل الاخبار الدالة على انه ما في القران الذي جمعه امير المؤمنين كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية تفسيرا وفيه مع جد المنافاة لظهور بعض الاخبار لان السايل سئل عن المناسبة بين الايتين وقال سقط وكذا اية الغدير والمزوم سلطان القران بالاحاديث القدسية من علي وحصول العمد من عثمان وهذا كما ترى والحق ان هذه الادلة لا تكون تامة لاثبات عدم التحريف وكذا الاخبار المثبتة للتحريف ايضا غير تامة سيما في جهة النقصان لعدم ثبوت تواترها والاحاد لا يكفي في المقام سيما مع شذوذ العامل بها بل ادعوا الاجماع على خلافها على انه يمكن منع دلالة بعضها كما قيل بان المراد نقص تامره ويريد عن ان ثم كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات وسقط هنا او اصحابهم يتلفظون بتفسيرهم عن ذلك لعدم كونها ظاهرا مصداقا واما الثاني فالحق ان احتمال التحريف بل القطع بما لا يكون مضرا بحجية الايات الباقية لوجوه بايدينا وذلك لوجهين الاول انه لو كان مضرا ومنشأ لعدم الحجية للزم عدم حجية الاخبار ولو كان متواترا لفظيا وللعلم بعدم حصول جميع الاخبار الصادرة من النبي والائمة الينا بل لم يصل بعضها الينا جدا واحتمال كون ما سقط صار فما وصل الينا موجودا فيها ايضا والجواب الجواب الثاني ان ما ذكرنا سابقا من الاجماعات المنقولة ودعوى الضرورة من كثير من العلماء على حجية الكتاب كذلك الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار الدالة على حجية الكتاب من عرض الاحاديث عليه وامثالها انما اقتضت حجية الكتاب بعد خلافة الخلفاء لكون مدعى الاجماع هو العلماء وهم متاخرون عنها وكذلك الاخبار وهما يكشفان عن حجية الكتاب اما لعدم وقوع التحريف فيه اصلا كما عرفت من دعوى الاجماع عن بعض الاصحاب عليه وذهاب معظم المجتهدين عليه او ان التحريف على فرض وقوعه لم يكن مضرا اما لعدم ربطه بايات الاحكام او لكونه من باب تبديل القليل في الكثير سيما في جهة الزيادة لو لم يدع القطع بعدمها او بعضه ما ذكرنا دعوى الاجماع على عدم تحريف يوجب تغيير الحكم وكذا اصالة عدم التحريف والظن الحاصل من الادلة النافية للتحريف بل المثبتة لاشتمال بعضها على عدم التحريف بذلك والكف عن غيره وكذا بناء العرف والعقلاء على العمل به وعدم مصيرهم بهذا الاحتمال بل ولو كانوا قاطعين بالنقصان الا ترى انه لو بلغ اليهم كتابة مشتملة على امر ونهي وامثالهما مع علمهم بسقوط بعض ... بالمسند ويكون الباقي ... لهذا الاحتمال ... وما عندهم بل لا يكون بنائهم على السؤال عن صاحبه ما سقط والعكس فتدبر واما الثالث على الاعراب مثلا الشكل ولا اختلاف فيها في تواتر الاعراب المنقوطة المتفقة بين القراء وكونها عن النبي صلى الله عليه وآله المجزي عن الله في جواز قرائتها واستنباط الحكم على ما اقتضاه واما الاعراب المنقوطة المختلفة والحروف والتصحيف كملك ومالك ويطهرن ويطّهرن وامثالها فاختلفوا فيه فذهب المشهور الى تواتر القراءات السبعة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وعاصم وابن كثير وادعى عليه الاجماع جماعة من اصحابنا والحق بها بعضهم القراء الثلاثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف ممن صرح بذلك الشهيد في الذكرى ومن بعد نقل شهرة المتاخرين على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها وقال بعض محققي القراء من المتاخرين ما ذكرناه في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها وقال بعض انه زاد بعضهم على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك السيد نعمة الله والسيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود ونسب ذلك الى صاحب الكشاف عند قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم وبخ الائمة في موضعين احدهما عند قوله الحاجب فانه عطف على الضمير المجرور بدون اعادة الخافض وقال المحقق القصدة ثم ان ظاهر ... الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما اذا كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما لانها لا توجب اختلافا في المعنى فلا يتعلق غاية مهم بتواترها والظاهر من يدعي تواتر السبعة والعشرة هو تواترها من النبي عن الله لا مجرد تواترها عن المشايخ لانه محل النزاع ومحل الثمرة لا الثاني وكيف كان ففي الاولين وجوه منها ما مر من الايتين ووجوب اللطف الاجماعات المنقولة والاخبار على حجيتها وقد عرفت ضعفها سيما الاجماع لعدم انصراف الاخبار والاجماعات المنقولة للقراءة المختلفة حيث انهم كانوا في مقام اثبات حجيته في الجملة بل كانوا منه من حيث المواد ومنها دعوى الاجماع على تواترها وفيه انه لم يثبت لنا ذلك ودعوى الغير غير كاف ومع ثبوت عدم تواتر السبعة وجوه منها انها لو كانت من الله فلا وجه لاختصاص قرائتها الى صاحبها ونسبتها الى القاري وهكذا لو كانت المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء غير القراءة المعصومين من قبل الرسول فكيف يكون الكل من النبي ومنها اختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها وكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ومنها ما ذكرنا عن السيد نعمة الله قدس سره في انوار النعمانية المصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب والنقط ثم نسب الى جلال الدين السيوطي انه قال ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية الى انه قال بعضهم ولو في اعرابه ونقطه على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية والظاهر منه بل صريحه ان المصحف كان قبل ذلك خاليا من الاعراب بعضا ان الكتابة لا يعربونه لان النزول من الله كان خاليا عنه امكان التكلم فيه والكتاب لا يعربونه الى ان حدثت الاعراب المنقوط من القراء على ما يوافق

وفي نقل الاجماع في الوافية على تواتر القراءات السبع مع الاختلاف من نقص ...

ان يصير

مذهبهم

مذهبهم وايضا قال فمنع تواترها لهم نصوا على انه كان لكل قارئ راو ان يرويان قرائته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة للقراء على ما يوافق مذاهبهم ومنها
ما قال الشهيد في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار التواتر فيما نقل عن هذه القراءات فان بعض ما نقل من السبعة شاذ
فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض لغة بحسب العربية
فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل واحد منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات
من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ومنها ما في
في بعض الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف ومنها انه لا مجال للجواز كون المراد بالحرف اللغة فيكون المراد انه نزل على سبع لغات من لغات العرب كقريش وهذيل
وتميم وامثالها بالتبعيض بانه بعضه نزل على الاول وهكذا كما عن ابن الاثير حيث قال ان المراد ذلك وللجواز كون المراد البطون السبعة وللجواز كون المراد انه
نزل على سبعة اقسام كالامر والزجر والترغيب والترهيب والقصص وهكذا بل قيل اختلفوا في معناها على ما يقرب من اربعين ولا علم بثبات ارادة ما ذكره ولا
ان ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله تعالى فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد
فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهو مع انه خبر واحد ضعيف سند غير دال على تعيين كون المراد السبعة القراءة و
ثانيا بانه معارض بالاخبار المعتبرة الصحيحة منها ما رواه ثقة الاسلام عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة
احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ومنها عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن
الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد عدم كون المراد بالحرف القراءة ما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان
القرآن نزل على سبعة احرف وللامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ان القرآن نزل على سبعة احرف
لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه الى سبعة ابطن ومنها ما تقدم من امر ابي عبد الله عليه السلام بالقراءة على
ما يقرأ الناس وفيه انه لا يدل على عدم جواز القراءة بما كانت مختلفة مع انه يدل على تجويز الائمة عليهم السلام ذلك قال المحقق الصدر بعد ذكر منع التواتر وانكاره له
نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة عليهم السلام بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس
وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمهم بصدوره عن النبي صلى الله عليه وآله ووقوع الزيادة والنقصان فيه والسكوت وفوقه بطريق الانصياع وما ذكرنا ظهر وجه انكار المنكر
التواتر لعدم تمامية الادلة وما من المتوهمة والانصاف انه لو سلم تقرير الامام للاصحاب في القراءة المختلفة كما هو ظاهر لان القراء القرآن كانوا في زمانهم فكانوا مطلعين على
الاختلاف ولم يثبت الردع منهم ولو كان لوصل والقول بان كل ذلك كان من باب التقية جزاف بل يظهر منه كونه عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الله ويؤيد ذلك كلام الشهيد بعد
ذكره مما نقلنا اعتبار التواتر في هذه القراءة قال طالما ابتاع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فيه واجب قطعا ولا يتعين فان الكل عند الله نزل به الروح الامين على
قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وهو بناء على اهل هذه الملة وانحصار القراءة فيما ذكر حادث غير معروف في زمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من
التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن نزل عليها والامر ليس كذلك ثم اوجب القراءة الى مشايخ المنصوص والاطهر انه بتلك الحقوق
بعضها في الصدر الاول لم يكن منحصرة في السبع والعشر بل كان اتساع دون ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير
اليه ما نقلنا عن النهاية انتهى ولظاهر ان بعد ملاحظة ما ذكرنا وضعفها والمشهور على التواتر وعدم الاجماع عليه لا ينبغي الريب في جواز القراءة بها مع النشاء في ادلة
الاستحباب ان كان في الحكم بانه قرآن حتى يترتب جميع آثار القرآن من استنباط الحكم وعدم مس المحدث لها بعض الوقف لما نذكر فلم نذر من قرئ قرانا مع التامل بل ينبغي
ملاحظة ترجيح احد القراءتين ان كان والا فيعمل بالعلة المتيقن منها وفي غيرها يرجع الى الاصل لا التخيير كما بيناه في الاصول في تعارض الاخبار الا ان يكون الامر بين الوجوب
والحرمة ومعه يجيء التخيير قال المحقق القمي ره والمشهور في المختلفات التخيير لعدم الترجيح ويشكل الامر فيما اختلفت الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويتطهرن فان ثبت
مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل به وتمام توضيحه ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا فالتعين التخيير في العمل وقال العلامة ره في المنتهى فاحب القراءة التي قرء بها عاصم
من طريق ابي بكر بن عياش وطريقة ابي عمرو بن علاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته
بلا خلاف ثم تمسك بعدم العمل بالشواذ بعدم ثبوت كونه قرآنا ونسب الى بعض العامة القول بانه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو فاسد لعدم الدليل على اعتبار خبر الواحد في
الاحكام كما سيجيء فكيف باثبات القرآن وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها روايته ام لا لانه لم ينقل
خبرا والقرآن لا يثبت بالاحاد والحق الثاني لعدم الدليل على اعتباره سيما في الموضوعات الصرفة سيما في اثبات القرآن ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين
وعدمه ولكن الظاهر ثبوت الحكم من غير القراءة انتهى الثاني من الادلة الاجماع وما فيه ذكر من السيرة وبناء العقلاء تحقيقه يقتضي رسم مقامات الاول
في معناه لغة واصطلاحا وبيان حجية العامة والشيعة وابطالهما اما الاول فهو في العرف العام حقيقة في الاتفاق لا العزم للتبادر وصحة السلب عن العزم النقص
والتكرار وفي اللغة كذلك لاصالة عدم النقل واقتصار بعض اللغويين في بيان معناه وبهاء باصالة عدم الاشتراك ويجيء الوضع لهما خلافا للبعض كما في
المنهاج بانه حقيقة في العزم وخلافا لكثير بانه حقيقة فيهما استنادا الى كلام بعض اللغويين كالجوهري والفيروزآبادي حيث صرحوا بالاشتراك او ذكروهما على وجه يظهر
انتفاء الحقيقة فيهما وهو حق مقدم على الاصلين والايتين ما ذكرنا ما ذكرنا واما الثاني فعند الاصطلاح بينهم عند العامة هو اتفاق اهل الحل والعقد
من هذه الامة على امر ديني والمراد في عصر من الاعصار كما قيده به بعضهم لا في جميعها والا لم يتحقق ويخرج منه اتفاق غيرهم كاكثر المجتهد والمجتهدين غيرها كالنهاق
والمجتهد منها على غير امر ديني كالعقليات واللغويات ويخرج منه اتفاق البعض وان كان مشتملا على الامام او كاشفا عن قوله او رضائه وجعلوا
حجيته من باب دلالة الآيات والاخبار والوجوه العقلية والعادية اما تعبدا كما في بعضها او لدلالتها على كون المجموع محفوظا من الخطاء كما في بعضها الا من باب

اشتماله على المعصوم لعدم قولهم به ويكون عندهم غالبا ومجهولا وكيف كان فالدليل القطعي فلا يكون عليا وان كان حجة عندهم وعند الخاصة من القدماء منهم قالوا
اذا اجتمع علماء امة النبي على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فهو حجة من حيث كشفه بذاته علما عن قول الامام واشتماله على الامام
او قول المحفوظ عن الخطاء ولذا اشترطوا فيه دخول مجهول النسب وان كان فاسدا لان العلم بقول الامام لا يكون من باب ملاحظة الاحاد تفصيلا بل يحصل بالحدس
بعد ملاحظة الاغلب من كونه قول الكل حتما لينبئ القائم سيده كما سيجي في الاختلافات فيه وكذا ما قال البعض المناسب عدم اشتراط العلم باجمعهم تفصيلا لانه
مع العلم بعدم كون الامام داخلا فيه لا فائدة ومع العلم به تفصيلا لا فائدة في قول الباقي واجمالا يرجع الى اشتراط دخول مجهول النسب فيما يحتمل كونه اماما
من المؤمنين ما سيجي وما تقرر من ان بعد ملاحظة الاغلب ممن كان في عصره او قبلهم ولو بملاحظة كتبهم يحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل ولو ممن لم يره ولم نسمع منه
ولو من الناصبين الاموات مقطع بكونه قول الكل صادرا من الامام ونشر بينهم ووصل بواسطته وكيف كان فلا مضر من خروج معلوم النسب او مجهوله بعد العلم بعدم كونه
اماما او يدخل فيه اتفاق البعض الكاشف عما ذكرنا ولا يختص بالحكم النقلي الا ان يكون بل يدخل فيه ما دخل فيه الامام او قوله او لو بهيئته ولذا يجوز التعارض بين الاجماعين
على مذهب المتقدمين بدخول قول احدهما تقية وفي الاخر بحسب نفس الامر دون مذهب المتاخرين لكون رضائه بحسب نفس الامر بالمتناقضين محالا ولا يصح ادعاء
الاجماع على مذهبهم في المسائل المستحدثة والموضوعات التي يعلم عدم كونها في زمان الامام وعدم صدور القول منه فيها او عدم كون شانه الامام بيانها والمتاخرون
منهم قالوا انه اتفاق جمع من علماء هذه الامة على امر ديني يكشف بذاته علما عن رضاء المعصوم بحسب نفس الامر سواء كان من باب دخوله او دخول قوله او الموافقة
لقوله او كون رضائه به لذلك وان لم يصدر منه القول كالمستحدثات او الموضوعات وزاد الشيخ قسما اخر وجعل حجيته من باب اللطف وعبارته في اشتراط اتفاق
الكل او البعض مع عدم ظهور المخالف مختلفة وعبارته في العدة على ما حكي عنها اربعة الاولى انه قال اذا اتفقت الامامية على قول ولم يكن لهم مخالف ولم يحصل العلم
من اتفاقهم بكونه قول المعصوم كان حجة والا لكان على المعصوم الردع الثانية انه قال لو اختلفت الامامية على قولين وكان المعظم على احدهما كالوجوب والاخر
والمحرم ولم يكن لقول غير المعظم دليل فاتباع المعظم لازم لكونه حقا والا لكان على المعصوم الردع ووجهه ظاهر بانه مع عدم الردع يختار اللاحق قول المعظم ولو لم
يكن حقا لوجب عليه ع ردعه الثالثة انه قال لو اختلفت الامامية على قولين ولم يمكن الا التخيير كالصلوة الجمعة التي اختلفوا في وجوبها وحرمتها ولم يكن لقول
احدهما دليل لكان الحكم لو اتفق التخيير الاستمراري وكان حكما للاحق لئلا يلزم خلاف اللطف ووجهه باعتقاده انه مع عدم الردع يختار اللاحق التخيير لعدم امكان غيره
ولو لم يكن الحكم التخيير مع عدم الردع يلزم الابقاء على الحيرة وقال ايضا لا يجوز بلزوم خلاف اللطف بالنسبة الى السابق لانا نقول انه خطاء في الاعتقاد دون العمل واللطف
منه عز وجل الرابعة انه قال لو ظهر بين الامامية قول ولم يظهر المخالفة ولا الموافقة ولم يثبت له دليل لكان حجة والا لكان على المعصوم الردع وعبارة الاولى
ظاهرة في حجية اتفاق الكل والثانية ظاهرة في حجية الشهرة والثالثة ظاهرة في كون الاختلاف مع التساوي دليلا على التخيير والرابعة ظاهرة في حجية قول الفقيه
الواحد والنسبة بين مذهب العامة والخاصة عموم مطلق في زمان الحضور وفي زمان الغيبة عموم من وجه لافتراقهما في اتفاق البعض الكاشف وفي اتفاق الكل الغير
الكاشف لعدم قولهم بالقائم ع ولو قالوا بالقائم الغائب مع القول باتفاق كل مجتهد حتى من غاب فعموم مطلق ومادة الجمع اتفاق الكل حتى المعصوم فهي بقول مجتهد
لكشفه عن قول المعصوم وكونه محفوظا عن الخطاء والعامة يقولون بحجيته من باب الايات والاخبار لعدم قولهم بالعصمة وبين القدماء والمتاخرين ايضا عموم من وجه
لافتراقهما في الكاشف عن الدخول المحتمل للتقية والكاشف عن الرضا وبينهما وبين الشيخ عموم مطلق لكون كل اجماع عندهما اجماعا وحجة عند الشيخ دون
العكس والتعرض في التعادي يحتاج الى تطويل فنعرض عنه ونتمسك بما هو الاهم ولما كان مذهب العامة ومذهب الشيخ فيما انفردا فاسدا فلا ثمرة للتعرض فيهما
للاختلافات في الاجماع في هذا المقام وسيجي التعرض لها في اجماع القدماء والمتاخرين ما يشمل المقام بل نقتصر هنا على بيان حجيتهم وفسادها اما العامة
فاستدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول الايات منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال ان الظاهر وان كان ترتب الجزاء على مجموع الامرين ويلزم منه عدم ترتبه على مخالفة سبيل المؤمنين فقط لانه عد حجية سبيل
المؤمنين وابطال مذهب العامة الا انه حمل الواو على معناه الحقيقي لما كان مستلزما للغوية المعطوف لاستقلال مشاقة الرسول في ترتب الجزاء وضم الغير اللغو
كقوله ان زنيت وشربت الماء فاضربك فيجب صرفها الى او للاختصاص او لكونه اقرب المجازات وبه يتم الاستدلال لان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين موجب
للامر بمتابعة سبيل المؤمنين وهو المطلوب وفيه اولا منع اللغوية لجواز كونه تنبيها على عدم حجية سبيل المؤمنين من حيث هو ولانه لا ان عدم ترتب الجزاء مع انتفاء
احدهما لا ولا حجة بالاجماع بعد لانها على عدم حجية سبيلهم وثانيا مع تخصيصا الجاد ومنع كون او اقرب المجازات لجواز كون العطف عطف تفسير لان الامر
المستفاد من قوله ومن يشاقق الرسول سواء جعلناها اي المشاقة بمعنى الايذاء او المخالفة بل هو الظاهر منها لغة وان لم يكن ظاهرا لم يكن ما ذكره ظاهرا وثالثا انه
مورد الاستدلال صورة العلم بسبيل المؤمنين مع الجهل بسبيل الرسول لان مع العلم بسبيل الرسول يجب متابعته وافق سبيل المؤمنين ام
خالف وبعد الكلام مطلق ينصرف الى الشايع وهو كشف سبيلهم عن سبيل الرسول فلا يشمل صورة الجهل ورابعا ان الظاهر من القيد اعني من بعد ما تبين له الهدى
كونه قيدا للمعطوف ايضا بناء على عطفه على نفس الفعل لا المجموع من الفعل وحده لا يتم الاستدلال لان مع تبين الهدى اعني الدليل والبرهان لا كلام في وجوب متابعته
وخامسا ان المؤمنين جمع محلى باللام يفيد العموم الاستغراقي ومنهم الامام فلو كان داخلا فلا كلام فيه فلو لم يكن اتفاقا من الكل لا يتم في زمان الغيبة لعدم
قولهم بالقائم وعدم انصراف العموم الى الغائب لانا نقول وجوده ثابت بالادلة القطعية وعدم الانصراف في العموم الاستغراقي فاسد مع انه يتم في زمان الحضور
وهو كاف وسادسا انه يتم في اتفاق المؤمنين لا المجتهد فقط والنسبة عموم من وجه ومادة الفرق من الثاني واضح ومن الاول لعلها لو لم يكن المجتهد موجودا ولا
كلام فيه لانه يدخل في السيرة واورد عليه ايضا بان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين اعم من السكوت ومتابعة سبيل المؤمنين لا بقاء السكوت بقية غير سبيل
المؤمنين لانا نقول انه لا يعد متابعة الا ان يقال ان الظاهر منها الذهاب الى ما يكون مغايرا لسبيل المؤمنين وهو منه على ان حاج بالمفهوم يدل على جواز متابعة

[illegible]

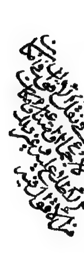
[illegible]

المؤمنين واذا ثبت الجواز يثبت الوجوب لا الاجماع المركب لان الشق الثاني اما ان يجب العمل او يحرم العمل ولا قائل بالاباحة في الدليل بان اضافة السبيل اما يفيد العموم
او لا وعلى الاول لا يصح الاستدلال لانه لا يكون منع اتباع مغاير كل ما كان سبيلا لهم ومنه الايمان فهو بنفسه موجب للجزء وكذا الثاني لانه ينصرف الى الظاهر وهو
الوصف بالايمان الماخوذ في الجمع ويؤيده وروده ما في محل البحث كما في ومن يخالف الوزير ويتبع غير سبيل عساكره لانه ظاهر في سبيلهم الذي حصل لهم
منه اختيار الثاني ومنع كون الايمان ظاهرا فيشمل كل سبيل لهم بدلا ويتم الاستدلال مع انه لا يجاوز اللوم كما هو قوله ومن يشاقق الرسول وبان الايمان
مصدقيه قلبي خفي هنا كيف يعلم كون المجمعين مصدقين وعدمه انه هو التصديق باللسان حتى يظهر بها الفسق في القلب الا كان التكليف لما لا يطاق به سواء اعتقد حقيقة
او لا فيها والمشروطية لغو لانه بهذا تعلم بالحقيقة التصديق القلبي حاصل والتكليف مشروط بتحصيل الحاصل وبان العام شامل لكل مؤمن الى يوم القيمة فمعنا يحقق
اجماع قبل القيمة وفيه ان المراد والظاهر هو في كل عصر والا لا يكون لغوا وبان الاجماع قطعي لا يجوز الاستناد الى الظن وفيه منعه على مذهب العامة نعم هو مقطوع
الحجية ولا ضير فيه وبانها معا وضعا بالايات والاخبار والوجوه العقلية الدالة على جواز الخطاء على المجموع كما سيجيء او عدم حجيته كالادلة الناهية عن العمل
بما وراء العلم وفيه انها غير مقابلة للمعارضة لورودها عليها عرفا ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا وجه الاستدلال ان الوسط هو العدل بين الافراط والتفريط الرذيلتين لان وسط الشيء خياره لقوله اوسطهم اي عدلهم وقوله خير الامور اوسطها
فلو اجتمعوا على الباطل لم يكونوا خيارا وقد اخبر الله تعالى به بل يلزم عصمة المجموع من الخطاء لان الجمع في معرض الخطاب ظاهر في المجموع وفيه اولا منع استلزام الوسط العصمة
لا عمية منها او من العدالة ولهذا عدم الاجتماع على الخطاء بعدما مع ان الخلف على الوسط لا يستلزم بقائهم عليه وثانيا ان المراد بخطاب الجمع اما ان يكون عموما
احاديا او مجموعيا او اقل الجمع مطلقا او في الثلثة الخاص منه او اطلاق الكلي على الفرد بقرينة معرض الخطاب كما هو الظاهر من الاية ومن التفاسير الواردة من كون
المراد اهل العصمة من علي والحسنين ع وعلى الاول يلزم عصمة كل واحد من الامة ولا يقول به احد مما قال العلامة في اول نكاح القواعد بان عصمة الامة من
خواص نبينا من ان الامة هو العصمة من الخطاء كما نقله البهائي عن والده عن مشايخه وعلى الثاني لا يصح الاستدلال لان من الامة الامام فان كان داخلا فلا كلام منه
والا لم يتحقق المجموع وعلى الاول من الثالث يلزم عصمة كل ثلاثة ابدا او لا قائل به وعلى الثاني منه يكون مجملا فلا يصح الاستدلال الا ان يقال المراد هو المعنى الحقيقي اعني
الثلثة المطلقة حرج فالمعنى مرتبة المجموع يعني المجموع وهو المطلوب لانا نقول مع انه خلاف ظاهر الخطاب مستلزم لتخصيص الاكثر وهو يستبعد على ان المجموع الامام
ولا كلام منه فظهر ان المراد اما الائمة او المجموع لاشتماله عليهم او يكون مجملا وثالثا ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما يدل عليه بعض الاخبار من كون الامة شهداء
على الكفار في الاخرة من بلاغ الرسول الاحكام اليهم او في الدنيا وعلى الاول يثبت عصمتهم في الاخرة لان المناط فيها وقت الاداء لا وقت التحمل وعلى الثاني يثبت
قبول شهادتهم لا قبول فتويهم وفيه ان الظاهر منها جعلهم على الوسط في الدنيا ومعه يسلم استلزام الوسط العصمة ولا فرق بين الشهادة والفتوى في اورد عليه انه
مخصوص بالصبيان والعام المخصص ليس بحجة وبانه ليس عاما لقبول شهادتهم في كل شيء فيكون مجملا وبان الشهادة يجتمع مع الصغائر ويجوز ان يكون الاجتماع مع الخطاء
منها وفي الاول انه حجة وفي الثاني انه عام لحذف المتعلق او مطلق وعلى كل منهما يثبت المطلوب وفي الثالث منع التهمة كبيرة وبعد تسليم لا يكون صغيرة ومعا انه
استدلال على عصمة المجموع لا على عدالة المجموع ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون امرين
لكل معروف وناهين عن كل منكر فلو اجتمعوا على الخطاء يكونون امرين للمنكر وفيه اولا ان المراد بالجمع اما العموم الاحادي او المجموعي على ما مر وثانيا ان لام الجنس لا
يفيد الاستغراق وثالثا انه يكفي للمدح عدم اجتماعهم بعدها وكونهم امرين بالمعروف المعتقد ومنها قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاستدلال
انه نهى عن التفرقة المطلق ومخالفة الاجماع تفرق وفيه اولا منع عموم النهي عن كل تفرق بل هو في الاعتصام بحبل الله لانه الظاهر منه كما في قوله ادخلوا السلام ولا تفرقوا
وثانيا انه يستلزم حجية الاثنين وما فوقه ولا يقول به الخصم لانه لو ذهب الاثنان الى شيء فعلى الثالث اتباعهما وان كان له دليل يخالف ولا يكون تفرقا
لا يقال الظاهر هو النهي عن التفرق عن المجمعين بعد الاجماع لانا نقول بعد تسليمه لا مرجح دال على حجية المجمعين لا الغير ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول وجه الاستدلال ان المفهوم يدل على عدم وجوب الرد مع الاتفاق وعدم النزاع فكان حقا والا لوجب الامر بالرد وفيه اولا ان عند التنازع في الرواية
او في الحكم من الاحكام الشرعية او المرتبطة بها مع وجود حكم الله والرسول الرد اليه لازم وعند العلم بالاتفاق على حكم منه لاجل الوثاق في المستند او الرواية لا
الرد بل كان حجة لهم ويكفيهم وان لم يكن في الواقع حقا كما انه مع الاختلاف مع الدليل لكل من الطرفين معتقد بكونه من الله والرسول مع عدم النزاع كاختلاف
المجتهدين لا يجب الرد وكان حجة وثانيا ان غايتها في الباب تدل على حجية للمتفقين ولا تدل على حجيته لغيرهم كيف والثالث لو خالف المتفقين ونازعهم يجب
الرد اليه بمنطوق الاية ويلزم عدم حجيته وهو مقدم على المفهوم وثالثا ان كان المراد ما ذكر ودلالت على حجية الاثنين والثلاثة وهكذا والخصم لا يقول
بها الثاني الاخبار منها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي خبر اخر لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وفيه اولا
ان حمل لام التعريف على الاستغراق مستلزم لسلب العموم ولا يصح الاستدلال والحمل على العهد الخارجي او الذهني لا يصح الاستدلال لاجماله والحمل على النكرة
من دون مدخلية خصوصية من خصوصياتها وان صح لكنه مجاز موقوف على القرينة وهي مفقودة والحمل على الجنس يقتضي عدم الاجتماع على فرد من افراد الخطاء
بان لا يخطأ واحد منها في فرد والاخر في فرد اخر وهكذا لانه لو خطأ واحد منها في فرد والاخر في فرد اخر وهكذا فاجتمعوا على جنس الخطاء وان تفرقوا في الافراد
وسلب القسمين بالاخير يستلزم الثاني منهما عدم صدور الخطاء من كل واحد وهو يقتضي عصمة كل واحد منها ولا يقول به الخصم او عدم صدور الخطاء من بعض
اصلا حتى يصدق عدم الاجتماع على جنس الخطاء وذلك البعض هو المعصوم وهو لا غير باتفاق الخصم فيكون الخبر دليلا على عصمتهم وعلى فرض حمله على نفي الخطاء
الفردي من الامة الامام فان كان داخلا فلا كلام منه لان كون الاجماع على الحق في كل فرد اما ان يكون لعصمة كل واحد بذاته ولا يقول به الخصم او يكون لعصمة
البعض وهو المطلوب لا يبقى يكون للاجماع تاثير فاني فلا يثبت العصمة به لانا نقول على فرض التسليم لا ثمرة للخصم لان مع اجتماع الكل حتى الامام نقول بحجية لنفس

ومع عدم دخوله لا يكون اجماع الكل مع ان الحقيقة هو سلب الخلاف هو سلب للقسمين ويلزمه عدم صدق الخطاء من بعض اصلا الا في الجنس ولا في الفرق هو
السعة عليهم يمكن الاختلاف فلم يكن جميع الامة المستفاد من اسم جمع المضاف لا يبقى ان كان محفوظية المجموع عن الخطاء باعتبار دخول المعصوم وكونه معصوما فلم يبق فرق
بين هذه الامة وسائر الامم المحفوظ فيهم الامام ايضا من الخطاء لدخول نبيهم او وصيهم فيهم ومعه لا وجه للتخصيص لانا نقول الفرق ان سائر الامم ينقطع عنهم نبيهم ووصيهم
كاجماعهم في زمان نبينا بخلاف امة نبينا فيجوز ان يكون اخبارا عن وجود الامام وعدم انقطاعهم ردا على منكريه وتنبيها على المعصوم وان التصويب لو كان حقا فلزم
لغوية قيد الاجتماع وهذا ولا انه يتم في الاجتماع مع الاصطفاء المعتبر لا في الاجتماع عن غير اصطفاء او غير معتبر او التلفيق وثانيا انه ان تم فيثبت حجية اجماع الامة
لا المجتهدين واورد عليه بوجوه منها انه يتحقق لا اجتماع الارادي على الخطاء وهو ان يطلع كل على رأي الاخر واتفقوا كان رأوا ان يجعلوا فلانا اماما وجعلوا اماما
لا الاتفاق وهو ان لا يطلع كل على رأي الاخر فاتفق توافقهم في شيء والكلام في الثاني لا الاول وفيه ان سلب الفعل لكونه نكرة او لاشتماله على المصدر يفيد العموم
لو لم يدع ظهوره في الثاني ومنها ان الظاهر منه سلب الاجتماع على الخطاء المعلوم وفيه ان اللفظ موضوع لنفس الامر وبعض في الخبر ومنها انها نهي لا نفي وجبريه
انه لو كان كذلك لكان قيد الاجتماع لغوا لان الخطاء المعلوم كما يحرم الاجتماع عليه يحرم على الواحد ايضا والخطاء النفس الامري لا يحرم الاجتماع عليه كما لا يحرم على
الواحد لاستحالة التكليف به تكليف ما لا يطاق مع انه جملة خبرية والحمل على الانشاء مجاز موقوف على القرينة والمفروض انتفاؤها ومنها ان اسم الجمع المضاف يفيد العموم ويشمل
كل من الى يوم القيمة وفيه ان المتبادر دائما كل عصر مع انه لولا ذلك لكان لغوا ومنها انه خبر واحد لا يجوز التمسك به وفيه انه لا يكون واحدا بل ادعي تواتره مضمونه
وثانيا ان الاجماع بمذهب العامة لا يكون قطعيا غايته قطعي الحجية ويجوز ان يكون هذا الخبر عندهم حجة ومثله قوله ع لا تجتمع امتي على الضلالة وكذا لو لا تجتمع
امتي على ضلالة وكذا لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وكذا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي امر الله وكذا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون
على الحق حتى يقاتلون الدجال من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة الجاهلية وكذا كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ووجه الاستدلال لا يخفى بما مر بظهورها
مر ومنها قوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفيه مع ما مر انه ظاهر في السيرة ومنها قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة لان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه
انه في احد وكونه حجة لا ريب فيه لا حقا في الواقع كما حقق في مقامه مع انه في الرواية ومنها قوله ع عليكم بالسواد الاعظم ومنه يعلم كون الاجماع اقرب الى الصواب
وفيه ان الظاهر منه ان تحصيل المعرفة والكمال والعادة فيه اسهل ولا ربط له في المقام ومنها غير ذلك مما لا ينبغي صرف العمر فيه الثالث الوجوه العقلية والعادية
منها وهو اقواها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع وادعاء القطع من كل الجمعين لا بد ان يكون مستندا الى امر ظاهر جلي او قطعي لهم والا
فلا معنى لادعاء القطع سيما الكل ومحال عادة ان يكون قطع العلماء المدعيين له مخالفا للواقع وكان خطاء واورد عليه بانه دور لكونه تمسكا في حجية
الاجماع بالاجماع وفيه انه لا يكون دورا لانه تمسك لاثبات حجية الاجماع المطلق سواء كان المجمعون ظانين او قاطعين او مختلفين بالاجماع الخاص وهو ما
كان المجمعون قاطعين ومناط حجية هذا القسم انما هو العادة لا الاجماع المطلق حتى يلزم الدور والجواب عن اصل الاستدلال ان المراد في قولهم للاجماع اما ان يكون
هو الاجماع عند العامة او الخاصة او قدر الجامع بغير اتفاق الكل الكاشف او كان مورد دعوى كل الاجماع المصطلح عليه عنده لا عند الاخر واما على الاول
فقولهم اجمعوا على القطع اما ان يكون المراد اتفاق العامة والخاصة فممنوع من الخاصة لانهم ينكرون حجية الاجماع عند العامة وكيف اجمعوا على تخطئة مخالفه
او الخاصة فكذلك او العامة فمسلم ولا يكون مخالفة قطعهم للواقع محالا عادة واما الثاني فكذلك لان العامة ينكرون الاجماع عند الخاصة واما الثالث
فمسلم لكن لا يثبت به حجية الاجماع عند العامة واما الرابع فمسلم لكن لا يكون الاجماع متفقا عليه واحد بل الكل في الاجماع عنده لا عند الاخر ومخالفة كل منهما
للاخر للواقع لا يكون محالا عادة ومنها انهم اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم على غير القاطع
اجماعا وجوابه يظهر مما مر وهو ان المراد بالاجماع اما الاجماع عند العامة من غير حصول القطع بحكم الله او الاجماع عند الخاصة او مادة الجمع او الكل في اجماعه
والاول ممنوع لان الخاصة ينكرونه وكيف يقولوا بتقديمه على القاطع والثاني ممنوع لان العامة ينكرونه كما مر مع انه ممنوع لزوال القطع منه بعد ملاحظة المخالفة
والا تعارض الاجماعان ومسلم مع بقاء القطع ولا يجديهم والثالث مسلم لكن لا يثبت به الاجماع عند العامة والرابع لا يكون اجماعا من الكل بل الكل في اجماعه
ولا يكون خطاء كل في اجماعه محالا عادة ومنها ان المتفقين لا يتكلمون من مستند قطعي او ظاهر جلي مع عدم الدليل على خلافه للمحال العادي على اتفاق الكل على ظاهر
خفي وعدم الاختلاف فيه مع اختلافهم في اغلب الظنيات بل القطعيات وكون المستند القطعي والظاهر الجلي عند الكل مخالفا للواقع محال عادة وفيه انه يمكن ان يكون
لبعض نصا ولبعض ظاهرا جليا ولبعض ظاهرا خفيا كالامر قال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم بالظهور
الادنى لاستعماله في الاستحباب كثيرا مع عدم صيرورته مجازا مشهورا وقال بعضهم به مع القول بكونه مجازا مشهورا مع بنائه على تقديم الحقيقة المرجوحة وكان
الامر في الواقع من الاخر مع كون تقديم المجاز المشهور حقا ومع كان الاتفاق خطاء او كان لبعضهم دليل ولبعض اخر دليل اخر مع عدم تمامية كل دليل الاخر
كل واحد منهم مخطئا في دليله ويأتي ما ذكر باظهر وجه تمامية الادلة ويكون حرمة العمل باصالة حرمة العمل بما وراء العلم وربما يستدل بما دل على جواز الخطاء على مجموع الامة
كما سيجيء ايضا ويستدل للنفي بعكس ما تقدم ونفي امكان الاطلاع عليه ونفي وقوع الاطلاع ونفي حجيته بوجوه غير تامة سيجيء ذكره في اجماع المتقدمين والمتاخرين واما
الشيعة فما استدل على ما ذهب اليه من طريقة الخاصة المنقولة عن القوم بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان اللطف واجب على الله تعالى فلا بد من وجود شخص من شانه
يظهر الحق معه ويعمرونه بعد ظهور القول مع عدم ظهور المخالفة وعدم الدليل على خلافه ان كان هو حكم الله تعالى وهو المطلوب والا يجب عليه الردع واظهار الحق
وفيه اولا ان وجوب الردع اما ان يكون بنصب الدليل في الواقع سواء علمه المكلف او لا او نصب الدليل وايصاله الى المكلفين حتى يعلمه كل مكلف بعد الفحص وعلى
الاول يرد عليه ان عدم العلم بالدليل على خلاف هذا القول لا يدل على عدمه في الواقع وعلى الثاني فاما ان يكون المراد بالدليل هو الدليل المثبت للحكم الواقعي
او الاعم منه ومن المثبت للحكم الظاهري كاصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط وغيرها وعلى الاول يرد عليه انه يلزم منه عدم جواز العمل بالاصل الا نادرا

وهو هنا

وهو فيما لم يكن على خلاف الاصل قول وهو مما يستقل العقل والشرع مع ان الردع فاجب لو لم يكن الحكم الواقعي موافقا للاصل والا لم يكن الاصل عن بيانه ردع
فكما يحتمل ان يكون قول المجتهد حكما واقعيا يحتمل كون الواقعي للاصل حكما واقعيا والاصول لتعين العمل بالاصل مع ان الدليل المبين للحكم الواقعي اما ان يكون لم
حاصلا اولا وعلى الثاني فلا يتحقق اللطف وعلى الاول فاما ان يكون بكل مجتهد واصلا اولا وعلى الاول يلزم عدم الاختلاف بين العلماء والعلوم وعلى الثاني
فاما ان يكون عدم الوصول من المقصر او القصور وعلى الثاني فلا يتم اللطف وعلى الاول يلزم منع المجتهد بين المختلفين في الاداء الخ كما في جواب ابن قبة وعلى الثاني
يرد عليه اولا ان الوصول من جملة الادلة عنده وفقد الدليل العلمي على الواقع لاصالة الحجة العمل على وفاء العلم وثانيا ان وجوب الردع واظهار المصلحة الواقعية اما ان يكون
لطفا مطلقا او مشروطا بعدم المانع وعدم اقتضاء المصلحة الظاهرية خلافه ويرد على الاول النقض بظهور القائم عليه السلام وبالاحكام الواردة مورد التقية وهكذا وعلى الثاني
لعل المانع كان موجودا وحلها ان اللطف مستقيم كبعثة الادلة واجب مطلق ومشروط بعدم المانع والقيام من الاجر ولا اقل من احتماله لا يقال لو لم يكن الردع
لازما فلا ثمرة لوجود القائم عليه السلام لانا نقول هذا فاسد قطعا لان وجوده من حيث هو لطف لاجل بقاء حفظ النظام والبركة كالشمس المحجوبة بالسحاب
يترتب عليه ضوء العالم ونمو الرياحين والاشجار والفواكه وغيرها وظهوره لطف اخر لما لم يكن للاول مانع وجد بخلاف الثاني كما قال في التجريد وجوده لطف
وتصرفه لطف اخر وعدمه منا لا يقال لا دليل ان المانع لم يكن كل الموجودين بل هو الاعادي المنكرين ولا وجه لعدم ظهوره وعدم اظهار الحق للباقين لانا نقول هذا
محال عادة لعدم امكان ظهوره لالقاء الحق وايضا الى كل مكلف لوجود المانعين لكونهم مانعا عنه فيكتفي في ايصال الحق في البين وعدم زواله بالمرة وجعل
الاصول معمولا بها بالادلة القطعية فيتم تحصيل العلم بالدليل وثالثا انه لو كان هذا حجة ودليلا واجب العمل للطائفة اللاحقة يلزم خلاف اللطف لخفائه
بحيث لم يذهب اليه غير الشيخ ره لا يقال لو لم يكن هذا حجة يلزم ان لا يكون التقرير حجة للقطع باطلاع القائم عليه السلام على عمل المجمعين واعتقادهم بسبب اطلاعه عليه وسكوته
مع عدم الردع هذا هو معنى التقرير لانا نقول التقرير حجة لو علم ان السكوت انما هو عن رضا به لا لاجل المانع وكلامنا في المقام ومضافا الى ما ذكرنا يرد
عليه في الطريقة الثانية انه يلزم حجية الشهرة ولو تم الدليل لاقتضى عدم حجيتها لذهاب المشهور الى عدم حجيتها مع انه قائل بها فمع عدم الردع يختار اللاحق
جانب المشهور ممنوع لجواز اخذه جانب الاصل لقوله بعدم حجيتها كما هو لازم المعظم وفي الطريقة الثالثة انه بعد اختلاف السابقين وذهاب بعضهم الى الوجوب
وبعضهم الى الحرمة فاما ان يحصل القطع بنفي الثالث اولا وعلى الثاني يرجع الجاهل الى الاصل ولا ينحصر بالتخيير وعلى الاول فاما ان يكون الوجوب والحرمة
ذاتيين او تشريعيين كالاختلاف في وجوب الجمعة وحرمتها الظهر او العكس وعلى الثاني يجب على الثالث الجمع لا التخيير وعلى الاول حكم اللاحق التخيير الظاهري
البدوي لا الواقعي ومع ذلك يلزم كون احد السابقين على الباطل وعدم ردعهم لا ينافي اللطف بمعنى ابقاء الحق واظهاره في البين لئلا يضمحل بالمرة ولا
ينافي التخالف ولا يلزم المخالفة القطعية في مقام عمل الكل لانا نقول اظهار المصالح والمفاسد للكل على كل مكلف لطف ان لم يمنع المانع وح في التخالف لا يتم بالنسبة الى
البعض لوقوعه في الباطل وليس من باب عدم المقتضي بل يكون لاجل المانع ومنه يثبت كون اللطف واجبا مشروطا وكذلك الامر في الكل لاحتمال كونهم على الحق وعدم
المانع او الباطل مع المانع من الردع وفي الطريقة الرابعة انه يلزم كون قول الغيبة الواحد حجة ولو لم يطلع عليه المجتهد ولم يقل به احد ويلزم منه عدم اجراء الاصول في الاحكام
الا نادرا او سقيم العقل والشرع الثاني ان الاخبار الواردة التي ادعي تواترها الدالة على ان الزمان لا يخلو من حجة كي اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم
وفيه اولا ان المراد بالحديث اما ان يكون صحة الزيادة مطلقا سواء كان المانع موجودا ام لا او يكون مشروطا بعدم المانع وعلى الاول يرد النقض بما ان صدور
هم حيث حصلت الزيادة والنقيصة وعلى الثاني لعل المانع كان موجودا بل موجود لا لظهور القائم عليه السلام لرد الزيادة واتمام النقيصة وثانيا بانه خبر واحد لا يصح
التمسك به في هذه المسائل مع ان غايته افادة الظن لا القطع بحجية هذا الاجماع وثالثا انه دال على رد الزيادة والنقيصة لو حصلت من المؤمنين المعتقد للعموم
ولا دخل له بصورة الاختلاف بين العلماء او قول واحد لم يظهر له مخالف كما في الطريقة الرابعة على ان في صورة الاختلاف اما ان يكون تعدد الاقوال في
موضع واحد من جملة الزيادة اولا وعلى الاول يجب الردع ويلزم منه عدم وجود الاختلاف وبطلان اللازم بديهي وعلى الثاني فلا تدل على وجوب الردع في المسائل
الخلافية ولا وجه للتمسك بها على اثبات كون جانب الشهرة هو الحكم الواقعي في الاختلاف دليل التخيير للاحق الثالث بعض الاخبار وسيجيء وجه الاستدلال
بها في عنوان الشهرة وجوابه المقام الثاني في الامكان والامتناع وامكان الاطلاع عليه ووقوعه وحجيته وفيه شبهات بعضها يرجع الى نفي امكانه وبعضها
الى نفي امكان الاطلاع عليه وبعضها الى نفي امكان الاطلاع عليه في زمان الغيبة على طريق القدماء وبعضها الى نفي حجيته واستدل على نفي الامكان بان
المجمعين اما ان يكون مطلعا قطعيا او ظنيا وعلى الاول انه وصل فلا يحتاج الى الاجماع وان لم يصل يكشف عن العدم لكون عدم الوصول مع كثرة الدواعي الى نقله
محال عادة والثاني محال عادة لامتناع اتفاق العلماء على امر ظني لاختلاف القرائح والاراء والسليقة كيف وهم اختلفوا في الامور القطعية بل الضرورية فكيف
بالامر الظني وفيه اولا انا نختار كونه قطعيا ونمنع كون عدم الوصول محالا عاديا كما في بعض الاحكام العام البلوى مع عدم وصول الدليل سلمنا الوصول
لكن لم يصل الى حد الاجماع وبعده لا يحتاج الى نقله وذكره لعدم الداعي سلمنا الوصول لكن لا يستلزم كونه قطعيا لهم كونه قطعيا لنا كما هو الغالب سلمنا
لكن عدم الاحتياج لا يدل على عدم الامكان مع ان كثرة الدليل لطف ويترتب في المعارضة وغيره لانه بها يحصل العلم بالاجماع لبعض دون بعض كيف
يرد مثله في توافق الكتاب مع الكتاب والسنة بانه لم يكن محتاجا اليه فكان لغوا وثانيا نختار كونه ظنيا ونمنع امتناع اجتماع الكل على الامر الظني عادة لجواز
كونه ظاهرا جليا لا يختلف فيه الاراء مع انه لا يشترط اتفاق الكل على المذهبين نعم هو على مذهب العامة وثالثا نمنع الانحصار لجواز كونه قطعيا عند بعض
وظاهرا جليا عند بعض وخفيا عند اخر كما تر واستدل على نفي امكان الاطلاع عليه بوجوه الاول لزوم الدور على فرض الامكان لان العلم بقول المعصوم ع موقوف
على العلم باتفاق المتفقين وهو موقوف على العلم باتحاد المتفقين ومنه المعصوم فكون العلم بدخول قول المعصوم موقوفا على العلم بدخوله دور وبعد امر على
لو حصل العلم بقوله بخصوصه لا يحتاج عن العلم باتفاق المتفقين ولو لم يعلم العلم به فلا يحصل العلم باتفاق الكل او المجموع المشتمل على الامام والقم كونا المورد من



المنقوضة على كل استدلال فلا يصح النقض بالاستدلالات ومنه الشكل الاول بان العلم بحدوث العالم مثلا موقوف على العلم بكلية الكبرى في قوله كل متغير
حادث وهو موقوف على العلم بالآحاد ومنها العالم وهو دور وعلى انه لو حصل العلم بحدوثه لاغنى عن العلم بكلية الكبرى والا لم يتحقق الكلية المشتملة على الصغرى
ومنها ان اشكال الدور لو كان في حصول الاجماع فهو يرد عليه النقض بالشكل الاول والحل كما سيجيء ولو كان في كل استدلال فالجواب فلا اختصاص له بالاجماع الا ان النقض بالقطعيات عند
الكل مع عدم الاستقراء في الكل كالقطع بان الدبس هذا عند كل اهل الاصفهان واللبن كذا ومسجد الجامع كذا مع عدم ملاحظة كل احادها بل بملاحظة المعظم
من كل محلة عشرة رجال او نساء مثلا بان الدبس كذا وقالوا كذا فيحصل العلم بانه عند الكل كذا مع عدم امكان ملاحظة الكل فانكار حصول القطع منه انكار للبديهي
والجواب الحق ثانيا بالحل وهو ان العلم بكونه عند الكل يحصل من الحدس بملاحظة البعض او الاغلب وتوضيحه ان العلم بالرضا او القول انما يحصل في ضمن العلم
بالاتفاق اجمالا لا مقدما عليه لان حصول العلم باتفاق الكل الكاشف لم يثبت لمجيئه الاستقراء التام في كل فرد من افراده في حصول العلم بان هذا الفرد المخصوص
هو الامام بل يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد كما لو دخلنا في مدرسة وعلمنا ان اهلها حنفيون ومن تلامذة ابي حنيفة وسألنا عن اعلمهم عن مسئلة
اتفقوا في الراي فقد يحصل العلم بالحدس بانه قول الكل وقول رئيسهم صدر منه وانتشر بينهم او رضائه بها او موافقته لهم في الراي وان لم نره ولو نعلمه سيما اذا كان
اخبارهم عن قوله ومنبع واحد بان قال الكل قال احد من الاغلب قال ابو حنيفة كذا كالمتواترات وخبر ظاهر لان قول كل واحد يفيد الظن فاذا انضم غيره يقوى وهكذا
الى ان يصل الى القطع وكذا في المقام لان كل واحد يخبر عن قول المعصوم وحكم بانه ذلك ويفيد الظن بالصدق وعدم الخطاء فان انضم غيره يقوى الظن وهكذا
الى ان يصل الى القطع كما ان في حكم العقلاء بقبح الظلم نقطع بكون الظلم قبيحا عند كل عاقل حتى نبيهم الحكيم على الاطلاق وان لم نسمع من الشرع فيه شيء
كما لو دخلنا في بلد وسألنا عن بعضهم او اغلبهم عن الدبس فاتفقوا في الجواب عن شيء واحد يحصل العلم بكونه عند كل من كان من اهل هذا البلد ممن لم نره ولم نسئل
منه بخصوصه بل فلا يتوقف العلم بالشيء عند فلان بسماعه منه وكذلك الكلام في الاستدلال لان مثله في حصول جزئي في مقام التعليم والتعلم قبل الالتفات بانه اندراجه
تحت الكلية يحصل الشك في حكمه لم يعد العلم باندراجه تحت كلية الكبرى بواسطة ترتيب الصغرى والكبرى يحصل العلم للجاهل بكون حكمه ذلك هذا وقد يحصل العلم
بكلية الكبرى من لفظ عام او مطلق في الكتاب والسنة وامثالها او لا يكون بالحدس او الاستقراء كقوله تعم والمطلقات مثبتة بانفسها الى آخره يقول هذا مطلقة وكل مطلقة
كذا فالعكد هذه على انه لو لم يلزم عدم صحة الاستدلال اصلا وعدم صحة اثبات حكم اصلا والتالي باطل ضرورة فكذا المقدم الثاني انا نفاقهم اما ان يكون لامر ظني او لامر
قطعي وعلى اي منها اما ان يكون المستند معلوما والناقع حكما بعضه او لا وعلى الاول فلا احتياج الى الاجماع وعلى الثاني يحتمل ان يكون ظنيا غير صحيح عندنا ومع هذا كيف
يحصل العلم بكون حكمهم حكم المعصوم سلمنا كونه قطعيا لهم لكن لا يستلزم قطعهم من الشيء قطعنا به لاختلاف السلوك كيف والامكان اخبارهم عن خبر صحيح
او متواتر صحيحا ومتواترا او بجهة الثاوية ان العلم بكون حكمهم حقا ومرضيا للمعصوم لا يكون لاجل ملاحظة استلزام قطعهم لقطعنا بل قد يحصل العلم من دون
ملاحظة هذه الامور كما مر من حصوله بالحدس بملاحظة اغلب العلماء الموجودين الماضين انه كل قول الماضين حق وانه صدر منه وانتشر بينهم ووصل
بيد الينا مع جواز كون حكمهم لاجل شرع المتقدم ووصوله بالبعيد لهم او كونه لامر ظني فيحال عادة تخطئة كل العلماء المحققين المدققين في الامر القطعي الثالث
ان الاطلاع عليه موقوف على العلم باراء العلماء او علماء العصر وهو ممتنع لكونهم متفرقين في اطراف العالم وساكنين في مشارق الارض ومغاربها بل انه ذاتهم في
بلاد المخالفين وحرصهم على ان لا يطلع احد على عقايدهم ومذاهبهم بل لا يمكن الاطلاع باعيانهم فكيف باراءهم مع انه على فرض الاطلاع باراءهم يمكن كونها على
التقية وغيرها والنقض بالعلم باتفاق كل الشيعة بوجوب الصلوة والصوم مع عدم المعرفة باعيانهم فكيف باراءهم وكالعلم بكون الخبر عند اهل مشهد الحسين
بكذا مع عدم العلم باعيانهم فكيف باراءهم على ان تسليم امكان العلم باتفاق الكل في الضروريات مع عدم العلم باراءهم تفصيلا يكفي للمطلوب سيما مع كون كل ضروري
مسبوقا بالنظري ثانيا بالحل وهو من وجهين الاول ان العلم باتفاق الكل كما يتحقق بالاستقراء التام كذلك يتحقق بالحدس بملاحظة اغلب الافراد وما
ذكرنا انما هو من قبيل الثاني الثاني لا يشترط اتفاق الكل في الاجماع عند القدماء والمتاخرين حتى يشترط فيه الاطلاع على راي الكل الرابع ان الخطاء في كل واحد
من المتفقين محتمل فكذا في الكل ومعه محال عادة حصول العلم بعدم خطائهم ويؤيده الاخبار والآيات الدالة على جواز الخطاء في المجموع كقوله تعم ولا ترجعوا بعدي
كفارا او قوله تعم ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى آخره وقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان التكليف والنهي موقوف على امكان حصول المكلف
به وفي الاستدلال اولا ان للاجتماع تاثير غير تاثير كل واحد في نفسه كما في حصول القطع من تراكم الظنون ووجه ان قول الفقيه الواحد مظنون الصدق واذا انضم
اليه غيره يجتمع الظنان ويقوى وهكذا الى ان يصل الى القطع وهو بديهي كيف ولولا ذلك لما حصل التواتر وكذا الشخص الواحد لا يمكنه حركة الحجر ومع الاجتماع
يحركه وعلى المستدل اثبات عدم الفرق بين الواحد والجماعة مع ان العلم يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد من قول الرئيس كما مر وثانيا ان العلم بعدم الخطاء انما
هو لاجل كشفه عن رضاء المعصوم او قوله لا من جهة اتفاق الكل ومن قوله كل واحد يجوز الخطاء منه ممنوع في كل واحد حتى المعصوم وفي الآيات اولا
ان الخطاب لاشخاص خاصة لا الكل ولا غيرهم على ان الجمع ظاهر في اثبات الحكم لكل فرد مستقلا ولا يدل على الهيئة الاجتماعية واستدل على نفي امكان الاطلاع
عليه في زماننا الغيبة بما ذكره الشيخ حسن ره في لم حيث قال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصوله في زماننا هذا وما ضاهاه من جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول
الامام عم كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب مما يقرب من زمان الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان يراد ما ذكره الشهيد
من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول العلم بالاجماع والى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى وفيه
ان الاجماع اعم من الكاشف عن الدخول او القول عن القائم الثابت عن الائمة السابقين وسمع منه الموجودون في عصره ثم وصل الى العلماء يدا بيد من السلف

والخلف

والخلفاء الى زماننا منها لحفظة اغلب الفتاوى او الوصول منهم بالتسامع الظاهر فيحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل من الطائفة الخاصة وبينهم وسيدهم حتى
الامام الثابتة فافهم او رضاه وان لم يصدر منه القول كالقائم الغائب فى الموافقة للرأى بحصول العلم بالحدس بملاحظة اغلب الفتاوى ان رضائه وارادة يرد ذلك ولا يتوقف على
الاستقراء التام ولا على اتفاق الكل ولا على امكان دخول الامام الموجود فى العصر ولا على الاختصاص بدخول قول الامام الغائب حتى يستبعد ذلك كثيرة فى الشريعة
بعلم المنبع والمستنبط كالعلم بنجاسة الفكر من المضاف بملاقات الملاقى للنجس بجزء منه وكالعلم بنجاسة القليل من الكر المتصل الى سدس فرسخ مثلا بملاقات
جزئه الاول بملاقات الملاقى له وكالعلم بمفسدية ذرة من الماكولات والمشروبات التى فى الاسنان وغيرها الانه لا يعد اكلا او شربا ولا يضر فانه اللفظ
جزما وكالعلم بنجاسة بعض النجاسات من الدليل المختص بالامر الى ادلة لا تدل عليها اصلا وكذا التعميم فى كل نجاسة وفى كل ملاق لملاق لانه ليس لفظ يشمل الكل وان
اما العدم اللفظ او لعدم الانصراف لا مذ دينه ولا عقل لعدم استقلاله فيها بل يحصر الاجماع البسيط او المركب نعم ان كان الاجماع اصطلاحا مختصا بحصول
العلم بان ما رأينا من فتاوى العلماء وسمعنا منهم كان واحد منهم الامام فهو بعيد جدا بل غير واقع لانه موقوف على وجود مجهول النسب فيمن رأينا فتاواه او (مجهول له)
متعددا يحصل العلم بانه كان الامام واظهر القول وكان بين الاقوال التى رأينا وسمعنا الفتوى بين الفتاوى التى رأينا بل غير واقع كما لا يخفى وان كان ممكنا
ولكن لا ينحصر بان نعلم ان ما رأينا من الاقوال والفتاوى فاحدها الامام او قوله بل اذا سمعنا اغلب الاقوال فيحصل العلم بالحدس انه قول الكل وصدر ونبيهم
الفعل واشتهر بينهم كما مر ورضاه كما ذكرنا فى تلامذة ابى حنيفة ولكن يرد على المستدل ان مراده ان كان اختصاص الاصطلاح فى الاجماع بما ذكرناه ولو منحناه من جانبه
ونفى اطلاق الاسم على غيره من باب الاصطلاح والحقيقة فهو خطاء لان اختصاص اصطلاحهم لا يقتضى الاختصاص عند غيرهم من المتأخرين سلمنا عدم كون غيره مما
ذكرنا اجماعا بحسب الاصطلاح لكن لا يقتضى عدم حصول العلم وعدم حجيته لان العلم رفضا النفس لا مرض من الانام اقوى مما ذكره لاحتمال التقية فيما ذكره دون ما ذكرنا
والعلم حجة من اى سبب كان مع اشتراك السبب بيننا وبينه اعنى الاتفاق الكاشف وان كان مراده نفى حصول حجة ايضا ونفى حجيته وان كان اطلاق الاسم عليه حقيقة
اصطلاحا فهو اوضح الفساد لما مر وظهر صحة حجيته وحصوله وكثرته واستدل على نفى حجيته بوجوه منها ما مر من الايات والاخبار والاعتبار بجواز الخطاء على المجموع
والجواب عنها ما مر ومنها ان حجية الاجماع خلافية فكيف يكون مقطوع الحجة ويثبت به وفيه انه يلزم عدم حجية شئ من الادلة للاختلاف فى كل منها وثانيا بان عروض
الشبهة لتحصيل لا يستلزم عروضها لتحصل اخر ومنها ان اكثر الاجماعيات خلافية كما ذكره الشيخ فى نقض ما يدعيه المحققون انما هو من الاجماع كالشيخ والمرتضى وابن ادريس
واصحابهم فذكروها مؤيدا للقدح فيه واما ظاهر لما رأينا من تناقضات بعضهم بعضا فى دعواه بل مناقضة الواحد نفسه كما عن الشهيد الثانى فى رسالة كتبها فى الاجماعيات
التى ناقض الشيخ نفسه فيها وفيه ان القطع الحاصل من الاجماع انما هو بالحدس وحصول التحصيل لا يستلزم حصوله لتحصل اخر وكذا لا يستلزم حصول التحصيل فيها الجواز تغاير
بعد الالتفات بعد ما كان خلافيا بل بعد الالتفات قد يحصل له القطع بخلافه ولذا نقول ان الخلاف فى الاجماع غير مضر وكذا الاجماع بعد الخلاف وبالعكس ممكن
ومنها ما ذكره الشيخ فى حق بعد نقل كلام المحقق فى المعتبر بان الاجماع عندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لم يكن حجة ولو حصل فى اثنين لكان
حجة قال ما من جعل الكلام على تقدير ثبوته الى خبر منسوب الى المعصوم اجمالا او ترجيحه على الاخبار المنقولة اليه تفصيلا غير معقول كما زعموا ان نقلنا الى المحقق ضمن الاجماع
قطعى لا ظنى وهو ممنوع على انه يتحقق فى زمن الغيبة متعذرا او متعسر لتعذر ظهوره وعدم ضبط العلماء لتفرقهم فى البلاد الخ ما ذكرنا من الدليل على الامتناع
قال وما يتوهم من انه اذا وقع اجماع الرعية على الباطل فيجب على الامام ان يظهر لئلا يضل الناس انه يجوز ان يكون هذه الاقوال المنقولة فى كتب الفقهاء التى لا يعرف قائلها
قول الامام القاه بين اقوال العلماء حتى لا يجتمعوا على الخطاء كما ذهب اليه بعض المتأخرين فهو ما لا ينبغى ان يصغى اليه ولا يعرج فى مقام التحقيق عليه على هذا
فليس فى عد الاجماع فى الادلة الا مجرد تكثير العدد وبطالة الطريق لا انه علم بدخوله فلا بحث ولا مشاحة فى اطلاق اسم الاجماع عليه واستناد الحجية اليه ولو يجوز
الامان ظن ولو بمعاضدة خبر واحد فكذلك والا فلا يكفى نقل الاجماع بمجرده موجبا للظن بدخول المعصوم ولا كاشفا عنه نعم لو انحصر جملة المحدث فى قوم محصورين
او بلد محصور فى وقت ظهوره كما فى وقت الائمة الماضين امكن القول بالحجية ويقرب منه زمن قرب الغيبة وما الوامى جماعة من الشك الاول يقرب منهم كعصر الصدوق وثقة
الاسلام والكلينى وغيرهم من ارباب النصوص يفتوى لا ينفعه على حجة ولا مخالف منهم فانه بما يقطع بحسب العلم العادى بالحجية ودخول قول المعصوم منهم لو فوق
نصر لهم فى تلك الى ان قال وممن صرح بامتناع الاجماع فى زمن الغيبة المحقق الشيخ حسن فى نقل عبارته كما نقلنا الى ان قال فان قيل بعض الاخبار يدل على حجيته
منها مقبولة عمر بن حنظلة كما سيجئ فى الشهرة ومنها صحيحة صفوان فى ق قال سئلنى ابو قرة المحدث ان ادخله على ابى الحسن الرضا الى ان قال فقال ابو قرة فكذب
بالروايات فقال ابو الحسن اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها وما اجمع عليه المسلمون انه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وكرواية محمد بن عبيد فى كتبه
الى ابى الحسن الرضا يسئله عن الرؤية وما ترويه العامة والخاصة وسائلا ان يشرح لى ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية والجواب عنه
ممكن اجمالا وتفصيلا اما الاول فلما لخاص لا يعتبر عندهم فى هذه المسئلة الاصولية واما الثانى فعن الاول فلا يدل على كونه مرجحا لاحد الخبرين فهو لا
يكون محل الكلام وثانيا بان ظاهره يرجع بحجية الاجماع فى الرواية وهو هو الاتراع منه لانه فى الفتوى مثله الثانى واما عن الاخير فلان الجواب انما هو على ملاق الخصم القائل
بجواز الرؤية بالاجماع الذى يعتقد حجيته تقية ويكشف عنه قوله اتفق الخ لانه لو كان حقا ومرضيا له لقال المعرفة من جهة الرؤية لا النسبة الى الاتفاق على ان
المفهوم من رسالة الصادق ان اصل الاجماع من مخترعات العامة قال وقد عهد اليهم رسول الله قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض رسول الله [illegible] ما اخذنا اجمع
عليه راى الناس وبالجملة فانه لا شبهة فى انه لا مستند لهذا الاجماع من كتاب ولا سنة وانما يجرى ذلك على مذاق العامة ولكن جملة من اصحابنا قد تبعوهم فيه غفلة كما جرى
على جملة من اصولهم ثم قال فى اخر كلامه وما يدل على قولهم بحجية الاجماع فى الاخبار الا فى الفتوى انما هى كلماته وهذا كما ترى قد يحمل الاجماع الظاهر وقد يحمل على الاجماع
وقد يحمل على الاجماع المنقول وقد يحمل على الخبر المشتمل الى المعصوم اجمالا وقد يمنع فى الفتوى ويحتج به مطلقا وليس الا للغفلة عن اصطلاح القوم وعدم
ويظهر بالطريقة والجواب عن كل ذلك قد ظهر مما ذكرنا ظهر ان هذه الكلمات لا ينبغى ان يصغى اليه فى مقابلة ما ذكرناه من المرايا الاجماع وهو مورد الدليل

ادلة [illegible] نفي حجية الاجماع

الشرعي والعقلي على حجية القطع من اي سبب حصل فلا يبقى مع منع حجية القطع الحاصل من الحدس تقريب اثبات الاول قد عرفت مما سبق انه على ما قال بعض ان الاطلاع
على الاجماع الكاشف عن دخول الامام او دخول قوله في زمان الغيبة على نحو ما او ضمنا من جانب القدماء غير واقع او نادر وهو مع ذلك في ادعائه كثير من المتقدمين
كابن زهرة والسيد المرتضى وابن ادريس في امثالهم ولذلك التزمهم حمله على ما حملوا عليه الشهرة كما عرفت من صاحب المعالم والشهيد في الذكرى او الامر امكانه ووقوعه
كثيرا او نادرا على فرض صحته لا يختص الحمل على الشهرة بل يمكن حمله على الاجماع المنقول واتفاق الكل وعدم الخلاف اعني المعنى اللغوي وان لم يقل الكشف او الاجماع الظني
او الاجماع في الرواية بمعنى تدوينها في كتبهم منسوبا الى الائمة او الاجماع عند المتاخرين وهو الكاشف عن موافقة المعصوم رايا او رضا مطلقا من الامام السابق
بان تصدر منه وصل به اليه كما ترى او القائم الغائب لشابهته لاصطلاحهم من حيث الحجية لكن كلها فاسد الا الاخير اما الاول ففي وجوه الاول انه يظهر من عباراتهم كونه دليلا
للحكم كقولهم هذا الحكم كذلك اجماعا او بدليل الاجماع او ما الاجماع والشهرة لم يكن حجة عند اكثرهم الثاني لزوم التدليس لان ادعائهم الاجماع وذكره بالنسبة الى من تاخر
يكون كنقل الخبر الصحيح حتى يعمل به من يعمل بالاجماع المنقول وذكر الاجماع لا ارادة الكشف القطعي وارادة الشهرة تدليس الثالث انهم يدعون الاجماع فيما كانت الشهرة
على خلافه في كثير من المقامات والحمل على غفلتهم وعدم وصولهم الى فتاوى الفقهاء بعيد قطعا واما الثاني فاولا بانه تدليس وثانيا بانه يظهر منهم الاعتماد
عليه مع ان الاجماع المنقول ليس بحجة عند بعضهم كالسيد المرتضى لان كثرة الاجماع المنقول يستلزم لكثرة تحصيله وقد عرفت ندرته واما الثالث والرابع فلما
ذكرنا في الشهرة وكذا الخامس لانه ظاهر بل صريح في المعنوي مع انه لو كان في الرواية فان كان المراد منه الاجماع المصطلح عندهم فادعائه كثيرا ينافي ندرته وان كان
المراد الشهرة او مجرد الاتفاق فيرد عليه ما اوردنا عليه فانحصر حمله على الاخير اعني مصطلح المتاخرين لان نفي اطلاقه عليه حقيقة باعتقادهم لا يلزم نفي تحقيقه لما وجهته
كما ذكرنا الثالث انه لا ريب في حمل لفظ الاجماع او للاجماع او اجماع الطائفة او اجماع العلماء على الاتفاق الكاشف وان كان في كلام الشيخ لئلا يلزم التدليس لاجل
خفاء اصطلاحهم بالنسبة الى من تاخر الا ان يكون عالما باصطلاح من تاخر باصطلاحهم الخاص علمه بذلك بعيد جدا مع ان اصطلاحهم ومع عدم القرينة لا بد
ان يراد ما اتفق عليه القوم كما لا يخفى مع الظاهر انه مما لا خلاف فيه ولذا لم يقل احد باجمال الاجماعات الشيخ احتمال ارادته الاجماع المصطلح عليه لا عند القوم وكذا سائر
الالفاظ فاقوالها بلا خلاف او اتفقت الامامية او تفردت به الامامية فالنسبة بينها وبين الاجماع المصطلح عموم من وجه ولا يكون موضوعه الاجماع المصطلح
ثم يستعمل فيه ولا يجوز الحمل عليه ان كثر استعماله فيه ومجرد الظهور لا يوجب الحمل الا اذا بلغ مرتبة الحقيقة وهو ممنوع والانصاف انه لها الظهور فيه وان لم يبلغ
مرتبة الفاظه وهل يحمل الاجماع المنقول في غير كتب الفقهية كالنحو والصرف واللغة والكلام والرجال كقولهم اجمعت العصابة على عليه اولا والحق الثاني والسر واضح
لانه يشترط فيه لمو لا يوجب في امثال المقامات منها كون المجمع عليه امرا دينيا حتى يكون من شان المعصوم الاخبار عنه ومنها كون شان المجمعين ان لا يقولوا شيئا الا
ما بلغهم من جانب المعصوم ومنها كون المجمع عليه مما يكون بيانه من شان المعصوم الثالث حصول الكشف على سبيل القطع حجة مطلقا سواء كان عن نقل قول
كل واحد من العلماء في الازمنة السابقة بحيث يحصل القطع باتفاقهم الكاشف سواء كان النقل متواترا او احادا محفوفا بالقرائن او من مشاهدة قول العلماء
وفتويهم او من عملهم كما في حمل كل واحد منهم الامر المجرد على الوجوب او ترك العلماء بالوراء العلم وطلب الدليل من تمسك به او من سكوتهم كما لو شاع بين العلماء قول
ولم ينكره فربما يحصل العلم بكون سكوتهم عن رضاهم الكاشف عن رضاء المعصوم وكما لو سكتوا منهم عن طلب الدليل من تمسك بما وراء العلم اذا حصل انه عن
رضاهم لا من جواز التامل والتوقف والتقية او المختلفة لانه لا يكون حجة لعدم حصول القطع منه **المقام الثالث** ان الاجماع اما ان يكون بسيطا وهو
الاتفاق الكاشف الناشي من قول فاحد للعلماء سواء لم يكن لهم قول سواء او كان لهم قولان فصاعدا لكن سبب القطع كان قولا واحدا منهم كما لو اختلفوا
في وجوب السورة فقال بعضهم بالوجوب وبعضهم بالندب او بالاستحباب وحصل القطع من الاول بكونه قول المعصوم سواء كان في موضع واحد او في موضعين
كما سيجي توضيح الثاني واما ان يكون مركبا وهو الاتفاق الكاشف الناشي من القولين فصاعدا اما في موضع واحد مسئلة واحدة كالسجدة بعد القراءة
العزيمة في الصلوة فذهب بعض الى وجوبها وبعض الى حرمتها ولم يذهب الى استحبابها احد حصل من القولين المتفقين على نفي الثالث كون رضا المعصوم
في احد القولين سواء نصوا على عدم الثالث او كان من باب لازم كلامهم اللزوم الذي يدخل في ارادتهم ... كون القول بالاستحباب احداثا للقول الثالث
وخرقا للاجماع المركب وكجهر القراءة في ظهر الجمعة مذهب بعض الى استحبابه وبعض الى حرمته وكوطي المشتري امة اشتراها بكرا ثم وجدها ثيبا فذهب بعض الى
انه يمنع من الرد وبعض الى انه يرد مع الارش والقول برده مجانا احداث للقول الثالث وخرق للاجماع المركب في مسئلة في الفقه كثيرة او في موضعين او مسئلتين
فصاعدا سواء وجد الجامع او لا اما الاول فكالوطي في الدبر فذهب بعض الى انه يوجب الغسل مطلقا سواء كان رجلا او امرئة وبعض الى انه لا يوجب الغسل
مطلقا مع حصول القطع بكون رضاء المعصوم على احد الاطلاقين والتفصيل احداث لقول ثالث وخرق للاجماع المركب وكالعتق بعد تحقق النكاح فذهب
بعض الى انها يوجب الفسخ مطلقا وبعض الى انها لا يوجب الفسخ مطلقا والتفصيل خرق للاجماع المركب واما الثاني فكما في قتل المسلم بالذمي وبيع الغايب فذهب بعض الى
انه لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغايب وبعض الى انه يقتل ويصح وحصل القطع بعدم الفصل سواء كان من باب نصهم على عدم الثالث وفحوى كلامهم
في اثبات الحكم في الموردين او من الخارج وقد يسمى هذا القسم الاخير بعدم القول بالفصل وهو عبارة عن تحقق الاتفاق في موارد مع حصول القطع
بكون مرادهم عدم الفصل بينها بنصهم بذلك او فحوى كلامهم او غير ذلك من سوق الكلام او لا زم سواء كان الحكم فيها متحدا كما ذكرنا او مختلفا كحرمة شرب الخمر
ووجوب الصلوة من دون الخلاف في الموضعين والتفصيل احداث لقول ثالث ان حصل القطع بنفي التفصيل وسواء كان الكشف حاصلا من قول
واحد للعلماء كما ذكرنا في الصلوة وشرب الخمر او من قولين كما ذكرنا في الوطي في الدبر وفي العتق فيجتمع مع الاجماع البسيط والمركب سواء علم منهم حكم بخصوصه
كما ذكرنا اولا كما في المسوخ من جواز بيعها التذكية او العدم ولكن علمنا منهم عدم الفصل فلو اثبتنا الحكم في واحد فيجري في كلها بالقول بعدم الفصل
النسبة بين الاجماع البسيط وعدم القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول فيما حصل القطع بقول الامام في مورد واحد وافتراق الثاني فيما



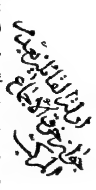
حصل

من قول واحد

حصل القطع بقول الامام في مورد واحد وافتراق الثاني فيما حصل القطع من القولين بعدم فصلهم بين الموارد مع عدم حصول العلم ببطلان الثالث وكون احد القولين للامام لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم بكون احد القولين للامام وبطلان الثالث واجتماعهما فيما حصل القطع من قول واحد بعدم الفصل بين الموارد مع العلم بنفي الثالث وكون احد القولين للامام ويمكن ان يكون النسبة عموما مطلقا لان الفقهاء في الموارد ان كان منهم قول واحد فواضح وان كان لهم فيه قولان فلانه لا بد من استفادة ادعاء عدم الفصل من كل من القولين مطلقا ولو كان كل واحد منهما قائلا بالخلاف لا خرها الكل من النافي والمثبت متفقون على عدم التفصيل وهو قول واحد من هذه الجهة فكلما تحقق عدم القول بالفصل يتحقق الاجماع البسيط وان كان في اصل الحكم قولان ولا عكس نعم يمكن ان تكون النسبة عموما مطلقا بعكس على مذهب العامة من كون اتفاقهم على عدم الفصل ناشيا من قول واحد وان اختلفوا في اصل الحكم وان لم يحصل العلم بكون احد القولين قولا للامام واما على مذهب الخاصة فلا يصح لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم ببطلان الثالث وكون احد القولين للامام فيتحقق عدم القول بالفصل ولا يتحقق اجماعا عند الخاصة فالنسبة على مذهب الخاصة عموم من وجه كما ذكرنا والنسبة بين الاجماع المركب وبين عدم القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول فيما كان القطع حاصلا من قولين في مورد واحد كالسجدة بين القراءة وامثالها وافتراق الثاني فيما حصل القطع بعدم الفصل من الموارد من قول واحد منهم في اصل الحكم واجتماعهما فيما ذكرنا والنسبة بين احداث القول الثالث والقول بالفصل عموم مطلق لصدق الاول في السجدة بعد قراءة العزيمة لو قال قائل بالاستحباب دون الثاني ولا يصدق الثاني من الاول والنسبة بين خرق الاجماع المركب واحداث القول الثالث ايضا عموم مطلق لتحقق الثاني في التفصيل بين الموارد ان كان عدم الفصل حاصلا من قول واحد لان المراد من الثالث هو القول الجديد وان كان ثانيا ولا يتحقق الاول من الثاني والنسبة بين خرق الاجماع المركب وبين القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول في قولين في مورد واحد كما ذكرنا في السجدة ان وجد قول بالاستحباب وافتراق الثاني في قول واحد مع عدم الفصل بين الموارد ان فصل بينهما ثان ومادة الاجتماع فواضح والنسبة بين عدم القول بالفصل واحداث القول الثالث تباين والنسبة بين الاجماع البسيط والمركب تباين بحسب المفهوم وعموم من وجه من حيث المصداق لمادة الفرق ظاهر ومادة الجمع هي ما ذكرنا في عدم القول بالفصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجماع البسيط قد مر واما المركب ففيما كان في مسئلة واحدة ومورد واحد كما في السجدة بعد قراءة العزيمة في الصلوة يقع الكلام فيه في امرين الاول بالنسبة الى نفس القولين اعني نفي الثالث فان القائلين بالوجوب يلزمهم القول بنفي غيره ومنه الاستحباب والقائلين بالحرمة ايضا يلزمهم القول بنفي غيرها ومنه الاستحباب فلازم القولين نفي الاستحباب والكراهة البين الذي يدخل تحته فذهب اصحابنا واكثر العامة الى عدم جواز احداث القول الثالث والخرق والسر واضح لانه لم يحصل العلم بنفي الثالث لان نفيه ح ثابت بالاجماع وح يكون القول الثالث مخالفا للاجماع القطعي وهو حجة ولا ريب في عدم جوازه وهو الحق الحقيق بالاتباع هذا بالنسبة الى الحكم الواقعي مطلقا كما مر واما فيما لم يكن للثالث دليل فواضح واما فيما كان فلا مرام ان يكون ظنيا او قطعيا والاول لا يعارض الاجماع والثاني مستلزم لعدم كون الاجماع اجماعا وهو مخالف للفرض والثاني في تعيين الحكم في القولين وح ان وجد المجتهد الثالث دليلا لاحد القولين دون الاخر فلا مانع وجود الترجيح وفيما كان لكل اجتهادي والاخر فقاهيا لعدم مقاومتها للاجتهادي يتعين فيهما الاخذ بالجانب الذي فيه الدليل الراجح او الاجتهادي وطرح الجانب الخالي عن الدليل الراجح او الفقاهي وان لم يحصل القطع بكونه قول المعصوم لعدم امكان غيره ولم يكن له دليل سواء كان معهما غير معتبر اصلا او كان لكل منهما دليل مع عدم الترجيح في البين فمجهول الحكم واختلفوا فيه فذهب العامة الى الطرح والرجوع الى الاصل وان لم يكن مستلزما الطرح المجمع عليه والا فالتخيير واما الامامية فلهم قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والرجوع الى مقتضى الاصل وثانيهما التخيير فانه يجري مجرى الخبرين المتعارضين مع عدم الترجيح واختار الشيخ ورد الاول بانه طرح لقول الامام ورده المحقق بان الحكم بالتخيير ايضا طرح لقول الامام للعلم بان قول الامام هو احدهما معينا ورده المحقق القمي بان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة ومراده ان التخيير لم يكن حكما واقعيا بل ظاهري في مقام الجهل وفيه ان في صورة الجهل لم يكن دليل على ثبوت التخيير مطلقا لا من عقل ولا من شرع بل في مقام الجهل يتعين الرجوع الى القاعدة وتوضيحه ان بعد تصادم القولين يعلم كونه مكلفا بما هو في الواقع ففي الظاهر يجب تحصيل الامتثال باتيان المشتبهات مقدمة بقدر الامكان ففي الشبهة الموضوعية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة يجب اتيانهما معا وكتردد الحرمة بينهما كالشبهة المحصورة يجب تركهما وفي الشبهة الحكمية كتردد الحكم بين الوجوب وغير الحرمة يدفع الوجوب باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر من الاستحباب او الكراهة او الاباحة للاصل على مذهب بعض واما على مذهبنا في دوران الامر بين الوجوب والاباحة فحكم بالتسامح بالاستحباب وفي دوران الامر بين الوجوب والكراهة يحكم فيها بالاستحباب وفي دوران الامر بين الحرمة والاستحباب يحكم بالكراهة وهذه الثلثة خارجة عن القولين لكنها الفتها البراءة لا عملية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة فتركهما او الحرمة بين الموضوعين ففعلهما فلا يبعد ح ان قاعدة التسامح ايضا من الامام وجوب الاخذ في مقام الجهل والعجز عن الواقع فيخرج عن طريقة الاخذ بالواقع مقام الجهل ويقول لزم الاخذ بالحكم الظاهري فيما اقتضى الاصل والقاعدة هذا في الشبهة الوجوبية واما في الشبهة التحريمية كدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب يدفع الحرمة باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر كما مر وهذه الاقسام لا يكون بها علم بخارج من احد القولين واما بين الحرمة والوجوب الذاتيين ففي مقام العمل لا يمكن الجمع لتحصيل الامتثال القطعي لعدم امكان الجمع بين الفعل والترك في فعل واحد ولا في فعلين لاستلزامه الخروج عن قول الامام والمخالفة القطعية لغرض كون الحرمة والوجوب ذاتية لا تشريعية ولا الطرح للعلم الاجمالي بثبوت احد التكليفين ولا التعيين لعدم المرجح فينحصر عقلا في ادراك الواقع بالتخيير الظاهري في تحصيل الموافقة الاحتمالية لعدم امكان غيره كما دل عليه الشرع ايضا لاستصحاب التخيير ايضا فالتخيير ظاهري لا ادراك الواقع وبذلك لئلا يلزم المخالفة القطعية واما على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي بين علم التكليف بالخصوص وكان العلم شرطا للتعلق فيتخير ح بكون الجاهل خارجا عن موضوع التكليف في الواقع لان كلا من طرفي المشتبه لا يعلم بالخصوص تكليفه والاصل ينفيه ويلزمه ح بعد سلب التكليف الاصل الاباحة الواقعية ولا التخيير الواقعي ولا الظاهري بديهيا لا استمراريا لما قال الشيخ ره بالتخيير الواقعي بطلان الرجوع الى الاصل لاستلزامه الخروج عن القولين وعن قول الامام فقد ظهر فساده اما على فرض اعتبار العلم الاجمالي فلما عرفت من عدم الخروج عن القولين على

فرض

فرض الرجوع الى الاصل ومن كونه ظاهريا لا واقعيا لعدم امكان الواقع ومعه يجب الرجوع الى الاصل ولا ملازمة بين الظاهر والواقع كالمتولد من الكلب والشاة
وغيرهما وليدخل فيها فرضنا ادعى الخروج عن القولين في بعض الموارد التزامها لان التخيير مخالفة كلية لانه كان في الواقع معينا لا مخيرا كما اورده عليه المحقق ومما ذكرنا
ظهر فساد ما اورده المحقق القمي على المحقق بان التخيير طريق الجاهل لانه طريق له على فرض اعتبار العلم الاجمالي في المحظورين لانه ظاهري وبذلك لا واقعي وعلى فرض
عدم اعتبار حكم الاباحة الواقعية لا التخيير كما عرفت لانه لا يبقى على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي الا الطلب للقدر الجامع بين الفعل والترك مقطوع او مشكوك فلا يمكن
دفعه باصالة البراءة ولا من تخيير المكلف في ايجاده في كل فعل في احد فرديه من الفعل او الترك وهو تخيير واقعي استمراري ولا يكون اباحة لانا نقول الطلب للقدر
الجامع لا يكون مقطوعا من حيث هو بل من حيث كونه في ضمن الفعل او الترك وجزء منه وبعد انتفاء الفصل ينتفي وكونه من حيث هو او من حيث الجزئية
لم يثبت في حق الجاهل بل المفروض لعدم لفرض خروجه عن موضوع التكاليف فلا يلزم التخيير على ان التخيير الشارع المكلف في الواقع بين المحبوب والمبغوض مستلزما
اجتماع الصفتين المتضادين في موضوع واحد لا يقال هذا وارد عليك على التخيير الظاهري على فرض اعتبار العلم الاجمالي لانا نقول التخيير الظاهري انما كان لا بدية
المجبور الواقعي من الفعل او الترك لئلا يلزم المخالفة القطعية فقد يرد مما ذكرنا ظهر ان القاعدة ربما تقتضي التوقف كما في بعض العاملات وربما تقتضي التخيير
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتية لعدم امكان غيره وكونه قد دلت عليه الاخبار المثبتة للتخيير كما سيجيء توضيحه في اصالة البراءة وربما تقتضي الجمع كما لو كان
احد القولين وجوب الجمعة عينا والاخر وجوب الظهر عينا فالقاعدة فيه الاحتياط ولا يجري فيه البراءة لثبوت التكليف ولا يجري التخيير العقلي لامكان الجمع ولا ابا
في الحرمة التشريعية لان الاتيان لا يكون بقصد انه الواقع كذا بل انه في الظاهر في مقام الجهل فيقتضي دليل الاحتياط وجوبه ولا يكون تشريعا ولا الشرعي يعني
الاخبار فلانه يثبت فيما لا يمكن الاحتياط فيه والمفروض امكانه مع انها وردت في الخبرين المتعارضين اللذين كل منهما معتبر في ذاته لا القولين وربما تقتضي اخذ مقتضى
احدهما كنفي وجوب الغسل في مسئلة الوطي لاصالة البراءة وكنفي ايجاب الفسخ في العيوب للاستصحاب وربما يقتضي احداث الثالث في الظاهر كما لو دار الامر بين الاستحباب
والحرمة لان الثاني ينفى باصالة البراءة والاول ينفى لعدم الدليل حتى التسامح لاحتمال المبغوضية ومعها لا يجري دليله لكن تثبت الكراهة الظاهرية بحكم
العقل بافضلية الاحتمال للمفسدة القليلة والمفسدة الكثيرة بترجيح الثاني ولا يكفي الظن الغير المعتبر بالحرمة في رجحان احدهما نعم لو كان مراد القائل الاصل
هو اصالة البراءة كما هو الظاهر فهو فاسد جزما للعلم الاجمالي بثبوت التكليف في بعض الموارد وهو يكفي لتعلق التكليف كما سيجيء توضيحه فيما اذا حصل العلم بنوع
الثالث واما فيما يعلم نفي الثالث فيتبع الدليل ان وجد سواء كان لاحد القولين او الخارج عنهما لعدم العلم بكون احد القولين للامام وان لم يوجد دليل فيحمول الحكم
يرجع الى الاصل كما مر واضح هذا فيما كان في مسئلة واحدة واما فيما كان في مسائل كمسئلة الوطي والعيوب فنسب الى بعض العامة عدم جواز خرق الاجماع المركب في القول
بالفصل ونسب الى ابن الحاجب ومن تبعه جواز الخرق بالفصل فيقول بالبعض ايجابا وبعض اخر سلبا ومراده الجواز فيما اقتضى الدليل التفصيل لا مطلقا وهو يتصور
بان يكون لاحد القولين دليل اجتهادي يشمل كل الموارد ايجابا وللاخر ايضا كذلك لكن سلبا وكان دليل الاخر اقوى يقتضي التفصيل او وجد حكم بعض العلماء بالايجاب
الغسل مثلا في الوطي في دبر الرجل والمرأة ولم يوجد دليل تقتضي الاطلاق فيهما وكذلك سلبا لكن وجد دليل يشمل بعض الموارد ايجابا كالرجل والاخر سلبا
في المرأة واما فيما علم لاحدهما دليل دون الاخر او علم لكل منهما دليل يقتضي الاطلاق ايجابا او سلبا مع عدم الدليل على التفصيل وكيف يمكن القول الثالث
على فرض جوازه لانه ترجيح للمرجوح على الراجح في الاول وتحكم وحكم بلا دليل في الثاني ومراد المجوز للخرق والقول بالفصل من حيث الحكم الواقعي والنزاع
بينهما صغروي بمعنى ان المانع يقول بان عدم التفصيل اجماعي ولا يجوز وبقول المجوز لا يكون اجماعيا فيجوز لا كبروي باتفاقهم على كون عدم الفصل اجماعيا



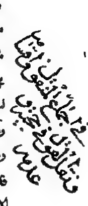
ومع ذلك يقول المجوز بجواز التفصيل والمانع بمنعه وكيف كان فاستدل المانعون لجواز الخرق بوجهين الاول ان اصحاب القولين في العيوب مثلا اتفقوا على
عدم الفصل فالفصل مخالف للاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم الفصل فان عدم القول بالفصل لا يكون قولا بعدمه وانما الممتنع مخالفة ما قالوا وانتفيه لا ما
لم يقولوا بنفيه ولا بثبوته واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي يستلزم قوله بطلان نقيضه يعني السلب الجزئي سواء كان في السلب الكلي او مع الايجاب
الجزئي ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان نقيضه يعني الايجاب الجزئي سواء كان في الايجاب الكلي او مع السلب الجزئي والمركب من الايجاب الجزئي والسلب
الجزئي هو القول بالفصل وهو باطل على القولين وفيه ان المركب اعتباري لا حقيقي كالسكنجبين وبطلانه عند كل من القولين ليس من حيث الجزئيين بل
من الجزء السلبي في مورد السلب عند القائل بالايجاب الكلي لا في موارد ايجاب الجزئي وفي الايجاب الجزئي في مورد الايجاب عند القائل بالسلب الكلي لا في موارد
السلب الجزئي فالقول بالتفصيل ليس باطلا بكلا الجزئين عند الكل فلا يكون مخالفا للاجماع الكل بل موارد السلب باطل عند القائل بالايجاب الكلي لا
موارد الايجاب لانه قائل بالايجاب فيها كيف يقول ببطلانه وموارد الايجاب باطل عند القائل بالسلب الكلي لا موارد السلب لانه قائل بالسلب فيها فكيف يقول
ببطلانه وتوضيحه ان القول بالايجاب الكلي يستلزم بطلان السلب الجزئي ولو مع الايجاب الجزئي لكن في موارد السلب لا في موارد الايجاب ولا يلزم عدم قوليه
بالايجاب فيها لاستحالة القول بالنقيضين والمفروض قوله بالايجاب فيها وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم بطلان الايجاب الجزئي ولو مع السلب الجزئي لكن
في موارد السلب لا مطلقا فالقول بالفصل مخالف في موارد السلب للقائل بالايجاب الكلي وفي موارد الايجاب للقائل بالسلب الكلي فلم يكن مخالفا للاجماع الكل
والادلة الدالة على بطلان ما خالف الاجماع لا يشمله اما عند العامة فلعدم اتفاق الكل واما عند الخاصة فلعدم الكشف فان قلت لازم القولين هو اتحاد
الموارد في الحكم ويلزمه نفي الفصل لانه نفي الاتحاد قلت لازم القولين موافقة المورد للمورد في الحكم وكان ذلك من محض مقارنة الاتفاقية لا يشترط الا بفهم
لان القائل يكون ما تعين موجبا للفسخ لدليل يثبته له من حيث هو سواء وافقه القرناء ام لا وهكذا والموافقة من باب محض الاتفاق سواء كان دليله عاما
او مطلقا او كان لكل دليل مستقل ولا يكون من باب دعاء الاتحاد لانه لا يقصد الا ما يلتفت اليه ولا يدعي الاتحاد في الموارد بانه على فرض ثبوت
الفسخ في القرناء ثابت في غيره ولو سلب عن غيره يسلب عنها ايضا ولازمه بطلان نقيضه في موارده كما مر لا بطلان نقيضه والتفصيل معا واللازم الاتفا

العيب

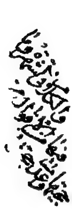
العلم المقصود لا يكون جزء والادلة لا تشملها اما عند العامة فلان الظاهر من مخالفة سبيل المؤمنين هو السبيل الذي اختاروه من القصد والالتفات وكذا نفي
الاجتماع على الخطاء واما عند الخاصة فلان الكشف من نص كلامهم او من نحوه انما يحصل بعد العلم بكون المتفقين بجزايهم من القصد لا يحصل بعد نعم لو ظهر
من القولين بعنوان ان احدهما ثبوت الحكم او سلبه والاخر انكار المورد بحيث لو اتفق من احدهما يظهر دعاءه بغيره عن الباقي فهو قول بعدم الفصل وفي الفرض مخالف لا نفا
الكل ومما ذكرنا ظهر الفرق بين عدم القول بالفصل والقول بالعدم والفصل في الاول جائز دون الثاني ولا يكون حقيقة خرقا للاجماع المركب لعدم الاجماع كما هو
محل النزاع فيه نوع في الصغرى كما قلنا الثاني فان في الفصل تخطئة كل فريق في المسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيه وفيه انه لو استفيد عدم الفرق في
الاتحاد من كلامهم وقصدهم بعنوان ما مع ان الادلة السمعية غير تامة كما مر ولو لم يستفد فلم يكن تخطئة كل الامة بل في مورد السلب تخطئة بعضهم وكذا في الايجاب
والادلة السمعية غير شاملة له لظهورها فيما ذهبوا اليه وقصدوه كما مر واستدل المجوزون بوجوه الاول ان الخلاف يدل على كون المسئلة اجتهادية ويجوز العمل
بما اقتضاه الاجتهاد وفيه انه لو استفيد عدم الفرق فلا يكون خلاف فيه ولو لم يستفد فمسلم الثاني مخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم له في مسئلة
زوج وابوين وزوجة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال به في الموضعين وفصل ابن
سيرين فقال في الزوج بمثل ابن عباس دون الزوجة وهكذا اخرون وفيه انه من باب حكايات الاحوال لجواز كونه مما لا يستفيد ادعاء عدم الفصل من القولين
الثالث انه يحصل القطع بالموافقة في الجملة وفيه انه مع استفادة عدم الفصل موجب للقطع بالمخالفة في الجملة ومعه لا يجب تحصيل القطع بالموافقة بل لا يجوز
ومع العدم سلمنا لو اقتضى الدليل التفصيل من باب وجوب العمل بما اقتضى اجتهاده ومع عدمه يجب الرجوع الى القاعدة بما اقتضت الاصل والقاعدة وكيف كان لا
يجوز احداث الثالث والقول بالفصل من حيث الواقع فيما حصل العلم بعينه وان كان دليل اجتهادي يقتضي التفصيل بل كان اللازم الرجوع الى الاصل والاصل ربما
يقتضي طرح القولين واحداث الثالث في مقام العمل كما ذكرنا بل لا يكون تعارض بين مقتضى الاصل والاجماع على نفي الثالث في الواقع توضيحه انا لو علمنا ان هذا
الشيء اما كلب او شاة واشتبه علينا مع عدم امكان التميز نقول انه طاهر وحرام كلاهما اما الاول فلان بعد فقد الدليل على التعيين او الترجيح نقول انه مما لا يعلم
كونه كلبا لجواز كونه شاة فلا يعلم نجاسته وكل ما لا يعلم نجاسته سواء كان في الحكم او في الموضوع فالاصل طهارته اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فبالعقل
والشرع واما الثاني فكذلك لان بعد العلم نقول انه مما لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا وكلما كان كذلك فالاصل حرمته وكذا ذلك لا يقال انه يثبت طهارته فيثبت
حليته للملازمة في الواقع لانا نقول نحن لا نقول بانه طاهر في الواقع من حيث كونه شاة بل نحكم بطهارته ظاهرا لعدم ثبوت الكلبية وكذا نحكم بحرمته ظاهرا لعدم ثبوت
الشاتية فتدبر ولا فرق بين حصول العلم بالاتحاد بحسب الواقع من الخارج او من الاجماع وينقل الكلام فيه بعين ما ذكرنا الا ان يثبت الاجماع على الاتحاد بحسب
الظاهر ومعه يجب ترجيح احد الاصلين على الاخر فتدبر لا يقال لو جاز الخرق فيما حصل العلم بنفي الثالث في الدليلين الفقاهيين المقتضيين للتفصيل لجاز فيما حصل
العلم بنفي الثالث في الدليلين الاجتهاديين المقتضيين للتفصيل وجوازه في لانا نقول قد عرفت في السابق ان الدليلين الاجتهاديين مقتضيا التفصيل بحسب
الواقع والاجماع ينفيه ويجب معه الرجوع الى الاصل وهو يختلف في المقامات بخلاف الدليلين الفقاهيين لانهما يقتضيان الحكمين الظاهريين في مقام الجهل
ولا ينافي كونهما على خلاف الواقع هذا فيما حصل العلم بالاتحاد وعدم الفصل من الاجماع المركب في عدم القول بالفصل واما لو لم يحصل العلم منهما وظهر انه كان
المناط جاريا في سائر الموارد عندهم مثال الروث وروث [illegible] ومن منع احديهما منع الاخرى للاتحاد في الطريقة وهو [illegible] ولولا الارضاع بعضهم
ببعض وكما في الخمر وسائر المسكرات المايعة فمن قال بنجاسة الاول قال بنجاسة الثاني ومن منعها في الاول منعها في الثاني للاشتراك في العلة او لا يظهر [illegible]
الفصل كما قال العلامة في الاجزاء ولا كما قال صاحب [illegible] فلان للاول الاصل السالم عن معارضة الحكم المجمع عليه لعدم الاجماع فيه ولان منع مخالفته يستلزم ان
من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه الثاني ان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ومخالفتهما مخالفة للامام وهذا الاجماع الا مع العلم بعدم خروجه
عن القولين ومفروض كلام العلامة فيما لم يحصل العلم بعدم خروجه عنهما وافادة ذلك العلم بعدم خروجه عنهما غير مسلم وهو في الاجزاء غير [illegible]
وكذا الاول لفرض كون القائل بالايجاب الكلي فيه من باب دعوى جريان فهم المناط اجتهادا الا من باب دعوى الاتحاد من اخبار الجنسين الاتحاد من المعصوم وكذلك الثاني
ولو حصل للناظر ظن اجتهادي في اصل يوجب الحرمة وعدم استفادة المناط منه او كونه مع المعارض الاقوى في غير المورد فحكم في الاخر بعدمه على ما اقتضى الدليل
الاجتهادي او الفقاهتي فلا بأس بها الاول هل يجوز التعاكس في الاجماع المركب بان قال جماعة بنجاسة [illegible] وقال الاخرون بانه بحرمته وحصل القطع بكون احد القولين
قول الامام ثم قال الاولون بحرمته والاخرون بنجاسته وحصل القطع بكون احد القولين قول الامام كالحق كما انه اما على مذهب القدماء فيظهر تمام [illegible] جواز
التعارض بين الاجماعين على مذهب القدماء بان كان للمعصوم قولان واحدهما تقية فاتحد الطايفة الاولى والاخرى الثانية ثم انعكس الامر فاتحد الاولون حكم
التقية والاخرون الحكم الواقعي وكان احد قوليه في الطبقة الاولى والاخر في الثانية واما على مذهب المتاخرين فيمكن الاستدلال على عدم الامكان بقوله
لا تجتمع امتي على الخطاء على كون الكل [illegible] لعدم الاجماع على الخطاء وهو من طايفة في الطبقة الاولى ومن طايفة في الطبقة الثانية وبانه لو جاز يلزم رجوع المعصوم
عن قول له او رضاه او جواز النسخ فيه فانه يؤول الى الباطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان الاجماع عند المتاخرين هو الاتفاق الكاشف عن الحكم النفس الامري وح ان كان
قوله او رضاه بحكم الطايفة التي قالوا بنجاسته [illegible] وبعد اختيارهم الاستحباب يلزم ما ذكرنا وكذا ان كان قوله او رضاه بحكم الطايفة التي قالوا باستحبابه ولكن الحق الجواز
ذلك لان قوله او رضاه انما يحصل الكشف الناشي عن الحدس من الاتفاق مع ان يكون في الواقع حكمه او رضاه بالتحريم مثلا مع موافقة القائلين به لاد خلاف في
ان الامام الذين رايناهم وكانت الطايفة التي قالوا بالاستحباب عظيمة ثم تجدد اجتهاد طايفة الحقة ورجعوا عن التحريم وقالوا بالاستحباب وكانوا مخطئين والطايفة المخطئة
في الاستحباب او لا تجدد لهم اجتهادهم بالتحريم وكانوا مصيبين في الاجتهاد الاخير في الخطاء في اجتهاد المجتهد في الاستحباب او لامر غيره فيما من مرة اخرى كما في قول الامام
ولا يلزم من رجوع الفرقة القائلة بالتحريم الى الاستحباب رجوع الامام الى الاستحباب لان في الاجماع المركب القطع حاصل بالخارج عن الفرقتين بكون احد القولين

[illegible]

موافقا للامام وهو غير مسئلة الرجوع الامام الى حكم ورضاه بما لا يتغير المعتبر في اصحاب القولين ولا يكون قولة ثالثة واحداث القول بل القولان كاشفان على
الاجمال وما يلزم منه حصول الخطاء والرجوع في اصحاب احد القولين الكاشفين لا في المكشوف عنه فتدبر وبما ذكرنا ظهر عدم ورود ما ذكر من لزوم الرجوع الخ كما عرفت
وكذا قوله لا يجتمع لكون المحمل على الجنس مثبتا للمعصوم المحفوظ عن الخطاء لانه من الائمة ولا يلزم منا التعاكس خطائه حتى يلزم اجتماع الكل حتى المعصوم على الخطاء سواء
كان على طريق القدماء او المتأخرين كما مر ويجاب ايضا على المذهبين على ان الظاهر منه نفي الاجتماع على الخطاء في المعرفة لا المجلس ولا يصح الاستدلال على الخطاء الفرض لعدم
الاجتماع عليه لان الخطاء من غير الامام الكل اولا وثانيا **الثاني** المجمع عليه في الاجماع البسيط والمركب قد يكون هو قول المعصوم او فعله او تقريره او فعل الحكم وعلى
الثلثة الاول يكون النص قطعيا ولكن اللفظ والفعل والتقرير قد يكون مجملا وقد يكون مبينا نصا او ظاهرا او يعمل في كل منهما على منوالهما وعلى الاخير قد يكون جزئيا
وقد يكون كليا منطبقا على وجه الاجمال او الاطلاق كما في الماء القليل بحسب الملاقات اجماعا او وجد الاطلاق في كلام المجمعين او على وجه العموم تحريرا كما نقول كل
من افراد الماء المتغير بالنجاسة نجس اجماعا او تعليقيا او ظاهريا كما نقول لا تكليف الا بعد البيان اجماعا والعسر منفي اجماعا ما لم يظهر الدليل لفظه الصلح الاقوى في الا
ما لم يثبت المخالف فهو ثابت اجماعا وعلى الاخير لو وجد الدليل فيجب اتباعه ولا يكون من باب التعارض والتخصيص بل يكون من باب التخصص على فرض كون المجمع عليه
مجملا او وجد الدليل المبين على خلاف الاجماع في بعض اقسامه يكون مبينا يجب اتباعه وعلى فرض كونه لفظا نصا او ظاهرا لو تماما لو وجد الدليل المعارض
لبعض اقسامه يحصل التعارض بين اللفظين ويعمل على منوالهما ولو كان حكما جزئيا او عموما تحريريا لا يكون قابلا للمعارضة لان المعارض اما ان يكون ظنيا او قطعيا
والاول لا يعارض القطعي والثاني لا يجتمع مع القطع لعدم اجتماع القطعيين وهذه الاقسام تتصور في الاجماع المنقول ايضا **المقام الرابع** في الاجماع المنقول
وهو كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد محفوف بالقرينة وغيره من المستفيض وغيره وكذا الى الصحيح والموثق والحسن العالي والمسند والمرسل وغيرها وكذا المتعلق
قد يكون جزئيا وقد يكون مجملا وقد يكون مطلقا وقد يكون عاما وما قال الشيخ البهائي بعدم حصول التواتر فيه لان شرطه ان يكون المتواتر امرا محسوسا ولا يكون
الاجماع كذلك لانه مطابق اراء رؤساء الدين على حكم وهو امر قلبي غير محسوس لان كل واحد من المجمعين اخبر عن اذعانهم بانه حكم الامام وما اذعنا من اقوال العلماء
ان كان محسوسا الا انه من حيث الكشف عن الاذعان وقولهم ليس الا بيان لازم اذعانهم بتحقق نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية والكذب من
بعضهم نعم بعيد الظن بذلك لاصالة عدمها سيما الثاني لعدالتهم فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وقطعي ثابت بالاحاد
وقطعي ثابت بغيره بعيد عن السداد مدفوع بان الخبر ايضا اعلام كاشف عن الاذعان لان الخبر مع عدم الاذعان غير معتبر اجماعا او موجب للذم عرفا او عقلا او
ان في الخبر اعلام عن اذعانه الحاصل من المحسوس عن السماع من المخبر بواسطة او بلا واسطة وفي الاجماع يحصل من الحدس وملاحظة اقوال العلماء واحتمال الكذب في
الخبر اقوى لان العلماء من المفتين والمدعين للاجماع مع كونهم في غاية الزهد والورع منزهون عن الكذب بخلاف الراوي والمخبر في الخبر فانه ليس بهذه المرتبة سيما
فيما كان مع الواسطة كاخبارنا الواصلة الينا من الائمة وكذا في احتمال التقية فيها لان في الاجماع لا يشترط ملاحظة كل العلماء حتى الساكنين في بلاد المخالفين
والمدعين للاجماع هم الساكنين في بلاد الشيعة الخالية عن احتمال التقية وهو في الاخبار اقوى نعم احتمال الخطاء في المدعي للاجماع لما كان حاصلا من الحدس
اقوى من احتمال الخطاء من السماع وهو جهة واحدة وفي الخبر من جهتين الكذب والتقية فالاول اقوى على فرض التنزل فيسقط اقوائية كل من جهتي الاقوائية في
الاخر من جهة اخرى واما احتمال الخطاء في فتوى المفتين الحاصل من اجتهادهم في فهم مقتضى الدليل وان كان اقوى من احتمال الخطاء فيمن يخبر بالسماع
من غيره لكنه يرتفع باجماع هؤلاء العظام لانه من المحال العادة تكذيب الجميع وخطائهم بمعنى ان المدعي للاجماع يكون الحكم من المعصوم انما يكون على سبيل القطع
وفي الخبر انما يكون على سبيل الظن ومعه يكون الاجماع اقوى ولا اقل من التساوي فالمنع فيه يوجب المنع في الخبر ايضا مع ان على فرض تسليم الضعف
في الجملة في الاجماع لا يوجب منعه عقلا كما يستفاد من دليله وما ذكره من كون الحس شرطا في التواتر ان كان المقصود كونه شرطا عقلا اي لا يحصل بدونه كما
هو الظاهر فهو فاسد وان كان المقصود كونه شرطا لفظيا اي بدونه لا يسمى متواترا لو كان الاستعمال مجازا فهو فاسد لانهم عرفوه بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه
وهو عام من حيث سببية الخبر مع انه لو كان كذلك لما صح الاستدلال بوجه عقلي من الكذب والتقية بل بالعقول الاصطلاحي او اللغوي او الامارات العرفية
فتدبر هذا اذا كان المراد منع تواتر نقل الاجماع واما اذا كان المراد منع تواتر نقل اقوال المجمعين حتى يحصل الاجماع لنا بملاحظة كون هذا قول العلماء
الكاشف فالامر واضح لان الاخبار عن فتوى العالم اخبار عن امر محسوس كاشف عن اذعانه بحكم الامام ع اجتهادا وفي الخبر اعلام من المسموع او المبصر الكاشف
عن اذعانه يكون صدوره من الامام ظنا واحتمال الكذب والتقية في الثاني اقوى لما مر وفي الاول احتمال الخطاء اكثر لانه يرجع الى اجتهاد المجمعين في دلالة الخبر وسنده وفي
الخبر يرجع الى اجتهاده فيتعدد الاجتهاد في الخبر وسنده ولا ريب ان احتمال الخطاء في اجتهاد الغير اقوى ومعه يسقط ضعف كل من جهة بالضعف في الاخر من جهة اخرى اختلفوا
في الحجية والعدم على قولين نسب الاول الى بعض محاسنه كصاحب [illegible] والعلامة وبعض العامة كالشافعية والحنابلة والحنفية ونسب الثاني الى صاحب المدارك
وغيره والفاضل التوني وبعض العامة والاولون اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى انه حجة من باب الظن الخاص وذهب المحققون من المتأخرين الى انه حجة من باب الظن
المطلق وصاحب المعالم يتمسك بالوجه الشرعي والعقلي معا واستدلوا على حجيته من باب الظن الخاص بوجوه الاول اية النباء لانها نباء وفيه اولا بانها غير دالة
كما سيجيء وثانيا بانها منصرفة الى المتعارف وهو النباء عن المحسوس وهذا نباء عن الاذعان سيما في زمان الشقا المدعي للاجماع فيه الثاني الاولوية ووجهها
انها اذا دلت على حجية الخبر الظني الصدور من الامام والدلالة الظنية واما الاجماع المنقول نباء قطعي بكونه من الامام ع فيكون اولى بالقبول وفيه اولا منع الاصل
كما سيجيء وثانيا منع الاولوية لبعد الاطلاع بالاجماع دون الخبر ولكون الاجماع حدسيا دون الخبر والخطاء في الاول اغلب كما مر وثالثا ان الاولوية الظنية
لم يثبت دليل على اعتبارها ولو سلم يثبوته على عدم اعتبارها لكونها قياسا ويلزم من التمسك بها الدور الثالث اية النفر لان الاطلاع على الاجماع
داخل في الفقه والاخبار به داخل في الانذار وفيه انها غير دالة على قبول الخبر الواحد كما يجيء والتمسك بالاجماع المنقول على حجيته دور واما المحصل فغير ثابت



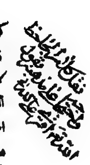
للخلاف والحق انه من حيث هو لم يكن حجة نعم هو حجة من باب الظن المطلق وسيجيء توضيحه ويشترط في افادته الظن امور الاول ان لا يكون في الامور المتفرعة
المستحدثة وسره واضح في الاجماع المنقول بين لعدم تعرض العلماء لها فكيف بان اتفقوا فيه وكشف اتفاقهم عن صدور القول عن الامام فيه ووصل بها بسيد
بخلاف الاجماع عند المتاخرين لانه يكشف عن الرضا وان كان بها الحظر فوق بعض العلماء في عصر او كلهم وكشف عن رضا شرعه بل الثاني ان لا يكون الناقل
متوقفا على خلاف ما ادعى عليه الاجماع الثالث ان لا تكون الشهرة على خلافه لو حصل الوهن فيه وهو معه لا يحصل منه الظن الا ان يكون احد الشهرتين على وفقه
الرابع ان لا يحصل التعارض بين الخبر والاجماع المنقول فان الاول مقدم من حيث هو لبعد الاطلاع بالاجماع ولكون الخطاء في الاجماع اكثر لكونه حدسيا الخامس
الا مع التعارض بين الاجماعين المنقولين من المتقدمين والمتاخرين قال بعض ان الظن مع صحة الاول من حيث هو ولعله لقرب عهدهم بالامام وفيه تامل للتناقض
بعض اجماعاتهم كثيرا بخلاف المتاخرين للسند السادس اذا كان المدعي للاجماع معاصرا مشاركا في الفضل والتتبع لا يحصل من اتفاقهما ظن السابع قال بعض اذا ادعى
احد اجماعا وكان ممن يعتبر الاجماع اللطفي وادعى الاخر اجماعا على خلافه لا وكان ممن لا يعتبر الاجماع اللطفي فيقدم بعض بتقديم الثاني وهو تبعد لما عرفت من حمل
الاجماع في كلام الشيخ على كون مراده الاجماع المصطلح هذا في الاجماع المنقول واما الاجماع القطعي فلا يكون حجة للفصل ولما سيجيء في الشهرة لانه قسم منه ولانه اذا
لم يثبت حجية الاجماع المنقول من حيث هو فالاجماع القطعي اولى بعدم القبول من حيث هو لعدم تجربته بما ذكروه منهم هو حجة من باب الظن المطلق كاتفاق الكل من دون
الكشف وكذا عدم الخلاف وغيره سواء كان هو وحده او منضما بما لا يعتبر بها نحو الخبر الضعيف والنسبة بينه وبين الشهرة عموم من وجه لا افتراق الاول فيما كانت
الشهرة على خلافه والثاني في الشهرة مع عدم حصول الظن بالاجماع واجتماعهما في الشهرة المفيدة للظن بالاجماع وبذلك تعرف ما توهم من توهم اغنائه مع
الشهرة **المقام الخامس** في الشهرة ويقع الكلام فيها في مطالب **الاول** في الشهرة الخبرية واختلفوا في حجيتها من حيث هي مع قطع النظر عن استنادها بباب العلم
فالاغلب نسب الى العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى واستاد الكل في الكل وجماعة الى المنع والذي وبعض الى القول بالحجية ونسب الى ابن ادريس في السرائر
والعلامة في التحرير والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد السند في المدارك المولى المعتمد واستاده وظاهر الشهيد الثاني وحد الشيخ البهائي العمل بالعدد
وهو الحق للاصل وفيما تمسكوا به على حجيتها منها انها اجماع في الثناء وفيه اولا منع كونها ثناء لانها اعلام عن اجتهاده الظن
وثانيا منع انحصار الشهرة في ما منع دلالتها على اعتبار الخبر الضعيف كما سيجيء كيف هذا ويؤيده انها لو تمت لا اقتضت حجية قول الفقيه والتالي باطل اجماعا
والقول بمنع حجية الكتاب في المسائل الاصولية فاسد لكونه من الظنون المخصوصة كما مر والقول بان الاية لو تمت يلزم منها عدم حجيتها لكون المشهور على عدم
حجيتها وهو ايضا مدفوع اولا بان الاصل فيها اليقين ممنوع وثانيا بان بعد التعارض لا بد من اخراج احد الشهرتين واخراج الشهرة على عدم الحجية اولى لكونه تقييدا
او اخذ باطلاق الاخر اعني اخراج الشهرة في الموارد والتقييد الاول اولى ومنها قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة في ترجيح احدهما بعد السؤال عن الخبرين المتعارضين الى
ان قال خذ ما اشتهر بين اصحابك … ان الظاهر من الحديثين المسؤول عنهما والعرف لا يساعد العموم على حكم ما اشتهر والفتوى وثانيا انه خبر واحد لا يكون معتبرا
من حيث هو ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام في التنازع بين الرجلين في دين او ميراث الى ان قال قلت فان كان كل واحد اختار رجلا وكلاهما اختلفا
في حديثكم فامرهم بالرجوع الى الرجحان من الاعدلية والافقهية والاورعية الى ان قال فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ليس يتفاضل كل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور
ثلثة امر بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب الخ وجه الاستدلال ان المراد بالاجماع هو الشهرة لما ذكرنا
في كلام السائل في قوله مشهورين وكذا المجمع في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور والعلة المنصوصة تفيد التعميم بكون مفاده اخذ كل ما اشتهر ومنه الحكم المشهور وقد ورد
على الاستدلال وجوه الاول انه لو تم لاقتضى عدم حجيتها لكون المشهور على عدم حجيتها وفيه ما مر الثاني ان لام التعريف ظاهر في العهد اعني الخبر المشهور وعنوان اللام
حقيقة في الاشارة الى الجنس والتعليل ظاهر في العموم وظاهر السيد قد حقق فيما الحمل على غير محتاج الى الدليل وليس على خلافه ويؤيده هو قوله بعده
وانما الامور ثلثة امر بين رشده ولو كان المقصود الخبر لقال ووضع الامر الخبر على ان في التعميم في الخبر يكفي قوله ينظر الى ما كان من روايتهما عنا الخ الثالث انه
خبر الواحد لا يصح التمسك به في المسئلة الاصولية لا يقال ان الاخبار العلاجية متواترة لانا نقول تواترها في اخذ الشهرة ممنوع لانه لم يذكر الا في الخبرين والحق
ان في التمسك به لكونه واحدا مع اعراض المشهور عنه في اثبات حجية الشهرة به لكون المشهور على عدم اشكال في افادته الظن لا عراض المشهور عنه وعدم عملهم بحجيتها
ويتم في الترجيح النوعي عقلا على الاسباب التي تثبت حجيتها بالدليل العقلي كما سيجيء انشاء الله تعالى ومنها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه
ان عموم المنزلة موقوف على التواطي وهو ممنوع فالظاهر المرتبة ويؤيده ان هذا الوجه لا يقتضي حجية قول العالم الواحد والتالي باطل ومنها ما تمسك به الشهيد
على انهم يمتنع على الاجماع بغير علم وفيه انها تبعد … على الخطاء نعم يحصل به الحظر لكونهم على التدقيق والتحقيق والورع الظن بعدم الكذب بعدم الخطاء ولا دليل
على اعتبار هذا الظن نعم هو يثمر في الترجيح النوعي كما مر ومنها ان الظن الحاصل منها اقوى من الصحيح فيكون اولى بالاعتبار وفيه اولا منع الكلية وثانيا منع اعتبار الاصل
ثالثا انه قياس اولوية ظنية والتمسك به على الاول اثبات امر مشكوك بالمقطوع العدم وعلى الثاني دور فلا يكون حجة بنفسها من حيث هي واما من حيث الاستناد
فسيجيء في الاخبار **الثاني** في الشهرة المعاضدة للخبر الذي لا يكون في حد ذاته معتبرا كالضعيف ولما هو مثله في عدم الاعتبار وهو ينقسم الى اقسام لانها اما ان
تكون جابرة للمضمون كلا او بعضا من دون تمسك المشهور بها او تكون جابرة لنفس الرواية بكونهم متمسكين بها لحكمهم بالاحتياط في بعض الموارد بقوله عليه السلام دع ما
يريبك الى ما لا يريبك وحكمهم بايجاب الوضوء في بعض الاعضاء فيما تعذر الكل بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور وتكون محل الشك والفرق انها على الاول على
حجيتها تختص بقدر المضمون المنجبر بها وكذا الثالث للاصل بخلاف الثاني وهو ينقسم الى اقسام لانه اما ان يحصل القطع بان عمل المشهور بها انما كان لاجل قرينة دالة
على صدق صدورها او يحصل القطع بان عمل المشهور بها انما كان لاجل قرينة دالة على صدق مضمونها او يكون محل الشك وعلى الاول يجوز التعدي من المضمون



المجبر المشتهر الى غيره وكذا الثالث لان الظاهر من التمسك بنفس الرواية كونها مظنونة الصدور عندهم وعلى الثاني لا يبعد ان يقال امره فقد تكون جابرة للدلالة
كما لو كان الصدور قطعيا وكان اللفظ مجملا للاشتراك او التشكيك كما ان احد المعاني على الاول او الفرد النادر على الثاني محمولا به عند المشهور وفي حصوله
على وجوه لانه اما ان يحصل القطع بوجود القرينة الدالة على ارادة الفرد النادر او يحصل القطع بالعدم وكون المستند خللا في اللفظ او يكون مشكوكا
وعلى الاول فاما ان يحصل القطع باعتبارها او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى الاولين الثاني يكون معتبرا دون الثاني منه وعلى الثالث يحصل
الظن بالدلالة والاعتبار لبعد خطاء المشهور واما حجيتها فيترتب على الاصل في حجية الظن في اللغات والارادات كما سيجيء في الاخبار انشاء الله وعلى الثاني يكون تابعا
لاجتهاده من كونه محلا لاعتداد اولا ومن اعتبار التشكيك او العكس وغيره وعلى الثالث يؤخذ بالقدر المتيقن منها ويطرح الباقي وهل تكون الشهرة المعاضدة
من حيث هو مع قطع النظر عن الاسناد الى الاغلب حجة شرعية مستقلة كما عليها المشهور اولا والحق هو الثاني للاصل وعدم الدليل والتمسك لاثباتها الاعتبار
بمنطوق آية النبأ او الحديث اعني قوله خذ بما اشتهر الخ او للاجماع على حجية الخبر المنجبر كالصحيح منقولا او محصلا كما صدر عن بعض فاسد غير تام اما الاول فلما
مر واما الاخير فلما سيجيء من عدم تماميته في الصحيح فكيف في الضعيف المنجبر نعم هو حجة لاجل الاسناد كما سيجيء في مبحث الاخبار **الثالث** نسب الى صاحب المعالم
وولد ابن طاوس عن الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي تخصيص الشهرة التي قالوا بحجيتها بالشهرة المتقدمة على زمان الشيخ زعما بان المتأخرين تبعوا للشيخ
الطوسي لحسن ظنهم به وكانوا حاكيا لقوله ففي الحقيقة لا تكون شهرة بل هو قول الشيخ وفيه ان هذا اسناد للفسق والتدليس او الغفلة اليهم لانهم لو لم يكونوا
مجتهدين فعملوا بقوله لزم الاول وكذلك لو كانوا مجتهدين مع عدم التحصيل للاجتهاد وتبعوا له او لم يكونوا مجتهدين لكنهم اعتقدوا اجتهادهم وتبعوا لاعتقادهم الموافقة
للقول فيلزم الاخير وفساده اوضح من ان يبين مع انهم كثيرا ما يخالفون الشيخ كسلار وابن حمزة وابن زهرة وابي الصلاح وغيرهم سيما محمد بن ادريس فانه اكثر الطعن منه
على الشيخ في سرائره وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق والعلامة على ابن ادريس وكيف كان فلا فرق بين المتقدمة والمتأخرة **الرابع** قد يحصل التعارض
بين شهرة المتقدمين والمتأخرين والاولى ترجيح من حيث قرب عهدهم بالائمة والرواة فكانوا ابصر واعلم بحال الرواة من الاحاد والتواتر والتقية وغيرها والثانية
ترجيح من حيث كونهم ادق نظرا فكانوا ابصر من حيث الدلالة فما يرجع الى السند كما لو كان مستند المتقدمين خبرا كان ضعيفا عند المتأخرين معرضا عنه لضعفه
فالاول ارجح وما رجع الى الدلالة كما لو كان السند مطلقا مشككا فحمله المتقدمين على الاطلاق لزعمهم عدم اعتبار التشكيك وحمله المتأخرين على الفرد الظاهر بزعمهم
اعتباره فلابد في ان المناط اجتهاد نفسه فمن اعتبار التشكيك العدم مع عدم الدليل وعدم الترجيح يكون قول المتأخرين ارجح لكونهم ادق نظرا بقي الكلام
في السيرة وهي ايضا كالاجماع ينقسم باقسامه من المحقق والمنقول والقطعي والفعلي كعدم تحريم في الاسواق والتقريري القولي كما في بناء المسلمين على مطالبة
الدليل في المطلوب لغير العلمي وسكوتهم فيه وغيره تأمل لان الظاهر انحصارها في الفعلي والتقريري لا القولي والفرق بينها وبين الاجماع بلحاظ قول العلماء او علمهم او كونهم
الكاشف عن الرضا وهو كان سببا للكشف وفي السيرة بلحاظ عمل المسلمين وقولهم وسجيتهم من حيث الاسلام سواء كان عالما او جاهلا عادلا او فاسقا او مجهولا
وهو كان سببا للكشف عن قول المعصوم او رضائه والقطعي منها حجة لما ذكرنا في الاجماع من حجية القطع من اي سبب حصل والظني منها لم تكن حجة للاصل ولا يشترط فيها
عمل كل مسلم بل لا يضر مخالفة بعضهم لكن لو سواس بل بالمخالفة بعد وسواسيا ولا يكون من حيث سجية الاسلام بل للشبهة فتدبر والشرط انما هو حصول الكشف منه
عن قول الامام او رضائه وعدم ردعه ومثلها بناء العقلاء والفرقان في السيرة بلحاظ عمل المسلمين وسجيتهم الذاتية من غير التأمل والتفكر وفي بناء العقلاء بلحاظ
بناء العاقل من حيث هو عاقل سواء كان كافرا او مسلما فاسقا او عادلا لكن بنائهم على مقدمة النظام سجيته من دون التأمل والتفكر وهو يكشف عن كونه عند كل عاقل كذلك
كبنائهم على الاطلاق والدليل على حجيته ما سيجيء في الادلة العقلية انشاء الله وكذا بناء العرف في الارادات والدلالات كما ترى من بنائهم على مدلولات الخطابات بعد الامر
او ما دل ترتيبهم منه كون الوجوب متبادرا عندهم **الثالث من الادلة العقل** وتوضيح الكلام فيه سيجيء في الادلة العقلية انشاء الله ولا ثمرة له في مقامنا هذا لانفتاح
باب العلم فيه في اغلب الاحكام الواقعية لكون تحقق العقل القطعي لاستقلاله فيها في الفقه نادرا بالنسبة الى الاجماع فيكون وجوده في الفقه كالقطرة في جنب
البحار واما العقل المدرك للحكم الظاهري فيما لم يكن دليل للواقع كنفي التكليف فيما لم يكن بيان فلا يجدي نفعا لانفتاح باب العلم بالحكم الواقعي واما الظني وغير الاستقلالي
كالادلة الكاشفة التبعية كوجوب المقدمة فغير مجد في المقام اما الاول فلكونه ظنيا وحجيته محل النزاع واما الثاني فلتوقفه على ثبوت الحكم في ذي المقدمة وثبوته لم
اما ان يكون بالدليل القطعي او بالدليل الشرعي القطعي الحجية فهو نادر كما مر او يكون بالدليل الظني المشكوك الحجية وهو الغالب ولا يكون علميا **الرابع من**
الادلة السنة وهي اصطلاحا الطريقة الصادرة من النبي او الامام المعصوم المرتبطة بالحكم الشرعي قولا او فعلا او تقريرا او تركا او اشارة وحكاية الحديث القدسي منه

من حيث الحكاية داخل في الحديث وخارج عنها كما ان نفس الحديث القدسي يعني كلام الله الصادر لا للاعجاز خارج عنها والحديث هو ما يحكي الطريقة
الصادرة المذكورة وقد يعرف بما يروي المعصوم والحكاية عنه وما ذكرنا اقرب لمقابلة النقل لا نرى في المعنى حكاية مطلقة والاغلب نقل الاعم بالاخص ناعرفه
مستلزم للنقل من الاعم الى الاعم لكون قوله ثم الحكاية عنه عاما من ارتباطه بالحكم الشرعي وغيره مع ان قوله احد اقسام السنة لا نفسها ولا الحديث على ما يحكي
ما يحكي فعله او تقريره الخ ومذهب الحنابلة … المتقدمين حديثا … العامة كما فسره بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين واما الخبر فهو في
الاصطلاح مرادف للحديث واما في اللغة فهو مطلق ما يقابل الانشاء يعني ما اشتمل على النسبة الحاكية عن النسبة الاخرى في الاعلام عنها الا ان علم
… اعتقاده … سواء كان المحكي عنه موجودا خارجيا كقولك زيد قائم او موجودا ذهنيا كقولك علمت
… المتكلم حقيقة او لاعتقاده … فيما او كان من غير شعور كالنائم والمجنون طابق الواقع او لا صدق من جهة …
… الكلام … الحكاية المطابقة … السلب بما ذكرنا ولا اصالة الاشتراك المعنوي
ما ذكرنا او الخبر من حيث هو ما يحتمل الصدق والكذب لا ينافي كونه بالقرينة مما لا يحتمل الكذب كخبر الله تعالى او مما لا يحتمل الصدق لعدم صحة السلب عن الخبر من حيث

هو المتبادر ولا اصالة الا الاشتراك المعنوي ولا يستلزم الصدق ولا الكذب كذا من حيث هو ما يحتمل تصديق المستعمل والمخبر وتكذيبه كونه شاكا فيه او كونه
من غير شعور لانه قابل لاعتقاد المخبر المطابقة وعدمها وشكه فيهما او من غير شعور لعدم صحة سلب الخبر من حيث هو عن كل منهما وظهور الخبر فيما كان
معتقدا به اطلاقي وصحة سلب الخبرية عن غير المعتقد مسامحة ولا ينافي معلومية احدهما من الخبر بالقرينة فاحتمال الصدق والكذب لا ينفكان عن الخبر من
حيث هو وبالنسبة الى القرينة عموم مطلق فهو من حيث هو قابل لكل منهما كقابلية المطلق لافراده واحواله فكما انه لا يدل على احدهما لفظا بالمطابقة او
التضمن او الالتزام اللفظي فكذا المقام نعم بعد صدوره من متكلم غافل في حال الشعور يحمل على ارادته واعتقاده بمبنى عدم الارادة وقبل الاعتقاد بالعرف والعقل او
عنهما لكونه منتجا لا يصدر من غافل كما في حمل الالفاظ على ارادة الحقيقة ولا يكون مدلول الخبر الصدق بل هو حكاية تحتمل المطابقة للمحكي عنه وعدمها كما مر ومما كررنا
ظهر ما في كلام بعض الاعيان مدلوله هو الصدق والكذب احتمال عقلي وظهر ايضا ان ظهور اعتقاد المخبر المطابقة اطلاقي وقال بعض ان النسبة خارج يطابقها او لا والمراد
بالخارج هو الخارج عن مدلول الكلام لا المقابل للذهن ولا نريد به ثبوتها في جملة الاعيان الخارجية بان كان لها وجود مستقل الباقي كونها امرا اعتباريا لا ان حصولها
تبع حصول المنتسبين لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها والا لزم التسلسل توضيحه ان زيدا موجود في الخارج يكون الخارج في الاول ظرفا لوجود زيد بمعنى ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والا لكان
وجوده موجودا وينقل الكلام فيه ويلزم منه كون وجود زيد موجودا وهكذا وهو تسلسل ناشئ من كون الموجود هو وجود زيد وهو باطل فانحصر كون الموجود هو
زيد لا وجوده والمراد من الانشاء هو ما قصد به ايجاد ما لم يكن الحكاية عن الشيء فقولنا بعت يقصد به ايجاد البيع بهذا اللفظ لا انه المعنى المنقول عنه فانه حكاية عن
وقوع البيع سابقا عن هذا الكلام وقصد الايجاد قد يكون منجزا وقد يكون معلقا كقوله ان كلمت فانت على كظهر امي وقيل في تعريف الخبر انه ما يحتمل الصدق والكذب
فقد ظهر فساده وقال المحقق القمي ره ويتفرع على ذلك انه لو قال لاحد وجاءته من الخبر بقدوم زيد فهي على كظهر امي فاخبرته احدهن بذلك كاذبة مع علمها
على الاول لصدق انه خبر يحتمل الصدق والكذب عند غير المخبر بدون احتمال التصديق والتكذيب لكونه كذبا عند المخبر ويحتمل المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق
مع تصديق المخبر فلا يثمر والثمرة فيما احتمل الصدق والكذب عند التصديق والتكذيب كالعلم بكون المخبر عالما بصدقه او كذبه او شاكا فيه او كان من غير شعور فلا يكون كل
منها ما يحتمل تصديق المخبر وتكذيبه للعلم بصدقه في الاول وتكذيبه في الثاني وشكه في الثالث وعدمه في الرابع وكذا في محتمل التصديق الخبر وتكذيبه كالخبر المجهول
عند عدم تصديقه وتكذيبه مع علم غير المخبر بصدقه وقد توهم ان تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم
الدور لكنه فاسد لان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو الاعلام الموجود في ضمن المطابقة لا الاعم منه ومن غير المطابقة بخلاف الخبر المطلق فانه الاعلام بالمعنى
الاعم فتدبر وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال والمشهور على ان الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه سواء كان مع اعتقاد المخبر بها او بعدمها
او شاكا فيها او كان من غير شعور ولكن فرد الظاهر منهم هو الاول من باب التشكيك والكذب مخالفتها له مط فقول اليهودي الاسلام حق صدق ولو قال خلافه
كذب ونسب الى النظام ومن تبعه ان الصدق مطابقتها لاعتقاد المخبر بالواقع وان لم تطابق الواقع والكذب عدمها فقول القائل السماء تحتنا معتقدا به مع انه معتقد به
صدق والسماء فوقنا غير معتقد به كذب والمراد بالاعتقاد هو الاعتقاد المصحح لاستعمال الخبر من القطع او الظن المعتبر لما كان المناط في الكذب عدم المطابقة
للاعتقاد فيحتمل الشك والصادر من غير شعور لانه اعم من انتفاء الاعتقاد راسا او وجوده مع عدم مطابقتها نعم لو كان المناط فيه عدم مخالفة الاعتقاد
فيخرج الشك والصادر من غير شعور منهما ويكونان واسطتين ولكن الظ منه هو الاول لان الواسطة تنسب الى الجاحظ لا النظام ونسب الى الجاحظ ان الصدق عنده
هو مطابقتها للاعتقاد والواقع معا والكذب مخالفتها لهما ففي المطابقة صورة الشك وعدم الشعور والاعتقاد بالمخالفة واسطة وكذا في غير المطابقة الشك وعدم
الشعور والاعتقاد بالمطابقة واسطة والوسائط ستة والحق مع المشهور لتبادر مطابقة الواقع من الصدق وعدمها من الكذب وصحة سلب الصدق عن غير المطابقة وان
اعتقد المخبر المطابقة وعدمها في المطابقة وان اعتقد المستعمل عدمها والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه مع صحة
استعمال الخبر والمستعمل في كل لفظ واسناد ونسبة المحمول الى الموضوع موقوف على المصحح من اعتقاد قطعا او ظنا معتبرا وبدونه قبيح عقلا فالصدق هو مطابقة
الحكاية للمحكي عنه ويكون استعمال الصدق في المطابقة حقيقة لا مجازا سواء كان المخبر شاكا فيها او معتقدا بالمطابقة او بالمخالفة او كان من غير شعور نعم مع
اعتقاد عدم المطابقة بعد المخبر منافقا ومذموما بالكذب بحسب اعتقاده ومخطئا في الاعتقاد كما ان بدون الشعور يكون لغوا ومع الشك يكون مذموما
في الاسناد وفيما كانت الحكاية مخالفا للمحكي عنه فكذب حقيقة وظ نعم مع اعتقاد عدم المطابقة في الواقع بعد هو معذورا وقوله افتراء لانه كذب عن عمد ومع اعتقاد
المطابقة يكون مخطئا كما ان مع ارادة خلاف الظاهر بدون القرينة بعد اغراء بالجهل ومضلا ومغويا ومدلسا وبعض اقسامه تورية والمستعمل والمخبر متصف بهذه
الاسماء باعتبار الاعتقاد لا باعتبار نفس الخبر ولا باعتبار الصدق والكذب لانهما وصفا الخبر من حيث هو ولا دخل له باعتقاد المخبر ولعل اشتباه النظام كان
من هذا اعني التقبيح والتكذيب العقلي في صورة المخالفة للاعتقاد سواء كان مطابقا للواقع او لا واختلط عليه ولم يتبين ان منشأه الشرط العقلي لا يوجب انتقال
اللفظ وكون الخبر مجازا بل قبيح عقلا نعم لو قلنا ان الجملة الخبرية كزيد قائم او قام او يقوم حكاية عن اعتقاد المخبر بان اعتقده ثم اخبر وجعل الكلام حاكيا عنه
قرينة عليه يكون المقصود منه اني اعتقد قيام زيد وكونه قائما او علمت المعارف اني اعتقد علمي بالمعارف يكون ما ذكره حقا لكنه خلاف العرف جزما للفرق عرفا
بين قوله زيد قائم واني اعتقد كونه قائما وكذا بين قوله علمت المعارف واعتقد علمي بالمعارف واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون في
قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاسناده اليهم انما يكون لاجل مخالفته لاعتقادهم ومنع اولا ان الظاهر من التأكيدات من ان واللام واسمية الجملة كون
المخبر عنه كونه رسول الله عن صميم القلب فالحكاية غير مطابقة فالخبر غير مطابق للواقع فكذب حقيقة وثانيا قد مر انه يشترط في صحة الاستعمال الاعتقاد بالمطابقة
وبدونه او الاعتقاد بالمخالفة يكون الاسناد قبيحا والقايل كاذبا عقلا فلذا نسب اليهم الكذب لا الى الكلام وثالثا انهم قوم مسمون بالكذب في الاسناد اعتقادا



كونهم مسموعين ولا ينافي صدقهم في حصول الموعود على انه استعمال لا ينافي ما ذكرنا واحتج الجاحظ بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة
فان الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر والنشر في الافتراء الذي هو الكذب وعدم الاخبار حال الجنة والمقابلة تقتضي المغايرة فلم يكن الاخبار حال الجنة كذبا لانه
لا اعتقادهم عدم المطابقة فلا بد ان يكون واسطة [illegible] لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة والحاصل انهم اعتقدوا كون الاخبار حال الجنون خارجا عن
الصدق والكذب بعدم ارادتهم منه الصدق والكذب [illegible] الكذب كما انهم اطلقوا الافتراء والكذب على ما خالف الواقع باعتقادهم واعتقاد المخبر ولذا قال
المخبر والحاصل ان كلامه ان كان مخالفا للاعتقاد بالواقع [illegible] فافتراء وكذب وان لم يكن اعتقاده مخالفا للخبر فجنون اذ عند صدور الكلام منه من غير شعور به لا يصدر
هذا الكلام مع اعتقاد المطابقة او الشك التام [illegible] من عاقل [illegible] والمسلم عند المشركين كون اخبار النبي بالمذكور
باعتقاد الكفار مخالفا للواقع وكذبا يقينا [illegible] يقولون ان النبي اما عاقل [illegible] كان كاعتقادنا يكون خلاف الواقع لان الاعتقاد بالمطابقة والشك نوع التامل
لا يصدر من عاقل [illegible] انه افتراء وان لم يكن عاقلا فجنون [illegible] من غير ارادة شعور فهو ترديد بالنسبة الى المستعمل [illegible] لان الخبر لكونه
كذبا [illegible] وجعلوا الجنة مقابلة للافتراء لا الكذب وثانيا ان ذكر الافتراء والكذب ظاهر ان في استعمال الافتراء في مخالفة الخبر للاعتقاد والكذب في مخالفة
للواقع لا اعتقاد [illegible] على الجاحظ لا له وثالثا سلمنا لكنه استعماله وهو اعم من الحقيقة والمجاز ويبقى ما ذكرنا من المطابقة للواقع وعدمها سليما عن
المعارض ثم انه على فرض التسليم قال البعض انها لا تثبت الا واسطة واحدة وهو الكلام من غير شعور كما ذكرنا [illegible] والمحقق القيصري لان لفظ احد حقيقي
لا يحتمل الا احد الاحتمالات من الشك والاعتقاد بالمطابقة ومن غير شعور [illegible] لعدم صحة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد [illegible] المراد اما كونه مجنونا حقيقيا
في افعاله واطواره [illegible] كان كالامر من غير شعور او كونه كالمجنون في افكاره [illegible] سواء كان معتقدا بالمطابقة او شاكا فيها او كان من غير شعور [illegible] لا يصح استعمال اللفظ
الا في احدهما وعلى الاول تثبت واسطة واحدة وهو كونه من غير شعور وعلى الثاني تثبت ثلث وسائط وهو الاعتقاد بالمطابقة والشك فيها وكونه من غير شعور ولكن يمكن
ترجيح الثاني لانهم يعرفون النبي [illegible] افعاله واطواره ويعدونه من العقلاء فكيف يقولون بكونه مجنونا حقيقيا فالمراد هو التشبيه بالمجنون وح فيكون المفاد ان النبي اما عاقل في كلامه
وقبل [illegible] كان اعتقاده كاعتقادنا في مخالفة الخبر للواقع وهو ح افتراء وان لم يكن اعتقاده كاعتقادنا بالمخالفة فكالمجنون سواء كان مع اعتقاد المطابقة او مع الشك او من
غير شعور وح يحتمل الثلاثة ويثبت ثلث وسائط كما [illegible] البهائي ره انه قال ان الثابت بها ثلث وسائط وهو المذكورات وذكروا لاصل المسئلة فروعا كثيرة
منها ما لو قال المدعي بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار والجاحظ تسقط دعواه لانه يرجع الى ان المدعى به [illegible] ان هذه الحكاية غير مطابقة للواقع دون
النظام لانه يرجع الى انه يدعي انها غير مطابق لاعتقاد الشهود بالواقع ولا يستلزم الاقرار بعدم مطابقته للواقع [illegible] المدعى وجرح للشهود على مذهب النظام والجاحظ
دون الشهود [illegible] هنا المحقق القيصري في رفع الغرض [illegible] وحاصله يرجع الى ان على مذهب النظام مطابقة الحكاية لاعتقاد كل من المخبر ومن يلاحظ الكلام
كالمدعي [illegible] بالنسبة الى نفسه فربما يكون موافقا لاعتقاد الاول دون الثاني او بالعكس او غير مطابق لاعتقادهما فعلى الاول صدق بالنسبة الى المخبر وكذب بالنسبة الى
الملاحظ وعلى الثاني بالعكس وعلى الثالث صدق بالنسبة اليهما وعلى الرابع كذب بالنسبة اليهما لا الى المخبر فقط ولا يلزم عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى غير المخبر بصدق
ولا كذب [illegible] ومعه يرجع كلام المدعي كذب شهودي الى اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو مسقط للدعوى على مذهب النظام ايضا [illegible] ولا ان اعتقاد
المستعمل شرط لصحة استعمال الكذب [illegible] لا يصح استعمال الكذب ولا الصدق على المذهب المشهور ايضا وح فعلى مذهب النظام لو حصل المطابقة لاعتقاد
المخبر فالملاحظ ان حصل له الاعتقاد بمطابقته لاعتقاد المخبر صح له استعمال الصدق وان حصل بعدم مطابقته له صح استعمال الكذب وان لم يحصل الاعتقاد باحدهما فلا
يصح له استعمال الصدق ولا الكذب وح فاستعمال احدهما مع اعتقاده بمطابقته للواقع فقط او بعدم المطابقة مجاز على مذهب النظام ومع اعتقاده بمطابقته لاعتقاد
المخبر بالواقع او بعدم المطابقة مجاز على مذهب المشهور وبدون اعتقاده بمطابقتهما او باحدهما مجاز على مذهب الجاحظ ولا يحمل على المجاز الا مع القرينة والمفروض
انتفاؤها فقوله كذب شهودي يعتبر على المذهب [illegible] نحو ما ذكروه وثانيا سلمنا كون الصدق والكذب على مذهب النظام مطابقة لاعتقاد كل من المخبر بالواقع وكذا من
يلاحظ الكلام ومع اعتقاد المدعي بمخالفة كلام الشهود للواقع موجب لصحة استعمال الكذب بالنسبة الى كلام الشهود بالنسبة اليه اعني المدعي لا الى الشهود اعني المخبر لجواز
مطابقته لاعتقاد المخبر وكان صدقا بالنسبة الى المخبر ولا يصح استعمال الكذب الى الشهود الا بعد اعتقاد الملاحظ اعني المدعي بمخالفة خبر الشهود لاعتقادهم بالواقع
والمفروض نسبة المدعي الكذب الى الشهود فيكون معناه ان حكاية الشهود غير مطابق لاعتقاد الشهود بالواقع لا باعتقادي فلا يكون مسقطا للدعوى على مذهب
النظام فهو على نحو ما ذكروه وثالثا انه لو صح على مذهب النظام صحة استعمال الكذب للمدعي بعد اعتقاده بمخالفة الحكاية لاعتقاده بالواقع واعتقاد الاول مصحح
للاستعمال لا انه جزء الموضوع له فيكون قول المدعي كذب شهودي اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو يستلزم [illegible] الاعتقاد من الملاحظ منه بل مقطوع
التكلم مع انه يلزم ح عدم الفرق بين المذاهب [illegible] الاعتقاد والواقع [illegible] لان الكل يرجع الى عدم مطابقته لاعتقاد المدعي بالواقع وهو بين البطلان ومنها لو قال
ان شهد فلان فهو صادق فعلى مذهب المختار والجاحظ اقرار لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا وهم انه قد يستعمل من
باب التعليق على المحال [illegible] صدقه موقوف على شهادته [illegible] لم يكن الحق ثابتا فشهادته محال [illegible] استعمل في معناه الحقيقي فيكون [illegible] ومنها لو نذر احد ان يعطي بهما
اخبر بخبر صادق فاعطاه [illegible] لم يعتقد صدقه لكنه كان في نفس الامر صادقا [illegible] على المختار دون النظام والجاحظ وفيه اولا
ان قول [illegible] اخبر [illegible] مطلق [illegible] ينصرف الى الشايع والشايع [illegible] الخبر صدق [illegible] الاخبار وثانيا [illegible] وصح عدم [illegible] الصدق مع كون المامور
الصدق لا عصيان القرينة وقال المحقق القيصري في الجواب عن [illegible] هو في نفس الامر لا عند [illegible] والذي يتم في الفروع هو ما عرفناه
برء نفس الامر لا الاعتقاد [illegible] كمن القربة في العبادات والقصد في المعاملات [illegible] العقد [illegible] ترتب الاثار على نفس الامر من دون الاطلاع والاعتقاد
بنفس الامر [illegible] النذر اذا كان هو في [illegible] مع انه صرح على المذهبين الاخيرين ايضا لانه لا يعتبر

الاعتقاد

الاعتقاد فحكم النظام بصدقه ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد صدق عند النظام ما دام كذلك فاذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان
ذلك الخبر كذب الآن لا انه صار كذبا الآن لانه لا معنى لكون الخبر صدقا في وقت وكذبا في آخر في نفس الامر الا ان ذلك من جهة الاعتقاد وبناء الاعتقاد على مذهب المشهور
ثمرات الحقيقة الاستعمال فبعد التبدل ينكشف عن خطائه في السابق في الواقع لا يتغير على مذهب النظام موضوع وحكم للموضوع لو تبدل لوجب تبدل الاسم حقيقة فصدق
في زمان كونه مطابقا للاعتقاد وكذب في زمان كونه مخالفا للاعتقاد لا انه ينكشف عن كون الخبر كذبا عن راس كما قال انه على مذهبه صدق ما بالنسبة الى شخص وكذب
بالنسبة الى شخص آخر من المخبر والملاحظ ومما ذكرنا ظهر ان النزاع معنوي لا لفظي وما نسب الى الفضلاء من ان النزاع لفظي لا يناسب الاطناب فيه كثيرا بعد لا يكون
مراده النزاع اللفظي المشهور اعني مجرد تغير العبارة ولا يكون فيه نفع اصلا والظاهر ان مراد البعض ان مراده كون المسألة لغوية وكون الخلاف في معنى اللفظ لا
المعنى المشهور لانه قال في شرح هذا الكلام اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق بازائه من حيث هو مع قطع النظر
عن ترتب الحكم الشرعي عليه وفيه انه لا اختصاص لهذا اللفظ من بين الالفاظ اللغوية لان تحقيق الموضوع له للفظ من حيث هو شيء سواء ترتب عليه امر المعاش او
المعاد ثم قد يرتبط بالحكم الشرعي كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص لانه بتشخيصه يحكم بتعيين التيمم او يجب كالامر بعد تشخيص كونه للوجوب مع تأكد وجوب
حمل اللفظ على معناه الحقيقي يستنبط منه وجوب الصلاة من قوله تعالى اقيموا الصلاة ومن هذه الجهة اصولية لان الاصول عبارة عن الاحوال لا الاتيان العارضة للادلة من لفظ
وغيره من حيث كونه ممهدا لاستنباط الحكم الفرعي ولا ريب ان معناهما عارضان للكلام ويستنبط منه الحكم الفرعي في تحريم الكذب ووجوب الصدق ومن كان صادقا يجوز
الاقتداء به وهكذا من ابراء الذمة وسقوط حق المدعي او العقد كما مر وغيرهما وبما ذكرنا ظهر فساد من فرق بان علم الاصول يبحث فيه عما كان بمنزلة القاعدة لا عن
المسائل كالاوضاع الجهوية كصيغة افعل والعموم وامثالهما لا المادية كالصعيد من انه هو التراب او وجه الارض لان بتشخيص معناه يستنبط الحكم الفرعي من قوله
تعالى فتيمموا صعيدا طيبا كما لا يخفى نعم تشخيص معنى اللفظ اللغوي مطلقا من حيث هو سواء ترتب عليه امور المعاش او غيرها او لا يترتب عليه شيء لغوية لكن بما يستنبط
منه الحكم الفرعي من هذه الجهة اصولية تنبيهات الاول ان الصدق والكذب قد يلاحظان بالنسبة الى الظاهر الناشئ من الوضع والقرينة فلو قال رأيت حمارا بلا
القرينة واراد بليدا يكون كذبا او حكم به واسا لجهل اخبار الفرد ولو عبر بالجهل وان رأى زيدا وقال رأيت رجلا فان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة المطلقة او عن الانسان
صدق وان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة الموجودة في الفرد او تعيين الفرد لوجه فهو صدق ايضا لعدم حكاية عن الخصوصية حتى يلاحظ المطابقة بالنسبة اليها او العدم
الثاني نسب الى المشهور كون الصدق والكذب من خواص النسب الخبرية دون التقييدية كما زيد الفاضل خلافا للبعض فعندهما زيد الانسان صدق وزيد الفرس كذب
وزيد الفاضل يحتمل ان كان في الواقع كذلك فصدق والا فكذب وصرح المحقق القمي ره بمذهب المشهور بان النسبة الذهنية في النسب الخبرية يشعر بوقوع نسبة اخرى
خارجة عنها ولذلك احتمل عندنا لعقل المطابقة والعدم واما في التقييديات كما زيد الفاضل فلا تعتبر فيها نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي اوادة
بان الفضل ثابت له في الواقع وفيه انه ظاهر في ان زيدا فاضل ... اعتقادا او يا زيد الفاضل او الفاسق اعتقادا بكونه متصفا به في الواقع المرهوم ارادة
الموضوع بسيطا او مركبا في ظرف وجعله موضوعا والمفروض جعله في الكلام مركبا من زيد ووصفه ويلزمه ارادة زيد المتصف بالفضل في نفس الامر يفعل كذا فلو طابق صدق
والا فكذب فلذا يصلح في العرف مع عدم المطابقة انه كذب ولا يحمل على الاستهزاء او التفاؤل او التطير وامثالها الا بالقرينة فالحق ان الصدق والكذب هو مطابقة النسبة
للواقع وعدمها مطلقا سواء كان بالقياس الى النسبة التامة او الناقصة ولا ريب ان قوله يا ايها الرجل ويا زيد الفاضل من جهة الموضوع ليس انشاء بل يكون
مفاده ادعو من اعتقد كونه زيدا فاضلا او رجلا في الواقع ولم يكن المقصود ايجاده فلم يكن فمع المطابقة صدق ومع عدمها كذب الا ان التزام التعقيد وعدم السلب
وان كان من جهة النداء انشاء كما في التمني والترجي لكون المقصود منهما الطلب وما لم يكن طلب لم يكن حكاية ولا اخبار كما ان الانشاء كقوله اضرب زيدا عبارة عن طلب
ايجاد ما لم يكن ولم يكن حكاية نعم في الانشائيات والعقود وامثالها حكاية صغيرة من جهة اخرى اعني من جهة كشفه عن طلب ... مقصود قلبي وبها يتم المطابقة والعدم الثالث
ذكر جملة من الفضلاء شبهة مسماة بالجذر الاصم كالمحقق الطوسي والعلامة وابن كمونة والسيد الشريف والدواني وجملة الافاضل والنظار الى حيث قالوا
هذه مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء ثم استصوب ... الجواب عن الاعتراض على حل الاشكال وقررت بوجوه منها ان كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم اتكلم فيها
بغير هذا فكل كلامي اخص بنفسه ... ويلزم من فرض صدقه كذبه فلا يكون صادقا لان المستلزم للمحال محال فلا يكون صادقا ولا كاذبا فيلزم
الواسطة مع انه على مذهب المشهور لا يتصور الواسطة لان الحكاية اما مطابق او غير مطابق وبالعكس فلا يكون كاذبا ويلزم اتحاد الحكاية والمحكي عنه ... منها ان
المراد اما ان يكون غير هذه القضية او هذه القضية وغيرها او يكون منحصرا بهذا الفرد وعلى الاول يلزم ان يكون هذا الكلام واسطة لا صدقا ولا كذبا لعدم المحكي عنه حتى
يكون صدقا او كذبا ويلزم اللغوية لاخباره بكلام كاذب بعده والمفروض عدم تكلمه وعلى الثاني يلزم من صدقه كذب المحكي عنه اعني كل كلامي كاذب وزيد قائم مثلا
على فرض قوله زيد قائم بعده وكذب الاول يكون ليس بكاذب فكذب الثاني ليس زيد قائما اعني كل كلامي صادق لان كذب الكذب صدق فيلزم كون كل كلامي كاذبا و
صادقا وهو تناقض وكذب الثاني ليس زيد قائما ويلزم كون زيد قائما صدق الامر حكاية عنه ... ويلزم من صدق كل كلامي كاذب كون زيد قائما وليس بقائم وكل
كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكي عنه بالنسبة الى كل كلامي كاذب على الثالث يلزم كون كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية
والمحكي عنه بالنسبة الى كل كلامي كاذب على الثالث يلزم كون كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكي عنه والجواب ان المراد هو الاول والظاهر كون
المراد من كل كلامي في هذه الساعة غير هذا الكلام كما في قولي في اليوم كل كلامي ... لا اعتبار به فلا ريب في كون المراد غير هذا الكلام ولانه من المحال ان ... العاقل التناقض وهو منشأ
من دخول الكلام الاول في المراد فيخصص بارادة غيره فاما ان يكون المراد الاخبار عن غيره باصدق كلمات كاذبة بعده او حيث عند ... وجود مانع كالموت وغيره فيكون
المحكي عنه هو غيره فان طابق المفروض فصدق والا فكذب او يكون المراد الحكاية عن القضايا الخارجية لكن لا يتكلم بها لمانع ولا يلزم الواسطة بل كذب لان كذب الكلام اعم من
عدم الموضوع كقوله ولدي قائم وليس له ولد فهو في العرف انه كاذب وهنا كذلك لفرض عدم صدق الكلام منه وحقيقة عدم مطابقة النسبة المطلوبة لان ولدي قائم يحكم

لانه حكاية عنه ... ويلزم كون زيد قائما صح

الى قضيتين اعني قولنا زيد موجود وقائم ونسبة الاولى كالثانية غير مطابقة فكذب مع انه ان سلم انصافا بالكذب بحكم مطابقة النسبة المذكورة منقول القضية

تعليقية اعني ان صدر من كلام فكاذب او الصدق والكذب موقوف على تحقق الحكي عنه والمفروض عدم تحققه ولا يلزم الواسطة لان الواسطة الباطلة ما تحقق

الحكاية والمحكي عنه وكان بواسطة وهذا البرهان ومثل بعض العلماء الموضوع بقولنا العنقاء موجود فهو فاسد لانه من باب عدم مطابقة نسبة المحمول اعني موجودية

ظهر مما ذكرنا دفع الاشكال الواعراض الفحول بالعجز عن حل الاشكال انما نشأ من حملهم كل كلامي في هذه الساعة كاذب مع عدم صدق الكلام بعده على كون المراد

المحكي عنه هو كل كلامي كاذب وهو بين الفساد لانه لفظ له احتمالات في المراد وهو ولا ظاهر في ارادة غيره وثانيا بعد لزوم التناقض واتحاد الحكاية مع المحكي عنه

لا بد من حمله على ارادة غيره ولا يلزم انصافا لا الواسطة ولا اللغوية كما مر وعلى فرض حمله على ارادة نفسه لا يلزم الواسطة ايضا لانه مستلزم لكون كل كلامي صادقا وكاذبا

وهو كذب بالقطع بعدم اجتماع المتناقضين فهو كذب محال والعجب بعض الفحول حيث اجاب بانه مع عدم صدق الكلام بعده لا يكون صادقا ولا كاذبا لانه لا يتصف

باحدهما الا بالنسبة الى الثاني لانه حكاية عنه والمفروض عدم الثاني ومع صدقه بكلام بعده غير مطابق يكون الاصل صادقا باعتبار النسبة وكاذبا باعتبار المحمول

اعني لفظ كاذب لانه في الحقيقة صفة للكلام الثاني فانه حكاية عنه وهو متصف بالكذب خاصة فلم يجتمعا فيه من جهة واحدة بعد ان قال في اول الجواب ان الخبر قد

يتصف باحدهما باعتبار النسبة فيه وقد يتصف باحدهما باعتبار المحمول كما في المثال اعني لفظ كاذب ذلك لان الاشكال في اجتماع الصدق والكذب انما هو على حمل

هذا الفرض ولذا فرض الانحصار وعدم صدق كلام بعده وبعد فرض خروجه كما قال به يرتفع الاشكال ولا يكون الاشكال باعتبار اجتماع صدق النسبة على فرض صدق

كلام كاذب لا يكون لفظ كاذب محمولا للكلام الثاني بل هو قائم لو قال احد بدنا بيه وهذا المجموع موضوع للاول وكاذب اعني كون نسبته غير مطابق محمول له ويرتبه

ان متعلق يكون الاول حكاية عن الثاني ولا يستلزم صدقه صدقه والعكس بل الامر بالعكس كما ومنها قوله ما انكلم به في الغد يصادق ثم اقتصر في الغد على قوله ما تكلمت

به امس صادق لكون صدق الاول مستلزما الكذب الثاني وهو مستلزم الكذب الاول ومنه يلزم كون الاول صادقا لكون كذبه الكذب صدقا ويلزم حصر كون ما تكلمت

به امس صادقا ويلزم منه كون كلام الاول والثاني صادقا وكاذبا وكذا في فرض كذبه لانه مع فرض كذب الاول يلزم صدقه لان كذب الكذب صدق ويلزم منه صدق ما تكلمت

به امس صادق وصدقه يستلزم كون ما انكلم الغد صدقا اعني نسبة الكذب اليه صدقا ويلزم منه كون ما تكلمت به الغد كذبا ويلزم منه كون كلام الاول والثاني صدقا وكذبا

ويلزم الدور ايضا لان صدق الاول وكذبه لا يعلم الا بالثاني وفي الثاني لا يعلم الا بالاول وحله ان الكلام الثاني مؤكد للكلام الاول وليس الثاني فرد الاول عرفا و

عقلا كما مر بل المراد غيره من افراد الكلام ومع عدم صدق غيره اما شرطية او حكاية عن المعدوم كاذب من باب عدم الموضوع كما مر فقد بعد ما ذكرنا ظهر ان الخبر هو الحكاية ومن حيث

هو يحتمل صدقا او عدا وارادة المتكلم ظاهر او عدم اعتقاده او عدم مطابقتها للواقع والنسبة عموم من وجه ولكن قد يرتفع الاحتمالات بالقرينة الخارجية كالاخبار المشرف

على الموت فاخبر واحد مع رؤية آثار المصيبة وقد يرتفع بالقرائن الداخلية وهي ترجع الى المخبر اعني اللفظ والمخبر عنه فقد يرتفع الاول بدلالة اللفظ على الارادة نصا

او ظاهرا حليا والثاني اعني احتمال عدم اعتقاد المخبر ظاهرا يرتفع قطعا بالتقية وبعدم وقوع السهو وعدم كونه بلا شعور وعدم التدليس او التورية او ظنا بالظن المعتبر

او ظنا في بعضها وقطعا في بعضها او يرتفع الثالث اعني احتمال عدم المطابقة بالواقع والخطاء بالاصطلاحية والاحفظية وكون المخبر عنه امرا جليا عن قابل للخطاء كالسمو

والمبصرات قطعا بالقطع بالمذكورات وظنا بالظن بها او ببعضها وقد يرتفع بكثرة المخبرين بالغالب انه لما كانت المقدمات او بعضها ظنية كالتقية وعدم التلفظ

وعدم التورية وعدم السهو واما يحصل من اخبار الظن باعتقاد المخبر به ومنه يحصل الظن بالمطابقة وعدم الخطاء وكلما كثرت يقوى الظن بعدم الخطاء حتى يصير

الى مرتبة يحكم العقل بملاحظتها امتناع اجتماع مثل هذه الكثرة على الكذب العمدي والخطاء النفس الامري بل لو كان المخبر مجهول الحال ولا يفيد خبره وحده الا مفيدا

للظن وكثرت فربما يحصل الى مرتبة يحكم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب والخطاء فيرتفع الاحتمالات كلها بكثرة المخبر فربما يرتفع الاولان بما ذكرنا والثالث بالكثرة

وربما ينعكس هذا في الصدق وكذا الكلام في الكذب فيما ذكرنا ظهر ان القطع قد يحصل بالقرينة الخارجية والداخلية وقد يحصل من كثرة المخبرين والاول يسمى بالخبر

المحفوف بالقرينة والثاني بالتواتر فالخبر المتواتر هو اخبار جماعة كثيرة يفيد القطع للناظر الصحيح بسبب الكثرة بكونه صادقا بان كان تواطؤهم على الكذب والخطاء محالا عادة

ويعرف الصحيح بالاصل عادة لا النادر كالبليد الاعوجاج في السليقة والكثرة المفيدة له تختلف باختلاف المقدمات ماثورة بالنسبة الى القاطع وحده سر ولذا نقول يتعين

العدد فيه فربما يحصل القطع لشخص دون شخص فالاول يسميه متواترا دون الثاني ولا يلزم اعتقاد بعض كونه متواترا متواترا وكذا في السلب لذا يجعلون بعضهم بعضا

في ادعائه تواترا وينفيه حقيقة وكذا في سلبه ويخرج منه خبر ثلثة واربعة موثوق به يفيد القطع للثقة او غيرها لانه لا يكون حصوله من الكثرة بل كان من القرينة

الزائدة ومما ذكرنا ظهر فساد من اكتفى في تعريفه بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه لدخول خبر الاربعة الموثوق به ولدخول خبر جماعة يفيد بالنسبة الى

شخص القطع مع عدم كونه متواترا حقيقة والنسبة بينه وبين القطع الحاصل من تراكم الظنون عموم من وجه لافتراقهما في الادلة الظنية غير الخبر الصرف وخبر كثير

مجهول لا يفيد قول كل منهم الظن والاربعة الموثوق بها واجتماعهما في خبر جماعة كثيرة مفيد للقطع بها مع كون كل مفيد للظن كما ان النسبة بينه وبين الشياع عموم

من وجه لافتراق الثاني في خبر جماعة يفيد الظن وافتراق الاول في النقل بالواسطة او الوسائط واجتماعهما في خبر كثير بلا واسطة مفيد للقطع وكذا النسبة بينه

وبين الاجماع ايضا عموم من وجه والحق امكانه للاصل كما مر غير مرة والوجدان من حصول الجزم للاغلب من خبر كثير بالمشاهدة بموت فلان ومجيء المسافر من سفره وبقدوم

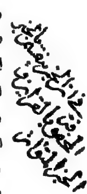
الحاج وبقتل فلان وبحرب فلان وانهدام الموضع وبسهوه وبفتح العساكر وغيرها مما لا يحصى وعلى مثل الجزم بوجود البلاد النائية كالهند والسند والصين والامم

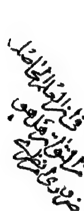
الخالية كقوم فرعون وموسى ضرورة من دون تشكيك واشكل بعضهم بانه من باب التسامع والتظافر ولو كان من باب التواتر لكان حصول القطع محتاجا الى ملاحظة

الطبقات وحصول كل منها مرتبة التواتر وليس كذلك لعدم الاحتياج الى ملاحظة الطبقات بل لا نسمع الا من اهل عصرنا ولم يرد لنا عن سلفهم في ذلك اصلا

فضلا عن علم بحصول التواتر مع جواز عدم التساوي بين الطبقات في عدد التواتر وكان بعضها واحدا وكان خبر الطبقة الاخيرة والسابقة عليها ثانيا

من خبر واحد او اثنان او ثلثة من دون مرتبة التواتر ولا ريب في القطع بهذه الامور ليس الا من جهة اجتماع اهل العصر على كذبه ومحال العادة خطائهم سواء كان تواترا



من باب سماع بعضهم ومن باب تواحد المحسوس او غيرهما ولا يتعين التواتر ولا وجه للاشكال الا انه لا يكون غامضا حتى يحتاج الى ملاحظة الطبقات لكون الحسد ثابتا
موجودا الان ويتواتر كل منهما بالقطع خاصا ولا يكون من باب التقريب لعدم ملاحظة ثقة المخبر ولا ملاحظة كون الخبر نصا او ظاهرا جليا ولا ملاحظة كون المخبر عنه محسوسا
بل تواتر والعلم الحاصل به ضروري كما سيجيء وقد خالف في امكانه السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند وليهما عبدة الاوثان وقائلون بالتناسخ والتابعين من
الحكماء وكلاهما نافيان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى لا الموجود وللسمنية شبهات منها انه كان كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام
واحد وهو محال عادة للاختلاف في الشهوات والطبايع والاراء نظير ما مر في التبادر والاجماع وسيجيء في حجية العقل وهو ممنوع اولا بما مر فيهما وثانيا بوجوه
كاجتماع الخلق الكثير على اكل الخبز واللحم والمتعارفات وثالثا بانه قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه بحسب العادة من كون فائدة بعضهم اكل الحنطة وبعضهم
اكل الشعير لعادته او فقره او كون غيره مضرا بحاله وهكذا دون ما نحن فيه من الاحكام ومنها انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين اذا تواتر نقيضه وفيه انه
لو فرض حصول تواتر بنقيضه ينكشف عن عدم كون الاول متواترا ولو كان تواترا لما تواتر نقيضه ومنها انه لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى من
نبيهم انه لا نبي بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تواتره لاشتراط تساوي الطبقات في عدد التواتر وبخت النصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك
النصارى في اول الامر مع ان عدم العلم يكفي ومنها ان الكذب يجوز على كل واحد فكذا في الجميع لانه اجتماع الآحاد وفيه ما مر في الاجماع ولهم شبهتان ايضا ترد على كل من
قال بكون العلم الحاصل من التواتر ضروريا كما هو المشهور اولهما انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود
الاسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وثانيهما انه لو كان ضروريا لما اختلف فيه وفيهما اولا انهما لا يردان على من قال بكونه نظريا او الاعم وثانيا
بدفع الاولى بتفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الانس ببعض دون بعض والثانية بان الضرورة لا تستلزم عدم الخلاف كما انا نجد الخلاف للسوفسطائية
وانكارهم لبعض الضروريات انما هو من جهة العناد وعدم الاستقامة للشبهات والكدورات ولعل المانع عما مضى انه يكون نقلا بالواسطة ومع الواسطة لا يتعين التواتر و
تساوي الطبقات في عدده لجواز انتهائه الى اخبار الواحد المحسوس والجواب عنه قد مر بانه لا ينحصر بكونه خبرا عما مضى مع انه لا يكون مستغلا لجواز اخبار جماعة كثيرة عن جماعة

كثيرة بحيث يحصل القطع بتواتره ثم اختلفوا في العلم الحاصل منه فالمشهور انه ضروري وقد نسب الى الكعبي وابي الحسين وامام الحرمين انه نظري ونسب الى السيد التوقف في
موضع والتفصيل في موضع وارتضاه الشيخ في العدة قال السيد ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله
ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات
النبي وكثير من احكام الشرع والنص الحاصل من الائمة فمقطع على انه مستدل عليه ومن ثمرتها انه لو كان ضروريا فالحكم بكفر منكره في الاحكام بمن لا يحتمل جهله به ولو كان نظريا
فلا يحكم بكفره لجواز خفائه عنه وعدم تواتره له احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على ملاحظة الصغرى والكبرى وبانه خبر جماعة كثيرة كان تواطؤهم على الكذب محالا
عادة وكلما كان كذلك فهو صدق وحق فكذا ذلك وملاحظة شرايطه من تواتر كل طبقة فيما كان خبرا عما مضى والتالي باطل للقطع بالمتواترات كمكة وهند وغيرهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان كذلك لما حصل لمن لا يقدر على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم عدم حصول العلم لمن ترك النظر اذ كل علم نظري مسبوق بعدمه فان العالم به يجد
نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة وايضا يلزم ان ينتفي العلم مع الذهول عن المقدمات والتوالي باسرها باطلة واجيب عن الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى ملاحظة المقدمتين مطلقا نعم ربما يحصل منه اضطرارا على قسمين قسم يحصل بعد حصول مباديه اضطرارا وبدونها الكسب كالمشاهدات
وضروريات الدين ووجود مكة وقسم منه مسبوق بالكسب والنظر كالمسائل العلمية لانه لا بد ان يحصل المتتبع ملاحظة الكتب وملاقات اهل العلم ولا يدري ان التتبع
استماع الخبر يوجب حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرفنا التتبع الى حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة من منوط بها الحس وان هؤلاء الجماعة
الكثيرة لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري وهذا انما ترك العلم حاصلا بملاحظة الكثرة وكون تواطئهم على الكذب محالا او
هو لا يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فانه وان لم ينفك عن المقدمات لكن العلم به لا يحتاج الى ملاحظة الكثرة فان كان مراد المشهور ذلك فمرحبا بالوفاق
فان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والذي يبطل كلام الشهيد وارتضاه الشيخ في العدة وربما مثلوا الاحتياج الى ملاحظة المقدمات
والشرايط انما هو لاجل حصول العلم بالموضوع اعني كونه متواترا لا لاجل حصول العلم بعد العلم بحصوله والكلام في الثاني وان بعد العلم بحصوله هل العلم بالتواتر يحصل
بجعل الله اضطرارا او يحصل من جهة كسب العبد ونظره وفيه انه كلام لا طائل تحته لان الكلام في ان العلم هل يحتاج الى ملاحظة المقدمات ككثرة المخبرين اجمالا او
تفصيلا اولا بل يكفي حصوله من حيث هو وان لم يكن ملتفتا اليها وسنده وامثالها وعلى الاول نظري وعلى الثاني ضروري والا فبعد العلم بالتواتر لا يحتاج الى
مقدمة اخرى حتى يحصل العلم والا لزم عدم كونه متواترا الا ان يقال ان بعد العلم بالتواتر هل يكون العلم بالتواتر حاصلا من فعل الله عقيب هذا القدر من الخبر او يحصل
بملاحظة العبد التفاته اليهم اجمالا كما يظهر من بعض حيث قال بعد هذا الكلام ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فتصل عن
ابتذال الامر لانا نقول لو كان الكلام من هذه الجهة فلا يختص بالتواتر بل يجري في كل استدلال كالاجماع مثلا بان العلم الحاصل بعد العلم بالاجماع نظري او ضروري
مع ان العلم بالتواتر لا ينفك عن العلم بصدقه والا لا يكون علما بالتواتر كما لا يخفى وعن الدليل الثاني بان العوام والصبيان ايضا لهم من المقدمات ما يترتب في نظرهم معلومات
نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون من ذلك من المقدمات بان يترتب في نظرهم مقدمات الدليل اجمالا ويحصل النتيجة لهم لكنهم لا يتفطنون من حيث ترتيب الصغرى
والكبرى بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يعرفها اكثر العقلاء بل غيرهم من الحيوان كنفار الحمير العادي لنوع طبعهم من الحرب
عن الثاني واستدل من قال بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على المقدمات كما تقدم ولما اختلف فيه العقلاء
واجيب عن الاول بانه كثيرا ما يحصل العلم بالخبر مع عدم ملاحظة الكثرة بل مع عدم الشعور بل هو المطرد فان الخبر المتواتر يحصل لكافة الخلق وهم لا يعرفون الشروط
وانما هي امور استنبطها الفضلاء وفيه ان العامي غاية الامر لا يقدر على ترتيب الصغرى والكبرى وان كان مركوزا في اذهانهم وبعد حصولها لهم مع الالتفات

ايضا اجمالا لا يحصل العلم به وبهذا الفرق بين النظري والضروري عند احتياج الاول الى المقدمات اجمالا او تفصيلا دون الثاني وان كان الثاني ايضا لا ينفك عن المقدمات
كالكل اعظم من الجزء لانه يمكن ان يقال لانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كذلك فهو اعظم والغزالي قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط
فيمكن ان يكون النزاع لفظيا لان من قال بكونه نظريا مراده كون العلم بالتواتر نظريا ومن قال بانه ضروري ذكر مراده ان بعد العلم بحصول التواتر اما يدخل العلم الضروري وكيف
كان فالحق التفصيل وتوضيحه ان الخبر كلما كثر يقوى الظن كما اشرنا سابقا الى ان ينتهي الى مرتبة يحصل العلم بملاحظة امتناع اجتماعهم على الكذب ثم قد تكثر وصار
المقدمات مركوزة في الذهن من دون الاحتياج الى ملاحظتها ويكون حينئذ ضروريا نظير ما مر في المجاز المشهور فانه من الكثرة يصير مجازا مشهورا ثم يصير مشتركا بعينيا ثم
يصير نقلا فضروريه والحاصل ان الحكم في النتيجة تابع لمقدماتها فربما يكون المقدمات كلها ضروريا كقولنا الكل اعظم من الجزء فيكون هذا الكل بداهته معلوما وكذا
الجزء والنسبة والصغرى والكبرى معا لانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كذلك فهو اعظم ادشرعا كوجوب الصلوه او عادة كعدم حركة الجبل لكون المقدمات مركوزة
عند العقل فيحصل الاستماع او الالتفات معلوم من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون المقدمات كلها او بعضها نظرية فيحتاج معلوميتها عند العقل الى الالتفات
الى المقدمات والتامل فيها او اثباتها اما العقل او الشرع او العادة حتى يحصل العلم بالحكم ولكن ربما يكثر الاستدلال والتامل فيصل الى مرتبة تصير المقدمات حاصلة
عند العقل ومركوزة بحيث يصير بديهية من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون نظرية في التواتر ومن الاخبار فيحصل الظن وكلما كثر يقوى الظن الى
ان ينتهي الى مرتبة يحكم العقل بملاحظة الكثرة قطعا وربما كثر بهذه الملاحظة الى مرتبة لا يحتاج حصول العلم بها الى ملاحظة الكثرة وهو ضروري فكل متواتر اوله
نظري ولا يستلزم صيرورته ضروريا وربما يصير بعده ضروريا سواء كان في المسائل العلمية وغيرها من المبصرات والمسموعات والحدسيات كالتواتر في الاجماع
المنقول كما مر في بحثه لان الضرورة اما تكون ضرورة عند المسلمين او العلماء او طايفة مخصوصة او عند العقلاء والكل موقوف على صيرورته ضروريا عند كل
منهم نعم محل النزاع فانه بعد حصول التواتر هل العلم الحاصل منه يكون من فعل الله من افاضته بعد حصول الشرائط او يكون من فعل العبد حتى لكن لا يختص ذلك
بل يجري في كل علم سواء كان حاصلا من التواتر او الحقوق او الاجماع او غيرها بل يجري في الظن وغيرهما فتدبر بقي الكلام في شرايطه فاعلم انهم ذكروا له شروطا يرجع بعضها
الى الخبر وبعضها الى السامع اما الاول فاختلفوا فيها فمنهم من حصر في الثلثة كابي المكارم وبعضهم في الاربعة وبعضهم في الخمسة كصاحب المعالم وبعضهم في السبعة
كالعلامة وبعضهم في الاثني عشر وبعضهم في العشرين وبعضهم في الاربعين وبعضهم في السبعين ومشهورهم كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع اجتماعهم على
الكذب فيه فان العلم الحاصل من الاربعة والسبعة بل الاثني عشر لا يسمى تواترا لصحة السلب لان اجتماع السبعة مثلا على الخطاء لا يكون محالا عادة والعلم الحاصل
من السبعة او الاثني عشر انما يحصل من الوثوق الى الخبر وساير القراين لا من الكثرة فالحق مع المشهور من عدم تعيين العدد بل ذلك مختلف باختلاف الخبر ولفظ الخبر
والمخبر عنه كما مر ومنها اشتراط حصول الكثرة لما مر ومنها كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب وهو حسن ومنها كون الخبر عنه محسوسا
لا حدسيا ولا اجتهاديا في الاول لما مر في الاجماع المنقول وسيجيء في الشجاعة والضيافة وفي الثاني كذلك لجواز كثرة الاجتهاد عن المجتهد لجواز وفاقهم في شيء بحيث كانت
مخالفة هذه الكثرة محالا عادة ومنها استواء الطبقات في عدد البالغ حد التواتر فيما كان بواسطة او وسايط فلو انتهى احدها الى الواحد او الاثنين او حد الا يكون
تواترا فلا يكون تواترا ومنها انه ان كان مراده استواء العدد فباطل لجواز كون طبقة مجهول الحال لا يفيد القطع وان كان اقل من المائة وطبقة مظنون العدالة يحصل
القطع من اربعين لا يتوقع ان يكون العلم حاصلا من الوثوق ولا يكون تواترا كما قلت في الشاني لانا نقول المشروط في المتواتر الكثرة وفي الاربعين حاصلة وان كان الوثوق
ايضا مدخلية بخلاف السبعة الموثوق بها العدد الكثرة فيها ولذا يجوز صحة سلب التواتر عنها مع ان العلم بالتواتر قد يكون حاصلا بنفسه وقد يكون حاصلا بالواسطة
وان لم تكن الواسطة متواترة ومنه متواترات اخبارنا غالبا فانه وان انتهى سلسلة الاسانيد الى المشايخ الثلث والثلث ليس عدد التواتر لكن كثيرا ما يكون طرقهم
في حديث متواترا وهم متفقون في النقل عنها فيحصل العلم بعدم اشتباههم فيما نقلوه من الرواة وهم اكثر من عدد التواتر والمشايخ لا يكون طبقة برأسهم تلاحق
للطبقات ولذا ترى ان المتاخرين كثيرا ما يدعون التواتر في الاخبار مع ان اسانيدها ينتهي الى المشايخ الثلث ولم يرد عليهم احد والعجب من صاحب لم حيث انكر التواتر
في اخبارنا ومن اخر حيث انكر التواتر مما في الكتب الاربعة وربما اراد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه لجواز كونهم ظانين او مختلفين واما الثاني
فمنها عدم كون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل ومنها ان لا يكون ممن قد سبق له شبهة في المسئلة ولو تقليدا او اعتمادا نفي موجب الخبر وقال بعض
ان هذا الشرط مما احقه مرسيد المرتضى ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه لانه لا يخرج بالشبهة عن حد الاعتدال والاعلام بذلك يجاب عن كل
من يخالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي مما منهم استرب قلبه من خلاف ما اقتضاه الخبر المتواتر
لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله من ذلك الا ان ابعاد وقيل لو كان المراد من اشتراطهما انهما شرطان لهيئة التواتر فيعيد وان كان المراد انهما شرطان لحصول
العلم منه فالاول مسلم والثاني غير مسلم لانه ربما يحصل العلم من الكثرة ويرتفع الشبهة وقد تبقى مع يصير باعثا للتفاوت في حصول العلم سهولة وصعوبة وصيرانه مع عدم
الشرطين قد يكون حد التواتر ولا يحصل لصاحبه العلم به ومراده ان ذلك لا يخرج عن التواتر تتمة التواتر قد يكون لفظيا اما مخصوصا بمعنى كون المتواتر لفظا مخصوصا
كاتفاق المخبرين على انه قال الكتاب يحصل القطع بصدوره هذا اللفظ منه ولكن من حيث الوضع والارادة يكون ظنيا او مجملا كما في الالفاظ المترادفة بان اخبر
بعض انه طاهر او نظيف او طاهر وبعض بان الشيء كذا فيحصل القطع بصدور احد اللفظين لا بالخصوص سواء كان في تمام الحديث كقوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل
الا بالنية وامثالها او بعضه كقوله اني تارك فيكم الثقلين او زيادة ونقيصة في الالفاظ الواردة في تلك الاخبار ففي بعضها ما ذكر وفي بعضها ان ابدا عليهم ما
ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا او هكذا وقد يكون معنويا وهو على ما قالوا ما تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت في الدال والمدلول لكن دل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بالتضمن او الالتزام ونسبه الى العلامة في تهذيب والاسنوي في شرح المنهاج اختصاصا بالاول ولا وجه له وتوضيحه سيجيء ومثلوا للالتزام بوقايع منها شجاعة علي عليه السلام
في الغزوات وكثرة واحد وامثالها ومنها سخاوة حاتم في الوقايع من ضيافاته وعطاياته من فرس وابل وامثالها واورد عليه بان الشجاعة والسخاوة ملكتان نفسانيتان

ولا يدل عليها شيء ومع ذلك فهما غير محسوسين مع اشتراطهم في التواتر كون المخبر عنه محسوسا وذكر بعضهم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة بل القدر المشترك الحاصل من الجميع تلك وعنى بها الملكة النفسانية التي تنشأ منها الآثار فاذا اشتملت الحكايات عليها فمن ملاحظة الآثار ينتقل الى المؤثر وهو دلالة التزامية لا التزام سواء كان بينا بها مفهوما ام لا وذلك قد يحصل من حكاية واحدة في واقعة واحدة كما في الخبر مثلا من تكراره عمّ الحملات بنحو مخصوص من استقراره في الحرب عدم الفرار وكونه مستقلا غير مستند مع كون المقاتل عمرو بن عبد ود مشهورا بالشجاعة ومن كون ضربة واحدة منه بحيث صار المضروب كذا وكذا فيعلم من تلك الآثار انه قوي بطل بلغ الى اعلى درجة الشجاعة على سبيل الانتقال من الآثار الى المؤثر وقد يحصل من حكايات متعددة ففي واقعة خيبر انه فعل كذا وكذا وفي احد فعل كذا وهكذا فيعلم من هذا المجموع انه لا يصدر الا عن بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وبذلك ظهر فساد ما نسب الى العضدي من ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان احادها ما صدق قطعا بالعادة انتهى فتدبر وذلك لامكان اشتمال الواقعة الواحدة على آثار توجب الانتقال الى المؤثر التزاما كما نعم فرض التواتر يقتضي بلوغ المخبر من اشخاص كثيرة في الواقعة خاصة يحصل من كثرتها القطع بحصول الآثار منه المستلزمة للقطع بالانتقال الى المؤثر او في وقايع متعددة مشتملة كل واحد على بعضها يحصل القطع منها بالآثار المستلزمة للانتقال الى المؤثر كجود الحاتم لانه ملكة نفسانية لها آثار فقد يحصل العلم بها من باب الانتقال في واقعة خاصة وقد يحصل في وقايع متعددة ومما ذكرنا بان فساد من جعل دلالة المجموع على ذلك الجود من باب التضمن لان محض دلالة المجموع عليه لا يستلزم التضمن لجواز دلالة المجموع على الآثار المستلزمة له فكانت الآثار قد دلت عليها كان الاخبار من حيث الاستفادة ولو التزاما فافهم ولا ريب ان القطع بالآثار يستلزم القطع بكون جزء منها من تلك الاخبار صدقا ومنها دلالة الالفاظ المختلفة على نجاسة الماء القليل بالملاقاة لانه ورد في بعض الاخبار النهي عن التوضي به وهو بالالتزام يدل على النجاسة وفي بعضها النهي عن شربه وفي بعضها النهي عن استعماله وفي بعضها النهي عن الاغتسال فيه وذلك اما في مطلق النجاسة او في فرد منه كل واحد منها من ولوغ الكلب والعذرة والميتة وامثالها سواء كانت الدلالة بالمنطوق او بالمفهوم او بالالتزام او التبعيض ومثل التضمن بان اخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل التواتر المفيد للعلم بوقوع الضرب منه ان لم يحصل العلم منه بالمضروب الخاص وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورد الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة فبعضها يدل على حرمانها من الارض وبعضها يدل على حرمانها من العقار وهكذا فيحصل القطع من كثرتها بحرمانها في الجملة لكن الخلاف فيما يحرم عنه والحرمان جزء للمدلول وجزؤه الآخر هو الارض و العقار فالقدر المشترك هو الحرمان الموجود في ضمن كل واحد منها من باب التضمن وحجية المحفوف والمتواتر مما لا ريب فيها لافادتهما القطع كما هو المفروض وقد مر حجية القطع من اي سبب حصل لكنهما في الفقه في زماننا كالقطرة في جنب البحار فلا يكون مجديا بالانفتاح باب العلم في اغلب الاحكام في البحث الواحد فكيف بالمباحث المنكرة في الفقه وما سوى المحفوف والمتواتر مما لم يفد القطع بالصدور يسمى خبر الواحد سواء كان مستفيضا وهو ما بلغ المخبر ثلاثا فصاعدا وغير المستفيض هو ما دونه سواء كانت الدلالة قطعية ام لا لان القطع بالدلالة لا يستلزم القطع بالارادة فضلا عن ان يستلزم القطع بالارادة معلقا على فرض الصدور ومما ذكرنا ظهر فساد من يتوهم ان النزاع انما هو في صورة كون السند والدلالة معا ظنيين وتوهم خروج ما لو كانت الدلالة قطعية دون الصدور عن محل النزاع مدعيا للاستلزام وهو فاسد لما مر ان النزاع فيما كان الصدور ظنيا سواء كانت الدلالة ظنية او قطعية وكيف كان فالخبر الواحد عند القدماء منهم صحيح وضعيف والصحيح عندهم هو ما يحصل الاعتماد بصدوره من المعصوم والضعيف مقابله واما عند المتاخرين فله اقسام يسمى كل قسم منه باسم لان الرواة الموجودين في الطريق ان كانوا اماميين ممدوحين مع عدالتهم بتزكية العدلين يسمى بالصحيح الاعلائي ولو ثبت عدالة كلهم او بعضهم بتزكية عدل واحد يسمى بالصحيح المشهوري ولو لم يثبت عدالة كلهم او بعضهم نص على التوثيق مع ثبوت المدح فيهم يسمى بالحسن ولو لم يكن كلهم او بعضهم اماميين مع وجود النص على توثيقهم يسمى بالقوي وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميا مسكوتا عنهم مدحا وذما وما ليس كذلك يسمى ضعيفا بالمعنى الاعم الشامل للمجهول الحال ومعلوم الفسق وله اقسام اخر وحيثيات اخرى كالمدبج والمضمر والمعلق والمسلسل وامثالها وسنشير الى بعضها في آخر البحث والثلاثة الاخيرة لو كان معمولا بها ولو في الجملة موافقا للمذهب المشهور يسمى بالضعيف المنجبر بالشهرة سندا او مضمونا او دلالة وقد مر توضيحها في آخر الاجماع هذا هو الاقسام في الجملة واما امكان التعبد به ووقوعه في الجملة كما في نصب الولاة فقد ظهر مما سبق في تأسيس الاصل في حجية الظن والعمدة بقي الكلام في ان الخبر الواحد لو كان فاقدا لان يكون حجة شرعية في غير ما ورد دليل خاص على حجيته كنصب الولاة من جانب النبي او الامام في مقابل السلب الكلي او لا اختلف فيه الاصحاب على اقوال فذهب جماعة الى انه لم يكن حجة وان كان من الصحاح الاعلائي واستدلوا على ذلك بوجوه سيجيء ذكرها بعد ذكر الوجوه الدالة على حجيته منها اصالة حرمة العمل بما وراء العلم كما مر في تأسيس الاصل ولم يكن لنا مخرج عن الاصل الا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلعدم جريان دليل الانسداد لانفتاح باب العلم في اغلب الاحكام الالهية والرجوع الى الاصل في الموارد النادرة المنسدة وعدم لزوم محذور في الرجوع الى الاصل حينئذ بحكم العقل بحجيته واما الثاني فلعدم دليل من جانب الشارع يدل على حجيته واصحاب هذا القول فرق ثلاثة بل اربعة على ما نقل فرقة يقولون بانفتاح باب العلم في غالب الاحكام لاجل كثرة الادلة العلمية من الاجماعات والاخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن الخاصة وهو السيد المرتضى وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس والقاضي كما يشهد ادعائهم الاجماع كثيرا ونسب بعضهم الى المفيد حيث حكى عنه صاحب المعارج انه قال ان الخبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم وكذا غيرهم من القدماء والقرائن الخاصة امور ذكرها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين حيث قال هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك امور منها وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة الى اهل العصمة سلام الله عليهم وكانت متداولة لديهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد

في نقل اقوال العلماء
من الاخباريين وغيرهم
في حجية الاخبار

محمد ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطائفة في كتاب العدة كما نقله المحقق في بحث التراوح في المعتبر ومنها الورود في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة عليهم السلام فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عليه السلام وكتاب يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب حسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وهذا القول منسوب الى جماعة من قدمائنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس ويحتمل ان يكون كل القدماء او اغلبهم على ذلك القول كما نسب اليهم الاخباريون كما سيجيء في مقام استدلالهم على قطعية الاخبار وكانت هذه القرائن مفيدة للقطع لهم او لبعضهم بما كانوا مفيدة للقطع بالصدور واما ما لا يفيد القطع فلم يعملوا به وان كان صحيحا عندهم بمعنى كون اطلاق اللفظ عليه حقيقة لكن الحقيقة لا تستلزم الحجية وفرقة يقولون بقطعية ما في الكتب الاربعة ايضا وغيرها من باب ادعاء احتفاف ما في الكتب الاربعة او الاعم بالقرائن القائمة المفيدة للقطع بصدورها عادة وهم علماء الاخباريين على ما هو المشهور ومنهم من منع الاجتهاد ومنع العمل بالظن ومن جملة ما افاد ذلك هو الشيخ الحر قائلا اعلم ان مذهب الاخباريين هو ما دلت عليه الاخبار المتواترة من انهم لا يعملون بظواهر القرآن الا بعد معرفة معناها من جهتهم عليهم السلام اما بورود نص صحيح على تفسيرها او عدم نسخها او بوجود حديث عنهم عليهم السلام موافق لها الحكم بمضمونها او كونها مروية من طرق الائمة عليهم السلام مع عدم وجود معارض لها وقيام القرينة الحالية والمقالية على انهم ردوه لنا لنعمل بها او بكونها مشتملة لا استحبابا او الكراهة لتنبيه الامر فيها ومن افاد ذلك هو الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي على ما نقل عنه قايلا انه قد ذهب من فضلاء متاخري الاصحاب الى عدم جواز العمل بالظنون وتمسكوا بعموم الايات الناهية وبعموم الاحاديث الدالة الناهية وبعموم الاحاديث الدالة على وجوب القول بالعلم وبالاخبار الناهية من تفسير القرآن بغير علم وذهب ايضا الى القول بصحة جميع ما في الكتب الاربعة بل وغيرها من كتب الاصحاب وزعم انه قد حصل العلم العادي بصحة جميعها وابطل بعض هذا الباب بكثير من القواعد التي شيدها فحول علمائنا السابقين حتى نسب الى بعضهم الضلالة والاضلال وتخريب الدين ونحو ذلك من السب التي يحاشاهم من مثلها وتكلف بكلمات نظريه و ادخل الريب في قلوب العالمين وبالشبهة في قلوب الجاهلين والقاصرين من تتبع الاثار ومن افاد ذلك هو الشيخ يوسف كما سيظهر لك فانه بناء من كلماته وتنسب الى بعض الاخباريين القول بقطعية المضمون مضافا الى ادعاء قطعية الصدور وفرقة والظاهر انهم بعض الاخباريين ايضا يقولون بحجية ما في الكتب الاربعة لا من باب القطع بالصدور بل من باب شهادة المشايخ وغيرها على حجيتها وفرقة وهم جماعة من القدماء يقولون بحجية الخبر الواحد الصحيح باصطلاحهم كما مر لا غير سواء كان من الكتب الاربعة او غيرها من باب الدليل الشرعي من الاجماع والايات والاخبار وغيرها او وهم اكثر المتاخرين وهم ارباب تنويع الحديث الى الاربعة المعروفة او شيخ جمال الدين بن طاوس ايضا الى حجية الخبر الواحد المفيد للظن من باب الظن الخاص وفي الدليل السمعي اعني الادلة الشرعية عليها سواء كان من هذه الكتب الاربعة او غيرها كالامالي والعيون وامثالهما وربما زاد بعضهم الدليل العقلي ايضا من باب كثرة الادلة واصحاب هذا القول ايضا فرق بعضهم اقتصروا على الصحيح الاعلائي ونفوا الحجية عن غيرها لعدم دليل شرعي على غيرها ولا العقلي مدعيا لانفتاح باب العلم الشرعي بالصحيح الاعلائي وبعضهم الحق الصحيح المشهوري وبعضهم الحق الضعاف بالمعنى الاعم المنجبرة بالشهرة وبعضهم الحق الحسان وبعضهم الحق الموثقات ايضا وربما كان منهم من يلحق القويات وذهب جماعة منهم المتاخرين الى ان هذه المدارك والى حجيته من باب الظن لاجل انسداد باب العلم والاضطرار وهم اصحاب الظنون المطلقة وبينهم ايضا خلاف سيجيء ذكره في المقام الرابع وذهب الحشوية الى حجيته مطلقا من باب التعبد الصرف سواء افاد الظن ام لا على ما نقل الشيخ في الحدائق عن المحقق في المعتبر نقلا عنهم قائلا وقد ادرك الحشوية في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا الى ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة ويظهر من كلامه كون الحشوية قائلين بحجية الخبر ولو لم يفد الظن بذاته كالخبر الضعيف الغير المنجبر ولازم عدم اعتبار الشروط من العدالة وغيرها ولازم قول من قال بحجيته من باب الظن المطلق اعتبار المحتمل مطلق الظن او الظن الاقوى بحسب الشخص او النوع او الواقع او معا ولازم من قال بحجيته من باب الظن الخاص اعتبار الشروط لتحصيل الظن الشرعي اعني النوع المفيد للظن الذي دل عليه الدليل الشرعي كالخبر الصحيح مثلا والحق ان الخبر الواحد من حيث هو واحد عند من كان واحدا لم يثبت كونه حجة شرعية الحجية اعني بما اعتبره الشارع من حيث هو واحد حتى بالظنون الخاصة سواء كان مما كان موجودا في الكتب الاربعة او في غيرها بل هذا الفرض لم يكن حجة عند الكل والنزاع في اخبار الكتب الاربعة بل غيرها ايضا صغروي بمعنى كون الكل قائلا بعدم حجية الخبر الواحد من حيث هو وحيث ثبت الدليل والمثبت لحجية ما في الكتب الاربعة يقول بان كلها مقطوعة الصدور كالاخباريين او قام الدليل الشرعي على حجيتها كالشهادة وغيرها والمنكر يقول بعدم كونها مقطوعة وبعدم تمامية الادلة وكذا المثبت في بعضها يقول بكون بعضها متواترا او محفوفا بالقرائن الخاصة كالسيد المرتضى او قام الدليل الشرعي على حجية بعضها كالصحيح والمنكر يقول بعدم كونه متواترا او لا محفوفا عنده والادلة المستدل عليها غير تامة وحيث لا بد للمثبت من اقامة الدليل على مطلبه لما كان مقامنا مقام اثبات الاستدلال فلا بد من ابطال سائر المذاهب ممن يدعي انفتاح باب العلم العقلي او العادي كالسيد المرتضى ومن تبعه والاخباريين والعلم الشرعي كاصحاب الظنون الخاصة اما ابطال ما يدعي السيد من احتفاف الاخبار بالقرائن الخاصة فهو ان ادعاء السيد لا يفيد لنا العلم بصدقه لجواز خطائه لاختلاف القرائن من حيث افادة القطع او الظن بحسب السليقة والادراكات و هو وان لم يكن قوله حجة شرعية لنا ولم يكن لنا اصول او قرائن خاصة فلاحظها حتى نرى هل يفيد القطع ام لا اسلمنا صدق مقالته لكن لم يدع هذا في جميع الاخبار بل يكون مدعيا في بعضها وهو في الاخبار عندنا مجمل وغير معلوم فلا يكون مجديا لنا واما ابطال مذهب الاخباريين فهو موقوف على ذكر ادلتهم انهم يدعون قطعية صدور ما في الكتب الاربعة ومع تعرضهم للاستدلال من جانبهم بوجوه الاول انه موقوف على مقدمات الاولى ان صدور هذه الكتب الاربعة من المشايخ بديهي لا يرتاب فيه ذو مسكة كعلمنا بكون الشرائع من المحقق والا بقول العلم بكون هذا الشرائع المخصوص من المحقق ... لا نقول لغير الكلام في هذا المخصوص

بل الكلام انما هو في اصل الشرايع وصدوره منه واما كون الموجود في هذا المخصوص هو الموجود في الشرايع الذي صح من المحقق فيحصل القطع بذلك بعد ملاحظة النسخ الثلثة او الخمسة مع اتفاقها في الالفاظ من غير اختلاف اصلا ولا ريب في حصول القطع العادي بذلك الثانية ان هذه الكتب الثلثة ماخوذة من الاصول والكتب المشهورة في زمان الائمة المعول عليها كاصل زرارة ومحمد بن ابي عمير وامثالهما لقطعهم بكون هذا الاصل من زرارة مع قطعهم بثقته وتقاته وحفظه كقطعنا بكون التهذيب من الشيخ وهذه المقدمة تثبت بامور منها شهادة المشايخ بذلك قال الصدوق ره في الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي وكتب علي بن مهزيار الاهوازي وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن محمد بن عيسى وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعري وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد ونوادر محمد بن ابي عمير وكتاب المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابي رضي الله عنه الي وغيرها من الاصول والمصنفات التي طرقي اليها معروفة في فهرست الكتاب انظر الى شهادته بكون اخذه من مصنفات هؤلاء الاجلاء وحجيته عن مشاهدة لبعض صاحب الصنعتين لا يقتضي عدم كونها مشهورة عنده وثابتة لديه كما نقطع بكون الانتصار من السيد والجمل للشيخ والغنية لابن زهرة وهكذا نقطع ايضا بكونهم ثقات اجلاء لا يرتاب فيها ولا ينكر مع انا لم نشاهدهم وقال الشيخ في اول التهذيب المقصود بهذا الكتاب ان ابين ما يتعلق بالاصول وان ارسم كل باب على حسب ما انتهى جمعه واذكر مسئلة مسئلة فاستدل عليها اما من ظاهر القرآن او من صريحه او من فحواه او من دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواترة او الاخبار التي تقترن اليها القرائن التي تدل على صحتها واما من اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا المشهورة في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وابين الوجه في الجمع الخ وكذا الكليني صرح بما قلناه كما ذكرنا وحاله في اخذ الاحاديث من الاحاديث المشهورة المعول عليها اظهر من الشيخ لقرب عهده بزمان الائمة سيما بالنسبة الى القايم ع لكونه في زمان غيبته الصغرى بل مشهور كما مر وصل اليه وسماه بالكافي ومنها شهادة غيرهم على ما نقلها الشيخ في [illegible] ومنها ما عن الشهيد الاول في الذكرى بعد الاستدلال على وجوب اتباع مذهب الامامية انه قال ما حاصله انه كتب من اجوبة مسائل ابي عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة الاف رجل من اهل العراق والحجاز وخراسان والشام وكذلك من مواليه الباقر ع معروفون مشهورون ولهم مصنفات مشهورة فالانصاف يقضي بالجزم بنسبة ما نقل عنهم اليهم الخ الى ان قال بعد عد جملة من كتب الاخبار وغيرها مما يطول تعداده بالاسانيد الصحيحة المتصلة المستعملة والحسان والقوية ثم قال [illegible] ومع الاختلاف العظيم بين فقهاء الامامية اذا كان نقلهم عن المعصومين وموقفهم عن المتطهرين [illegible] لتحمل الخلاف اما في المسائل المنصوصة او مما فرعها العلماء والسبب في الثاني اختلاف الانظار ومبادئها كما هو بين سائر علماء الامة واما الاول فسببه اختلاف الروايات ظاهرا لا لاكثار الالفاظ وان كان مقطوعا بالصدق كالكتاب العزيز وسنده وقل ما يوجد فيها غير محاربين فكانت الائمة في زمن التقية من مخالفيهم فكثيرا ما يجيبون المسائل على وفق معتقد بعض الحاضرين او بعض من عساه يصل اليه من المخالفين او يكون عاما مخصوصا على سبيله ومفسرا في ذاكرة مخصصها او اشتباهها على بعض النقلة عنهم او عن الوسائط بيننا وبينهم [illegible] الكشي ولعمري انه كلام معتبر الخ ومنها ما عن الشهيد الثاني في شرح الدراية انه قال قد استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا لاربعمائة مصنف فكان عليها اعتمادهم ثم تداعت الحال الى ذهاب معظم تلك الاصول ولخصها جماعة في كتب خاصة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه فانظر الى شهادته ان احد الكتب من الاصول التي استقر امر الامامية على العمل بها ومنها ما عن الشهيد الثاني في المسالك في بحث الاجارة قائلا ما صورته ان الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها ومنها ما عن الشيخ البهائي ره في وجيزته قال جميع احاديثنا الا ما ندر تنتهي الى ائمتنا الاثني عشر وهم ينتهون الى النبي ص الى ان قال وقد كان جمع قدماء محدثينا ما وصل اليهم من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب يسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتأخرين شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار الى ان قال كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي وعيون الاخبار وغيرها ومنها ما عن بعض الفضلاء انه قال ان اضمحلال تلك الاصول انما وقع بسبب الاستغناء عنها بهذه الكتب التي دونها اصحاب الاخبار لكونها احسن منها جمعا واسهل تناولا والا فتلك الاصول قد بقيت الى زمان ابن طاوس كما ذكروا ان اكثر تلك الكتب كان عنده ونقل منها كثيرا كما يشهد به تتبع مصنفاته ويشهد بذلك كلام ابن ادريس في اخر السرائر حيث انه نقل مما استطرفه من جملة منها استطرافا لنوادر الاخبار وبالجملة فاشتهار تلك الاصول في زمن اولئك الفحول لا ينكره الا معاند جهول ومنها ما عن البهائي وعن المحقق الشيخ حسن في المنتقى في قوله قال ما ملخصه ان السبب الداعي الى تنويع الحديث هو انه لما طالت المدة بينهم وبين الصدر الاول وبعد عليهم السفر وخفيت عليهم تلك القرائن الجلية وحيث صحة الاخبار عند المتقدمين عرفا فعليهم ما كان متسعا على غيرهم التجئوا الى العمل بالظن بعد فقد العلم لكونه اقرب المجازات فانظر الى شهادة هؤلاء الاجلاء بكون اخبارنا في الكتب ماخوذة من الاصول المشهورة والمعول عليها والى ظهور شهادة الشيخ البهائي ره في كون الاخبار عند القدماء قطعيا وكون عملهم على الاخبار القطعية ولا يبعد منه كما عن السيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وغيرهم من المانعين بالخبر الواحد لكون المحكي عنهم مدعيا كثيرا بل الاول ادعى الاجماع عليه ولا يبعد كون بعض المصنفات عندهم معلوما من فلان وفلان الثقة مع كونهم قاطعين بتحرزهم عن الكذب كما او غير ذلك من القرائن واصطلاح الحديث ايضا لا يكون حالهم ابعد من هؤلاء الاجلة المذكورة ومنها القرائن منها تعيين المشايخ وجلالة قدرهم وتمنع من اخذهم الاخبار من اي مصنف سيما اذا كان بناؤهم على العمل به وبقائه في الدهور ولاجل بقاء الاثار النبوية والائمة ويشهد بذلك احتياطهم في نقل متن الحديث حتى [illegible] التردد او كان مضطربا او مختلفا من جهة اللفظ مع اتحاده في المال واستقصاء الحكم كما في الكافي في باب مطهرية الارض [illegible] بيننا وبين المسجد زقاق او بينه وبين المسجد زقاق قذر وهكذا غيره ونقلهم عن بعض خالف المذهب كما ياتي ما ذكرنا الان العمل برواية مخالفي المذهب بجعل مضمونه حجة [illegible] دليل على قطعهم بصحته واشتهاره مع كون نقله عنه قبل فساد المذهب بعد ترتيبه القرائن [illegible] عن شيوخ اصحابنا [illegible] عليهم الاعتماد ككتب علي بن الحسين الطاطري فاسدا وكان من اشد الواقفية عنادا للامامية الا ان الشيخ شهد في الفهرست بانه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم

او معتقده

بالعمل به

[illegible]

الحجر فإن ذلك من المجاهل الصحيح وقد صرح بما ذكرنا أيضاً شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين قال إلا أن المتقدمين اجتناب الشيعة لمن كان منهم ثم أنكر إمامة بعض الأئمة كان أشد
من اجتناب المخالفين في أصل المذهب وكانوا يتحرزون عن مجالستهم والتكلم معهم فضلاً عن أخذ الحديث عنهم فإذا نقل علماؤنا رواية رواها رجل من ثقات أصحابنا عن
أحد هؤلاء وعولوا عليها وقالوا بمضمونها مع علمهم بحاله فقبولهم لها وقولهم بمضمونها لا بد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق إليه القدح كأن يكون سماعه منه قبل فساد
مذهبه وقد يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما نقل عن الصدوق ره أنه نقل في كتاب عيون أخبار الرضا حديثاً في سنده محمد بن عبد الله المسمعي ثم قال بعد تمام الحديث ما هذا لفظه قال مصنف كما مر
هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد
قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي وكتاب الرحمة إنما هو لسعد بن عبد الله فانظر إلى شدة احتياطهم وتورعهم في عدم نقل ما لا يعتقدون به إلا مع الانضمام بالقرينة الموجبة لصحته
الثالث أنه بعد ثبوت كون المأخوذ عنه هذه الكتب الأصول الأربعمائة المشهورة في زمان الأئمة ومعولاً عليها ومرجعاً للناس فيحصل القطع بصدق المأخوذ عنه بوجوه
ثلاثة الأول أن بعد كونها مشهورة عند الناس يكون مشهورة عند الأئمة في كون كتبهم مرجعاً للناس لما ثبت من شهرتها عند الناس من خفائها للأئمة عادة ويبعد علمهم بكونها
مرجعاً للناس فأما أن يكونوا عالمين بصحتها أو صدقها أو فسادها أو يكونوا عالمين بعدمها أو يكونوا شاكين فيها والثاني فاسد وإلا لوجب الردع ولو تحقق لوصل إلينا
كحرمة القياس ولا والعمل بها كان جلياً وأكثر من العمل بالقياس من عدم تحصيل العلم بالعدم عادة وكذا الثالث لأنهم لو كانوا شاكين فيها لوجب عليهم العلم بذلك لتمكنهم
من العلم والإرادة ووجوب إرشاد الخلق ورفع الضلال والإضلال لو بعد العلم فأما أن يكون من قبيل الأول أو الثاني والثاني فاسد لما ذكرنا فبقي الأول وهو المطلوب
الثاني أن رجوع الناس إليها بعد الأئمة لا يكون إلا لأجل قطعهم بثقة مصنفيها وظنهم بها وعدم مطابقتها لهذا القطع في الظنون جميعاً للواقع محال عادة
فيكون مطابقاً للواقع وإذا كان تقرر في الواقع تكون رواياتها محققة الحالة النعمة في الكذب عقلاً وأما السهو والنسيان فلا يكون مضراً بالقطع العادي كما لا يقطع
يكون أصل الشرايع من الحق ومطابقته مقصداً أو شعوراً مع احتمال عروض السهو الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون الحاصلة من حال الرواة في اهتمامهم
في تصحيح الحديث ونقل الحديث الصحيح والتحرز عما يحتمل الكذب قال الشيخ في تهذيب هذه الأحاديث التي بأيدينا إنما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها وذابت
الأبدان في جمعها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الأولاد والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والأخبار وطالع الكتب التي
في تلك الآثار فإن المستفاد منها على وجه لا يتراءى الريب فيه احتياط القدماء ولا العيب أنه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم إلى وقت المحمدين الثلاثة في مدة تزيد على
ثلاثمائة سنة ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة والمسارعة إلى إثبات ما يسمعونه خوفاً من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا في تلك
الأصول الأربعمائة المنقولة كلها من أجوبتهم وما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد روي أنه عرض على الصادق كتاب عبيد الله بن علي الحلبي فاستحسنه
وصححه وعلى العسكري كتاب يونس بن عبد الرحمن وكتاب فضل بن شاذان فأثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم على أحوال الكذابين ويأمرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من
جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية وترك ما خالفهما وروى الثقة الجليل أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال بإسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن أن
بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال له يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على رد الحديث فقال حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا
عبد الله يقول لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أبي أحاديث لم يحدث
بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر ع ووجدت أصحاب أبي عبد الله ع متوافرين
قال إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله ع لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله ع فلا تقبلوا
علينا خلاف القرآن الخ فانظر إلى شدة حالهم في الاهتمام في تصحيح رواياتهم وكذا حال غيرهم من الرواة كما في الروايات الموجودة في الغم من اجتنابهم للرجل من مجرد التهمة
بل إلى إخراجه من البلد كما وقع ذلك لأحمد بن محمد بن عيسى بالنسبة إلى محمد بن أحمد بن خالد البرقي من إخراجه من البرقة من قبل طعن عليه العيون ثم أعاده إليها لما
ظهر له براءته ومشى في جنازته حافياً إظهاراً للبراءة مما رماه به وكما أخرج سهل بن زياد الآدمي وأظهر البراءة منه ومنع الناس من السماع عنه وكما استثنى محمد بن الحسن بن الوليد
من روايات محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري عن جماعة كثيرة وكذا غيرهم ويدل عليه أيضاً ما ذكرنا عن شيخنا البهائي ره من أشدية اجتناب الرواة الشيعة لمن كان منهم ثم أنكر إمامة
بعض الأئمة من اجتناب المخالفين فكيف بروايتهم عنهم ويدل عليه أيضاً ما ورد منهم من حثهم شيعتهم على الكتابة لما يسمعونه منهم وأمرهم بحفظ الكتب لمن يأتي بعدهم كما ورد
في جملة من الأخبار التي رواها ثقة الإسلام في جامعه الكافي وغيره في غيره وعلى حرصهم الشيعة من مداخلة كل من أظهر البدع وأمرهم بمجانبتهم وتعريفهم لهم بأعيانهم
كما عرفت فيما تلونا من الأخبار ومن ذلك ما خرج عن الأئمة المتأخرين في لعن جماعة ممن كانوا كذلك كفارس بن حاتم القزويني والحسن بن محمد بن بابا ومحمد بن نصير النميري وأبي
طاهر محمد بن علي بن بلال وأحمد بن هلال والحسين بن منصور الحلاج وابن أبي العزاقر وجمع كثير ممن ظهر منه المقالات الشنيعة من الغلو والإباحات والتناسخ ونحوها وقد
خرجت في لعنهم التوقيعات عنهم في جميع الأماكن والبراءة منهم وقد ذكر الشيخ في كتاب الغيبة جميعاً من هؤلاء وأورد الكشي أخبارهم أيضاً فانظر إلى كيفية الاهتمام
في الروايات وإذا كان الأمر على ذلك من اهتمام الرواة في نقل الروايات في المصنفات التي قد عرفت أنها من الصادق ع كانت أربعمائة مصنف ومن رجال المعروفين أربعة
آلاف رجل وكذا من غيرها تم أصحابها من هذه الأجلة في أربعة كتب مع حصول الشهادة من هؤلاء الأجلة بصحتها وكذا غير الشهادة مما ذكرنا يحصل القطع العادي بصحتها
وكذا غير الشهادة مما ذكرنا يحصل القطع العادي بصحتها أو صدورها عن المعصوم والشبهة التي حصلت للمتأخرين وأرباب تنويع الحديث المانعة لحصول القطع لهم أمور
ثلاثة غير مانعة حقيقة لمن صفى ذهنه عن كدورات العصبية مع مشاهدة ما ذكرنا الأول اختلاف الأخبار في كل مسألة نرى تضادها وتناقضها بحيث لا يمكن
الجمع في بعضها الثاني نقل المحدثين عن بعض مخالفي المذهب كالفطحي والواقفي وأمثالهما الثالث الأخبار الدالة على حدوث دس الأحاديث من بعض الكفرة في أحاديث
الأئمة والجواب عن الأول أن اختلاف الأخبار يرجع غالباً إلى جهة الدلالة كالعام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر وهذا حاصل في الكلمات غالباً وإذا دخل
لزم المسند حتى يحصل الوهن في الصدق وقد لا يكون كذلك كتعارض النصين اللذين لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه العرفية أو الشرعية أو العقلية وهذا

في بعض الحواشي ... على قطعية ... أخبار الكتب الأربعة

ايضا يحصل من جهة التقية ولا يكون من باب الكذب كما يدل عليه الاخبار الواردة عن الائمة ع منها ما عن الكافي في الموثق عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسألة فاجابني
فيها ثم جاء رجل آخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان
من شيعتكم من اهل العراق قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بخلاف ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم فلو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا و
لكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله ع شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه ومنها
ما عن الشيخ في التهذيب في الصحيح عن سالم ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم
بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم ومنها عن الشيخ في العدة مرسلا عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت فقال انا خالفت بينهم
ومنها عن الاحتجاج بسنده عن حريز عن ابي عبد الله ع قال قلت له انه ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا قال ذلك من قبلي ومنها ما عن كتاب معاني الاخبار عن حماد
عن احمد عن ابي الحسن ع قال اختلاف اصحابي لكم رحمة وقال اذا جمعتكم على امر واحد لاخذ برقابكم وسأل عن اختلاف اصحابنا فقال انا فعلت بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ
برقابكم ومنها عن الكافي بسنده عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فسأله رجل عن آية من كتاب الله فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره
بخلاف ما اخبره واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي وقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن
او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله فقد فوض الينا هذا وبعد ما عرفت من كون
الاختلاف من المعصوم لاجل التقية يتعين مورد التقية عن غيرها بالرجوع الى مخالفة العامة كما يدل عليه الاخبار الدالة على الاخذ بما خالفهم وعن الثاني بان نقل الحديث
عن بعض مخالف لمذهبه لا يوجب الوهن بالصدق لانهم ما لم يعلموا بصحة الخبر باحد من الوجوه المذكورة في السابق يمنع تقيتهم عن نقله في الكتب التي عليها عملهم وجعلوها
حجة بينهم وبين ربهم وعن الثالث بان الاخبار وان دلت على حدوث الدس من بعض الكفرة الا ان بعد ملاحظة ما ذكرنا من تعريفهم الائمة باعيانهم الرواة وورود
التوقيعات في حقهم وامرهم باجتنابهم مع كون حال الرواة على الاهتمام المذكور في السابق يحصل القطع العادي بعدم ظفرهم على ادخال الاخبار الكاذبة في كتب اصحابنا
عرفت ذلك فاعلم ان هذه غاية ما يمكن التقوية من جانب الاخباريين لكن كلها كلمات واهية في ادعاء ايجابها القطع لنا بصدور كل ما في الكتب الاربعة يرى فسادها
كل من ابصر ولا يحتاج الى الجواب لكن ننبهك لئلا يسرع اليك الخطاء فاصر ويدخل في المتشبهة ودقتها في اصل الدليل الاصل هو اما اجمالا فبوجداننا عدم القطع لنا
بصدور كل ما في الكتب الاربعة من المعصوم ع وتفصيلا بان المقدمة الاولى مسلمة واما الثانية فممنوعة لان اثبات هذه المقدمة بشهادة هؤلاء المشايخ فاسد لوجوه
الاول انهم لو شهدوا فالعلماء بجميع ما في الكتب الاربعة والثاني باطل لانهم كالشهيد لم يعملوا الا بالاخبار الصحيحة وكذا الشيخ البهائي ره لم يعمل بجميع ما في الكتب
فكذا المقدمة الثانية انهم لم يشهدوا بصحة جميع ما في الكتب بل يشهد شيخنا البهائي ره ما علمنا حيث قال الا نادرا وهو مسلم لكنه مجمل في البين ولا يكون محدودا
مع انه ره صرح في مشرق الشمسين بان سبب بعث المتأخرين عن العدول عن متعارف القدماء الى ذلك الاصطلاح الجديد هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر
السالف واندرس بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من كتب الاصول
في الاصول المشهورة في هذا الزمان فالتبست الاحاديث المأخوذة من الاصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة واشتبهت المتكررة في كتب الاصول بغير المتكررة وخفي
عليهم قدس الله ارواحهم كثير من تلك الامور ما احتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة من غيرها الخ فانظر الى صريح كلامه ره في خلط الاحاديث المعتبرة بغير المعتبرة
وهو مع ذلك كيف يشهد بكون جميع ما في الكتب الاربعة مقطوعا او مأخوذا من كتب المعولة المتفق عليها وكذلك الحال في كلام الشهيد الثاني لانه قال في
في بحث الاجازة مبدأ الغالب في كتب المذاهب لم يكن منه شهادة صريحة على كون ما في الكتب مأخوذة من الاصول التي كان كل واحد منها معولا عليها عند كل الامامية
او اغلبهم مع انه ره قال في اوائل الدراية وهو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه ليعرف المقبول من المردود وكذلك الحال في كلام الشهيد الاول لانه قال بعد المصنفات في
الائمة مشهورون ولم يشهد بان جميع ما في الكتب الاربعة مأخوذة من هذه الكتب المشهورة الثالث سلمنا تحقق الشهادة لكن يرد عليها ما يرد على الاستدلال بشهادة المشايخ
ففاسد بوجوه الاول ان شهادتهم واخبارهم باخذ الكتب من الاصول المشهورة يحتمل ان يكون من الاصول المشهورة سواء كان مرجحا
او لا بان اشتهار الاصل او لم يكن مرجحا سلمنا كونه مرجحا لكن لا يستلزم كونه من باب الوثوق لان رب مشهور لا اصل له او لعل وجه الترجيح قد يكون من باب التعبد
على الغير الظاهر لنا وقد يكون للامور الدنيوية او التدليس وقد يكون ملفقا مع انه لابد من تميز الترجيح الموثوق به من غيره وهو اما يكون بالظن او الاجتهاد بعد الفحص
ووجدان المصنف ورفع المعارض والجارح لئلا يتحقق التواتر المدعى ويشهد بذلك اختلاف المشايخ في نقل الاخبار في كتبهم زيادة ونقصانا وايضا اختلافهم في الطرق
المتصلة باهل العصمة ع وتضعيف كل للآخر في بعض الرواة جرحا وتعديلا وكذا اختلافهم واختلاف مشايخهم في تمييز المشتركات في الرواة جرحا وتعديلا ويشهد
بما ذكرنا ما هو المشهور عن الصدوق وقد اكتفائه بتصحيح شيخه ابن الوليد وكذا ادعاء الشيخ الاجماع على العمل بخبر الواحد واكتفائه في العدالة بظاهر الاسلام مع ادعاء
المشايخ بكون هذا الاصل هو الاصل المخاص من زرارة الخاص مع كونه مرجحا ومشهورا مع بتوسط الازمنة الكثيرة لا يكون حاصلا الا بالنقل بصيرورة
كل المصنفات والمصنفين في جميع الطبقات متواترة عدم محال عادة سلمنا امكانه لكن لم يتحقق لنا انهم على التصحيح في جميع الاخبار وهو بينا في التواتر وكذا بناء الصدوق
على الاكتفاء بتصحيح شيخه مع ان كلامهم وكلام سائر العلماء صريح في اكتفاء المتقدمين وكذا المشايخ على العمل بالصحيح هو عندهم كل حديث اعتضد بما يوجب الوثوق
بمضمونه لا العلم بصدوره وهو لا يكون نصا ولا ظاهرا في كون الاعتماد على التواتر بل يكون من باب الآحاد ولو في بعضها وهو لا يفيد الا الظن المحتمل الكذب
المخالف لهم فكيف بالنسبة الينا وسيجيء توضيح المطلب فيما نقل من كلام شيخ الطريحي ليخفى على ان المفهوم من الصدوق ره انه رجع عما قال والد المحقق البهبهاني ره في
شرح المفاتيح حاكيا قلت ان الصدوق ره روى في الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه لا بأس ان يجعل في حلو المبيت ما شئت من ماء ورد او سمن ويتوضأ منه ويغتسل
ولكن لا يصلى فيها ويظهر منه مما ذكره في اول كتابه انه يفتي به ويحكم بصحته ويجعله حجة فيما بينه وبين ربه فكيف ادعيت الاجماع على خلافه قلت حكي ره في

وبعضهم يقبل الفقهاء

صرح بانه رجع عما قال وكذا ابن الكر كثيرا ما يفيد بخلاف ما هو مراسلة الى الخارج واشتغل بل سلمنا كون ظنهم اوقطعهم في تمييز الرجح والموثوق به من غيره حاصلا من التواتر في جميع الطبقات
والمحفوف بالقرائن لكن العلم بالتواتر والمحفوف حاصل لهم من الحدس وهو قابل للخطاء وكلامنا في نلزم التواتر عندهم وعلمنا به وهذا لا تكون شهادة الثاني ان المعمول والمشهور
اما ان المراد كونه معمولا عليها عند طائفة دون اخرى كما هو الاغلب على الظن فمسلم لكن لا تتم المقدمة الثالثة لعدم وجوب دعوى كشف الاختلافيات وان اراد كل واحد
من الاصول معمولا عليها عند جميع الناس فمحال عادة بالنسبة الى العلم بكون جميع المصنفات كذلك سيما مع الاختلاف فيها جرحا وتعديلا مع كون بعضها في البلاد النائية
وعلى المدعي اثباته والقول بالثاني هو محض المتعلق مدفوع بانه ان لم يكن عالما بكون جميع المصنفات مرجعا لكل الناس ولا اقل من القطع بعدمه كما مر مع انه لا يكون الا ضبطا
واذا صارت هذه المقدمة ظنية فكيف تنتج الامر القطعي لكن لعويل الفقهاء الاول والثاني والثالث سيما كون مثل هذه الشهادة ولكن احادكل واحد من المشايخ انما هو بالنسبة
المنقولة الى كتابه لا كتاب غيره وهو واحد لا يفيد القطع والاخبار المتعددة نقلها في كتب المشايخ مع اتحاد الطريق مسلمة لكنها نادرة ولا تكون مجدية للمدعي اعني جميع الاخبار المندرجة
واما القرائن كثقة الشاهد واهتمامه في تصحيح الرواية وانهم يعبدون الطرق لا العطع ويجي التعمد في الكذب لا الخطاء وهو جائز في حقهم كما مر سلمنا المقدمة الثانية لكن
الثالثة ممنوعة اما الاستدلال بعدم الورع ففاسد من وجوه الاول ان الورع موقوف على علمهم بكون جميع المصنفات مشهورا لعدم جميع الناس معمولا بها عندهم
وهو ممنوع لجواز كون بعض المصنفات مشهورا او معمولا عند بعض وبعضها عند بعض وهكذا سيما مع كون بعضها في البلاد البعيدة عند اهلها من غير اطلاع المعصوم عليها
وادعاء كون جميع المصنفات مشهورا في جميع البلاد واهلها او اعلمها محال عادة سلمنا امكانه لكن على المدعي اثباته حتى يثبت علم المعصوم به الثاني سلمنا اطلاعه
اطلاعه ولكن الورع موقوف على اثبات وجوبه ولو بالنسبة الى مصنفه ثقة واصله صحيح واقعا ام لا وهو ممنوع لجواز عدم الوجوب بناء على اصالة الصحة في افعال المسلمين وعدم وجوب
التجسس بها في الموضوعات كفاية اداء الشهادة للاسلام ومعاملة اهل الاسلام الثالث سلمنا وجوب الاطلاعة عليه لكن الردع موقوف على الامكان ويجوز ان لا
يكون ممكنا لاجل التقية بل مقطوع ولو بالنسبة الى بعضها الرابع سلمنا عدم المانع لكن الردع موجود يقينا او وصل الينا وهو الاخبار ومنها الدالة على
عدم قبول حديث الاما وافق الكتاب والسنة باعتبار وجود الدس في اخبار الائمة ومنها ما ذكرنا سابقا عن رجال ابي عمرو الكشي في كتاب الرجال عن يونس بن عبد
الرحمن عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي
ويأخذون الكتب منهم فيدفعونها الى المغيرة فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي ثم يدفعها الى اصحابه فيامرهم ان يبثوها الى الشيعة فكلما
كان في كتب اصحاب ابي من الغلو فذلك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم ومنها ما رواه عن حماد عن حريز قال سمعت ابا عبد الله ع انا اهل الكوفة لم يزل فيهم كذاب اما
المغيرة فانه يكذب على ابي يعني ابا جعفر قال حدثه ان نساء آل محمد ع اذا حضن قضين الصلوة وكذب والله عليه لعنه الله ما كان من ذلك من شيء ولا حدثه واما
ابو الخطاب فكذب علي وقال اني امرته هو واصحابه ان لا يصلوا المغرب حتى يروا الكواكب فان يعطل الصوم مع ما في الخبر في اهتمام هذه الكفرة في دس الاخبار في الاحاديث
وكيف يمكن تحصيل القطع بالعدالة لو لم يدع القطع على خلافه ومنها ما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب قبل قتله قال اما انكم ان قتلتموني فقد دخلت في حديثكم
اربعة الاف مكذوبة وهذا الواحد من الزنادقة فكيف بالباقين ومنها ما روي عن ابي عبد الله قال لكل امام منا رجل يكذب عليه ومنها عنه ع انه قال في حديث الفيض حديث
المختار وقد قال جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتك وقال واي الاختلاف يا فيض فقال له الفيض اني لاجلس في حلقهم فاكاد ان اشك في اختلافهم وحديثهم
الى ان قال انه هو كما ذكرت يا فيض ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره واني احدثهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتاولوه على غير
تاويله وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا ما عند الله وانما يطلبون الدنيا ومنها ما روي عن ابي عبد الله ع انا اهل البيت صادقون لا نخلو من كذاب علينا فيسقط صدقنا
بكذبه ومنها الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاعدل والاوثق والافقه لان هذه المرجحات للسند تنافيه للقطع بالسند المتعارضين معا من المعصوم واما الاستدلال
بان تعويل الاشخاص لا يكون الا لاجل قطعهم بالصحة او ظنهم بها ومخالفة مجموع هذه الظنون للواقع او المقطوع محال عادة كما مر فهو فاسد ايضا لان قوله تعويل الاشخاص
اما ان يكون المراد هو تعويل كل الناس في جميع المصنفات او بعضهم دون بعضهم على سبيل التوزيع ولو بالنسبة الى مصنف ومصنف فالاول محال عادة والثاني مسلم
لكنه لا يثبت المطلوب تامل وبما ذكرنا ظهر حال التفصيل ايضا لانهم وان اهتموا في الراوي ورواياته لكن الاشتباه في حقهم ممكن كما اشتبه حال البرقي لاحمد بن محمد
عليه ثم ظهر حاله وحيث المعصوم لاجل الاحتراز عن اظهار البدع لا يستلزم دفع الاشتباه للراوي وعدم حدوث الدس في الاصول وكذا ما افاده شيخنا البهائي
من ان الشيعة يجتنبون مخالفة المذهب لا يدل على عدم حصول الاشتباه مع انه قد صرح بالتباس الاخبار المعتمدة بغيرها لاستيلاء حكام الظلم والجور وكذا تعريف المعصوم
الكذابين اصحابهم لا يدل على كونه مطلعا على جميع الكذابين لكن حتى يعرض لا اطلاع لا يدل على حصول التعريف منهم لجميع الكذابين لجواز وجود مانع من التقية وغيرها سلمنا حصول
التعريف منهم لكل كاذب لكنه لا يدل على وصوله في كل كاذب الى كل المصنفين واما الانتخاب من الانتخاب اليهم لا يستلزم صحة جميع المنتخبات لجواز الخطاء في حقهم سيما
بما كان الانتخاب على حسب اجتهادهم مع حصول الاختلاف بينهم في حال الرواة الوجه الثاني ان تدوين المشايخ هذه الكتب انما يكون على وجه الارشاد للهداية العامة واذا
كان كذلك فلا بد من مراعاتهم في نقل الاخبار التي كانت حجة على جميع المذاهب وهي ليست الا الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن كما في مراعاة الشيخ في ذكر الاجماع
والتصحيح ما يكون حجة على جميع المذاهب على الاجماع المصطلح والصحاح الاعلائي ولذا يحمل الاجماع المذكور في كلامه مجردا عن القرينة على الاجماع المصطلح بين العلماء قوله
ما الاجماع بوجه احرايه وكذا الصحيح يحمل على الصحيح الاعلائي مع كون مذهبه على طريقة القدماء والحواب عنه اولا مع كون مقصودهم العمل فقط بل يقع كما كان صحيحا
ما اجتهادا ته الظنية وكون مقصودهم منه حجيتها لنفسهم ولمقلديهم ولمن عمل بالاخبار الاحاد وبقاء الاثار في الجملة كسائر المصنفين لا الفائدة بل هو مشهور من الصدوق
من اعتماده على تصحيح اسناده ابن الوليد وكذا حال الشيخ ره في العمل بالاخبار الظني ظاهر وثانيا ان العلم بالاجماع والتصحيح المدعي في كلام الشيخ مع الفارق لكون الاجماع
حقيقة عند العلماء في معنى خاص ظاهر فيه وذكره مع ارادة غيره مع عدم نصب القرينة مع عدم معلومية اصطلاحه تدليس وكذا في لفظ الصحيح مع انه يمكن
مع هذه الدعوى لعدم الدليل على حمل الصحيح المذكور في كلامه على الصحيح الاعلائي وثالثا سلمنا كون مقصودهم الفائدة العامة لكن لا نسلم كونها مقصورة على

بل يدل على حجية الاخبار التي في الكتب الاربعة ... الصحيح

السهو

النص بجواز كونه على سبيل التعليق بمعنى انه يجب للغير العمل اذا حصل له شرايط الاعتبار كما ان المساهلين ان حصل له شرايط الاعتبار كان العمل بكونه من متصدر مجتهد
على ذلك الخ في الفتوى ففي النقل فما كان مجوزه قد ثبت ايضا لنا فاسد والذي من ذلك اقتصارهم على نقل الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقراين لكن علمهم بالتواتر و
الاحتفاف لا يستلزم علمنا به لجواز خطائهم لان العلم بالتواتر لا يستلزم التواتر الواقعي وكذا الاحتفاف فيجوز ان يكون مع الشئ قراين يحصل للشخص العلم بالصدق
بعد الملاحظة ولم يحصل لشخص اخر فتدبر الوجه الثالث ان الكافي مشهور لم يصل الى حضرة القائم ع وسماه بالكافي ولو كان بعضها كاذبا لوجب عليه الرد
ولا يكون مناسبا للتسمية والجواب عنه ان الشهرة والخبر الواحد لا يفيدان القطع بذلك ويظهر الجواب عن نحو ما سبق ولهم وجوه اخر ضعيفة سيجي ذكر
في الاستدلال بحجية ما في الكتب الاربعة والجواب عنها وقد ذكرنا هنا اعلاها واقويها ويؤيد ما ذكرنا من عدم القطع بصدق ما في الكتب الاربعة ما نقل عن الشيخ
فخر الدين الطريحي النجفي انه قال من تصفح الاخبار وتتبع الاثار يجد ان اكثر اصحابنا من اهل الكتب المشهورة والاصول المعتمدة كعلي بن ابرهيم ومحمد بن سعيد بن يحيى
العطار واحمد بن ابي نصر والفضل بن شاذان والحسن بن محبوب والحسين بن سعيد ومحمد بن احمد بن يحيى ومحمد بن علي بن محبوب واحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن الحسن الصفار وسعد
عبد الله ومحمد بن الحسن بن الوليد وجعفر بن محمد بن قولويه ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن ابي عبد الله البرقي وامثالهم ممن يوثق بنقلهم لم ياخذوا عنهم مشافهة ولم
يجعلوا في اكثر اصولهم وكتبهم سواء ما وصل بالنقل والرواية ممن بعدهم والاخذ عنهم كالزيدية والواقفية والناووسية والخطابية والغلاة والمشبهة والمجسمة ونحوهم
ممن لا يعتمد عليه في النقل لمن يكون اصلا او فرعا في الرواية ومثل هذا اعتراف السيد المرتضى ره وهو اعلم باستناد الاخبار حيث قال معظم الفقه وجمهوره بل جميعه
سنده ممن يذهب مذهب الواقفة اما ان يكون اصلا او فرعا في الخبر او راويا عن غيره ومرويا عنه او غلاة او خطابية او مجسمة او اصحاب الحلول كفلان وفلان وفلان و
القميين كلهم من غير استثناء احد الا ابا جعفر بن بابويه ره كانوا مشبهة وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به فليت شعري اي رواية تخلص وتسلم من ان
يكون في اصلها او فرعها واقفيا او غاليا وهكذا انتهى وهو اقوى شاهد على ما ذكرنا ومن المعلوم ان تلك القراين غير معروفة ولا مضبوطة بل ربما لو ثبت
بعضها كما نشاهد من بعضها وغايتها افادة ظن ورجحان واذا كان الامر في التصحيح على هذه القراين الخفية المختلفة باختلاف الانظار فكيف يحصل القطع وقال و
يؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في العدة قائلا ان في الاخبار المروية عن النبي ص كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول واما من تاخر عن
زمان الصحابة فلا يمنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا او يكون غرضه افساد الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب الخ ثم
قال وهو الذي يخطر بالبال ان علماء الائمة ع ميزوا الروايات بالعرض على كتاب الله والاخذ بقول العدل يدل على ان الاخبار التي وصلت الينا غير سليمة عن المفسدة
انتهى والانصاف ان بعد ملاحظة ما ذكرنا يمكن القول بالقطع العادي بكذب بعض ما في الكتب الاربعة في الجملة واذا ثبت منافات دعوى قطعية ما في الكتب الاربعة
يثبت منافاة دعوى قطعية غيرها بالاولوية وممن ادعى ذلك الشيخ ره في موضع حيث قال لقد استقر بين اكثر متاخري اصحابنا اتصال العمل باخبار الكتب الاربعة زعما
ان غيرها لم يبلغ في الضبط والاتقان على وجه يوجب الاعتماد على مثله وقد علمت ما قدمناه من كلام شيخنا البهائي ره في الوجيزة ومثله شيخنا الشهيد في
الذكرى من طويناه في اثناء كلام المتقدم ذكره عدم الانحصار في الكتب المشار اليها قال السيد المحدث السيد نعمة الله ومع ذلك شرح على بن بابويه والحق ان هذه
الاصول الاربعة لم تستوف الاحكام كلها بل قد وجدنا كثيرا من الاحكام في غيرها مثل عيون اخبار الرضا والامالي وكتاب الاحتجاج ونحوها فينبغي مراجعة هذه الكتب
واخذ الاحكام منها وكم قد رأينا جماعة من العلماء ردوا على الفاضلين بعض فتاويهم لعدم الدليل فرايناه دليل تلك الفتاوى في غير الاصول الاربعة خصوصا كتاب الفقه
الرضوي الذي اتى به من بلاد الهند في هذه الاعصار الى اصفهان وهو الان في خزانة شيخنا المجلسي واما من ادعى قطعية صدور الاخبار ومضمونها فدليله في جهة الصدور
لا يتم مما مضى وقد عرفت الجواب عنه وستعرف دليله في قطعية المضمون مما مر في الاستدلال على قطعية مضمون الكتاب مع جوابه واما من ادعى بطلان تنويع الاحاديث
وكون ما في الكتب الاربعة كلها بل مع غيرها قطعي الصدور لكنها من باب الادلة الشرعية فدليله امور الاول شهادة هؤلاء الثقاة بصحة ما في الكتب الاربعة
كما تقدم من الصدوق ره انفا وحكم بصحته وكذا من غيره والشهادة حجة بالاجماع وسائر الادلة والجواب عنه اولا بمنع تحقق الشهادة لانها في اللغة اخبار عن اليقين وفي
مصطلح الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله سبحانه ونعته وخلقه وما ثره والحاكم ليس شهادة كما ان الاخبار عن غير المحسوس كالاخبار عن الاجتهاديات
ولو كان قطعيا لانها ليست شهادة فكيف بما لو كان ظنا كما في المقام لانهم اخبروا عن صحة الاخبار وصدقها بمعنى كونها من المعصوم ولا ريب في كونه من الاجتهاد الظني لان ما
سمعت من زيد وان كان محسوسا الا ان صدقه من سماعه من عمرو ظني حاصل من الاجتهاد في اقوال الرجال في حال زيد وهكذا فهذا يخرج عن الشهادة فلعله
انصر احق اللازم للعمل لكونه اجتهادا مع كونه ظنيا الا ان لو كان ظنيا الماخوذ ان يقال الحكم بل لابد ان يقول الحكم لنا ثم لا يلزم التدليس لانا نقول الظن اولا يكون
معتبرا وكان كما ذكر واما لو كان حجة فيصح كما في قول المجتهد في الحكم والفتوى لكن لا هو لو كان هذا شهادة لكان فتوى المجتهد من صحيح ومصنفاته ايضا شهادة
والتالي باطل فكذا المقدم وثانيا سلمنا كونه شهادة لكن لم يثبت دليل على اعتبار الشهادة الحاصلة من الاجتهاد في الامور الخفية كما فيما نحن فيه لا نص ولا الادلة
لا غيرها الثالث سلمنا اعتبارها لكنه موقوف على عدم وجود المعارض في الرواة الموجودة في الرواية والمعارض الجارح لبعض الرواة موجود ورابعا سلمنا عدم
وجود الجارح لكنه من كل واحد من الكتب عن واحد لان شهادة الصدوق ره انما تحققت بالنسبة الى كتابه لا الى كتاب غيره وتعتبر التعدد في الشهادة والقدر المتفق عليه

في الكتب
من المشايخ الاربعة مع اتحاد الطريق في الرواة الموجودة في الرواية نادر قطعا كما لا يخفى الثاني ان اصحاب هذا التنويع انما ياخذون التعديل والجرح من هذه
المشايخ ولو كان قولهم في التعديل معتبرا لكان معتبرا في الحكم بصحة الروايات ولو لم يكن معتبرا لم يصح اخذ التعديل من كلامهم والتالي باطل فكذا المقدم والجواب
اولا بانه قياس مع الفارق لامكان الاجتهاد في التعديل والجرح بملاحظة كلام المعدل والجارح وعدم امكانه في حكمه بصحة الروايات لعدم ذكر الرواة فيها وثانيا يلزم اخذ
قولهم تقليدا وهذا حرام وان فرض ذكر الرواة فيها فيها ربما الشيخ اما ان يراه ثم نقل الشرع والصدق ايضا ومن هنا جلا فيه كان الظن معتبرا لا يلزم طرح الرواية بالظن الاجتهادي
وكيف ياخذ هذه الرواية تقليدا وثالثا بان الاخبار عن العصمة والعدالة كثيرا ما كان من باب الشهادة ويشترط فيها العلم والعدالة وكونه عن امر محسوس حالا لا عن الظنون

نعم لو ادعى في بيان ... ان ما في الكتب الاربعة غير قطعي الصدور ...

وكلاهما منتفية لانه لبيان الاعم لشهادة الظني بملاحظة كلام المعدل والجارح مع انه واحد لكن شهادة كل على حجية كتابه دون كتاب الاخر وهو واحد وان كان

من باب الخبر المفيد للظن او الظن فلا بد من الفحص عن المعدل والجارح في كل رواة الروايات وهو لا يمكن الا بذكرها وملاحظة كلام المعدل والجارح وهو مناف لاخذ

قول الشيخ مثلا بصحة رواياته كما انه تقليد حرام ونحن لا نقول الا بلزوم تحصيل الظن في التعديل والجرح والاخبار بصحة الروايات وهو قد يوجد

مع الاخبار بصحة الروايات دليل على اخذ هذه الروايات تقليدا والمعارض ايضا موجود لطعن كل من المشايخ للاخر وبعض روايات مرددة الثالث ان هذه

الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة لو لم تكن كلها معتبرة واكتفى منها بما الانواع الاربعة يلزم ابطال الدين لشذوذها والجواب عنه اولا بمنع ندرة هذه الانواع

لكثرتها ولا يلزم من العمل بها والرجوع في غيرها الى الاصل ابطال الدين وثانيا سلمنا كون الاكتفاء بها مستلزما لما ذكره لكنه يوجب العمل بغيرها ولا يستلزم العمل بهذه

الاخبار عن انواع الاربعة معتبرا دون غيرها من سائر الاخبار والاسباب كالشهرة وامثالها والتخصيص بهذه الاخبار ونفي غيرها ترجيح للمرجوح على الراجح لكون

الاجماع المنقول والشهرة مثلا اقوى من الاخبار الضعيفة من حيث الاعتبار ومن حيث الواقع اما الاول فلان القائلين باعتبار الاجماع المنقول اكثر من القائلين

باعتبار الاخبار الضعيفة الموجودة في الكتب الاربعة وكذا الشهرة واما الثاني فلكون الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول اقوى من الظن الحاصل من

الخبر الضعيف وثالثا سلمنا جواز تخصيص العمل بهذه الاخبار لكنه يكون لاجل الانسداد لا لاجل كونها ادلة شرعية ومطلوب الخصم هو الثاني لا الاول

مدرك الرابع الاجماع الحاصل من العلماء في العمل بنسخ الاخبار وهذه منه او في العمل بهذه الكتب لانهم يرجعون اليها بعد حدوث هذه الكتب الاوانة عمل بها

الجواب عن الثاني من وجوه الاول انه ان كان مراده بالاجماع على العمل بجميع ما في الكتب فواضح الفساد بل الاجماع بالعكس لان القدماء لم يعملوا بضعيفها وكذا المتأخرين

من ارباب التنويع وكذا متأخر المتأخرين ممن عمل بها من باب الظن لم يعملوا بجميعها وان كان مراده الاجماع على العمل بها في الجملة فهو مسلم ولا يجدي لنا نفعا الان مورد

الاجماع مجمل لان بعض الاصحاب انما يعملون بالخبر المتواتر عنده او المحفوف بالقرائن الخاصة من هذه الاخبار لا غيرها وهو غير معلوم لنا وبعضهم يعملون بالاخبار

المحفوفة بالقرائن العامة المفيدة للقطع بصدور الكتب الاربعة وبعضهم يعملون من هذه الاخبار بما كان من الصحاح الاعلائي او مع المشهوري باعتقاد كونه صحيحا

عنده وبعضهم يعملون من هذه الاحاد بما كان مفيدا للظن من باب الظن المطلق والنسبة بين المذاهب عموم من وجه لانه رب خبر ضعيف كان عند السيد

ومن تبعه محفوفا بالقرائن وعملوا به ولا يكون القرائن موجودة لغيرهم فلم يعملوا به ورب خبر يكون صحيحا بهذا الاصطلاح فيعملون به اصحاب هذا الاصطلاح

ولم يكن محفوفا بالقرائن عند السيد فلم يعمل به ورب خبر يكون مفيدا للظن ولم يكن محفوفا متواترا ولا صحيحا بل من حيث افادة الظن وح فالقدر المجمع عليه هو ما

كان صحيحا محفوفا بالقرائن مفيدا للظن وهو في الكتب الاربعة مجمل لا يكون للعمل مجديا الا ان يقال الاجمال في جميع الاخبار سلمنا امكان العلم به لكن مورد العلم نادر

كما لا يخفى ولا يلزم منه العمل بها والعمل بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم الثاني سلمنا كون عمل كل العلماء بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم لكن الموضوع مختلف

لان من يعمل بجميعها يكون الموضوع عنده كون الجميع مقطوع الصدق بقرائن الخاصة او العامة او كونها موردا للشهادة بحيث لو لم تكن كذا ما عمل بها من حيث

انها اخبار احاد ومنهم من يعمل بخبر كان معه تزكية العدلين او الواحد فيكون الموضوع عنده الخبر المزكى لا انه خبر واحد ومنهم من يعمل بخبر افاد الظن من

حيث افادته الظن وعدم المناص لا العمل به ويكون الموضوع عنده مفيدا للظن والحيثيات حيثيات تقييدية بمعنى كونه جزء الموضوع الحكم لا التعليلية

بمعنى كونه علة الحكم فظهر ان الموضوع عند الاول هو الخبر المحفوف لا نفس الخبر لا غيره وعند الثاني هو الخبر المزكى لا نفس الخبر ولا المحفوف ولا من حيث افادة الظن وعند الثالث

هو الخبر المفيد للظن لا غيره ومثال ذلك كالوافق كل المجتهدين على كون هذا الجسم المايع طاهرا لكن يعتقد بعضهم انه عصير عنبي وهو عنده طاهر سواء كان معتقدا بنجاسة عصير

العنبي او كان ساكتا منه ويعتقد الاخر انه عصير عنبي قبل الاشتداد وهو عنده طاهر سواء كان حاكما بنجاسته الاول او ساكتا منهما وهذا لم يحقق الاتفاق على موضوع

واحد فظهر كون الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الموضوع لم يكن اجماعا الان كل الحاكم موضوع لم يحكم به على ما هو موضوع الاخر ثالثا بعد الاحكام لا يخفى الثالث ان

الاجماع هنا غير قابل لافادة الكشف من قول المعصوم او فعله لكون هذه الكتب من الامور المستحدثة الحادثة بعد زمان الائمة بمدة كثيرة ومورد الاجماع لا بد ان يكون منفسه

موجودا في زمان الائمة او كان مندرجا تحت امر عام كان هذا العام موجودا فيه وادعاء الاجماع على ذلك الامر العام كقوله هذا ماء قليل وهو ينجس بالملاقات

بالاجماع وكذا هذا الكوثر من افراد مورد الاجماع والمقام لم يكن من احد الامرين اما عدم وجود هذه الكتب بعينها في زمان الائمة فواضح واما ثبوت اندراجها تحت

العموم كالخبر الواحد حجة لعدم ثبوت حجية الخبر الواحد لعدم الاجماع عليه كما سيجي وكان الاجماع على حجية الاصول الاربعمائة لعدم الاجماع على حجية مجموع الاصول الاربعمائة كما

مر اليهم كيف ومصنف هذه الكتب لم يدع الاجماع عليه الرابع سلمنا كون الاجماع حجة من باب الكشف كما عليه المتأخرون لكن يمنع كونه كاشفا عن رضا المعصوم

الامر بالعمل بمجموع هذه الاخبار من حيث انها اخبار مع قطع النظر عن الانسداد والقدر المسلم من الكشف هو الكشف عن رضائهم ع بالعمل بها في الجملة والقدر

المتيقن هو الرضا لاجل الانسداد وعدم المناص لا العمل به وهذا الاستدلال ايضا سلمنا ولا يحتاج الى اثبات بالعقل القاطع من باب الانسداد واما الاول فعلى ادعاء الاجماع على

العمل بالخبر الواحد حتى تعرف وانه الجواب عنه الخامس ان نقلة اعتمد ومن دلالة الاصطلاح غير منضبط القواعد البنيان ولا مستند الجواب ان الاركان اما اولا فلان اصحابنا لم

في التميز بين اسماء الرواة المشتركة على الاوصاف والالقاب لنسبة الراوي والمروي عنه ونحوها ولم لا يجوز اشتراك هذه الاسماء وذلك كان الرواة عنهم ع ليسوا محصورين

في عدد محصور ولا في بلد واحد كما عن الشيخ المفيد ان الذين رووا عن الصادق ع من الثقات على اختلافهم في الاراء والمقالات كانوا اربعة الاف ونحو ذلك عن

ابن شهر آشوب في كتاب معالم العلماء والطبرسي في كتاب اعلام الورى وقد تقدم نظيره عن الشهيد في الذكرى واما ثانيا فلان مبنى تصحيح الحديث عندهم على توثيق رجالهم

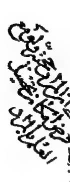
في احد كتب المتقدمين ككتاب الكشي وغيره نظر الى ان نقل ذلك منهم شهادة منهم بالتوثيق حتى المحقق الشيخ حسن في المنتقى لم يكتف بنقل واحد من هؤلاء واعتبر

الاثنين منهم نظرا الى كونه شهادة واستعبد ما بين مصنفي تلك الكتب وبين رواة الاخبار من المدة والازمنة المتطاولة فكيف اطلعوا على احوالهم الموجب للشهادة

والاطلاع على ذلك بنقل ناقل او شهرة وامثالهما كما هو معتمد مصنفي تلك الكتب في الواقع لا يسمى شهادة سلمنا ان ذلك كاف في الشهادة لكن لا بد في العمل بالشهادة

في ترجيح الاخبار الواردة في الكتب على غيرها

من السماع عن المشاهد لا بمجرد نقله في كتاب ولا اكتفاء به في ذلك ولا فرق بين هذا النقل وبين صحة كتبهم واخبارهم ماخوذة عن الصادقين واما ثالثا فلعل الفقرة
كل الاخر لا نفسهم فيما قرروه ومن ذلك الاصطلاح فحكموا بصحة احاديث هي باصطلاحهم ضعيفة كمراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى وامثالهما زعما انهما لا يرسلان
الا عن ثقة ومثل الحارث بجملة من مشايخ الاجازة لم يذكروا لهم في كتب الرجال بمدح ولا قدح مثل احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار و
الحسين بن الحسن بن ابان وابي الحسين بن ابي جيد وامثالهم زعما انهم لا يعتبرون الا عن ثقة واما رابعا فلاضطراب كلامهم في الجرح والتعديل على وجه لا يقبل الجمع
فترى الواحد يخالف نفسه فضلا عن غيره فهذا يقدم الجرح على التعديل والاخر يقول بالعكس مع عدم امكان الجمع وهذا يقدم النجاشي على الشيخ وهذا يبادر غيره وطالبه
بالدليل والحاصل فالخايض في الفن يجزم بصحة ما ادعيناه والبناء من اصلها كان على غير اساس لكثرة الانتقاض فيه والالتباس انتهى وانت ترى بداهة فساد هذه
الكلمات والعجب ممن يدعي انه من فحول العلماء كيف يصدر عنه هذه الكلمات وهي غير قابلة للتصدي للجواب لكن يجب عن احتمال الاوهام الاخبار المتعلمة لما
التبست بغيرها فوجب التنبيه ولما لم يمكن التمييز بين هذه الامور فتعين هذه الامور لافادتها الظن الذي هو اقرب المجازات الى العلم مع ان هذا الخصم لو تفطنا
في اعتمادنا نحن صحته باعتقادنا وتح فاثبات غير ما ذكرنا من الاخبار الضعيفة بهذا الاصطلاح موقوف على الدليل وقد عرفت عدمه مع انه على فرض تسليم
بطلان هذا الاصطلاح لا يلزم ان يكون كل الاخبار حجة فتدبر السادس ان اصحابنا نوعوا الاحاديث صحيحها ومورد التقسيم هو الخبر الواحد وقد عرفت ان اخبار
الكتب الاربعة لا تكون واحدا لاحتفافها بما مر مما دل على قطعية صدورها والجواب عنه انه لم يثبت شيء يدل على قطعية جميع ما في الكتب كما مر ولهم وجوه اخرى
ضعيفة ذكرناها مع الجواب عنها في الاجتهاد والتقليد في حجية توقف الاجتهاد على علم الرجال فمن اراد فليرجع اليه بقي الكلام في كون الخبر الواحد حجة شرعية
ام لا اما مطلق الخبر المفيد للظن بالتعميم سواء كان من باب التعميم الاطلاقي او مع المشهورية او مع الوثاقات والحسن او الصحاح المنجبرة كما على مذهب المتقدمين او مخصص
بالخبر الذي كان من باب التعميم الاطلاقي او مع الخبر الذي كان من ابواب الصحاح المشهورية على اختلاف المذاهب بين المتاخرين ونحن نذكر الادلة ونلاحظ تماميتها وعدمها
وعلى الاول كيف لحظ شمولها للكل او البعض فاعلم ان النزاع في جهة الحجية والعدم لا يكفي في الحجية المطلقة ولو في ضمن الجواز العقلي في حال الاضطرار بل الكلام انما هو
في الحجية ولو على فرض زمان انفتاح باب العلم كحجية قول المنصوب من جانب النبي ص والائمة او ظواهر الالفاظ المستلزمة للظن بالارادة كما في التكلمات العرفية
لمخاطبيها ولو فرض امكان تحصيل العلم بالمراد كما في الكتاب يمكن الاستدلال على حجيته بالوجوه المذكورة بامور الاول الايات الشريفة منها قوله تعالى في سورة الحجرات
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والاستدلال بها اما ان يكون بالمنطوق او بالمفهوم او
معا اما الاول فبناء على كون التبين طلب ظهور الحال بالفحص بحيث يقبل بعد ظهور الحال بالملازمة العرفية لاستعمال العرف في قوله بعد ظهور الحال
بالفحص وكذا العقلية لانه لا معنى لطلب الفحص في الخبر ثم بعد الفحص وظهور الحال كان مامورا برده وعدم قبوله وهو اعم من العلم والظن وفي الاخبار التي بايدينا
ما قام العقل والاجماع على عدم وجوب الفحص الزايد الموجب للعلم للزوم تعطيل الاحكام بل مع العقول بعد حصول الظن واذا ثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن
يثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن بثبات اعتبار خبر العادل والمجهول الحال والواسطة الواقعة بينهما الفسق والعدالة كالمكلف في اول البلوغ مع عدم حصول
المعصية الكبيرة منه ولا الاصرار على الصغيرة ولا الملكة لو كان خبرهم مفيدا للظن بالاجماع المركب والاولوية بل يدخل الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة او غيرها
قال بعض نعم الشهرة وما ضاهاها الا ان الاية تدل على وجوب التبين من الخارج من دون مدخلية الفاسق ووجوده كعدمه والمناط هو التبين على الحلية لا الاية
بحيث لا يعد في العرف من العمل به تفريطا في الندم والظن المطلق بمعنى انه يجب التبين حتى يحصل الظن مطلقا باي شيء كان حتى الظن بالتحرز عن الكذب في صفات الراوي
مما يوجب الظن عند حال الحسن والموثق والقوي المنجبر وغيرها وفساده غني عن البيان لما سيجيء من اختصاصها بالعلمي وفي الاستدلال بها نظر من وجوه الاول ان البيان في اللغة
بمعنى الوضوح والايضاح لا مبهم وفيها بر وشنائي والظهور ايضا كذلك ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وهو في العرف العام
ايضا كذلك لاصالة عدم النقل والتبادر لان المتبادر في العرف من الظهور والوضوح موافقا لما ورد في التفسير التبين كما مر ولصحة سلب استعمال لفظ التبين عن الظن
المشكوك الاعتبار عرفا فالمراد هو العلمي لما مر سيما مع احتمال لفظ الجهالة في العلة لا يقال لا يصح سلب الظهور عن الظن لانا نقول هو في الاصطلاح مسلم ولكن
ممنوع اما في العرف فممنوع بل يصح سلبه عن الظن المشكوك الاعتبار بلا شبهة وعلى فرض تسليم كون الظهور موضوعا للاعم لا يستلزم كون التبين موضوعا للاعم
لجواز كونه موضوعا للقسم منه اي الظهور العلمي ولذا يقال في العرف ظهر وضح كما يقال هذا مبين واضح وهو المرادف للعرفان كما مر والاستعمال العرفان والمعرفة ولا
بيان بعد حصول الظن بقول الفاسق بل المطلق بعض الامور كاخبار الكثير بانه متحرز عن الكذب لا يصح ان يقال انه ظهر بالخبر الفاسق تبين سلمنا عدم ثبوته
لذلك لكن لم يثبت كونه موضوعا للمطلق الظهور المعنى الشامل للظن سلمنا كونه موضوعا للاعم في العرف لكن كلام الشارع محمول على اللغة وقد عرفت انه في اللغة
مختص بالعلم سلمنا كونه في اللغة ايضا للاعم لكن الشايع في العرف هو الاول والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع وقوله وفي الاخبار التي بايدينا الخ فيه ان قيام الاجماع على عدم
وجوب الفحص الزايد لا يوجب العمل بالظن لجواز العمل بالاصل لان ثمرة التبين هو تحصيل العلم وبعد كشف عدم امكانه لا يستلزم قبول الظن الثاني ان على فرض
تسليم عمومه التبين والتوالي معارض بذيل الاية فيه قوله تعالى بجهالة لان الجهالة خلاف العلم ويشمل الظن وح لا بد اما من تقييد التبين بالظهور العلمي او بصرف الجهل الى خلاف
العلم وحمله على الشك والوهم ولا ريب ان الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجازا او تخصيصا سلمنا عدم اولوية لكن لم يكن الامر بالعكس ايضا ولا يصح الاستدلال لما
انه على فرض تسليم اولوية العكس كان العمل بمطلق الظن مستلزما لجواز قبول قول الفاسق المفيد للظن في الارتداد لكون المورد خبر الفاسق على الوليد بارتداد
جماعة من بني مصطلق حيث جاء الى النبي ص واخبر بانهم ارتدوا وهو مخالف للاجماع وح لا بد اما من القول باخراج المورد التحصيل او التقييد في التبين بالعلمي
ولا ريب ان الثاني اولى لكون شمول الاية بالنسبة الى المورد صريحا ونصا ولذا اتفق الاصوليون على عدم جواز تخصيص المورد سيما مع كون اخراج المورد ابقاء
التبين على حاله مستلزما لحمل الجهالة على خلاف الجهالة كما مر سلمنا عدم اولويته لما ذكرنا لكن لم يثبت اولوية العكس ومعه لا يصح الاستدلال ولا يرد عليه ايضا بعض ما يرد



على الاستدلال بالمفهوم كما سيجيء واما الثاني اعني الاستدلال بالمفهوم على اعتبار قول العادل او مع مجهول الحال او مع الواسطة الواقعية واما ان يكون بمفهوم الشرط
او الوصف اما الاول فبان سبحانه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق واللازم انتفائه عند انتفاء التركيب سواء كان بانتفاء الجزء الاول اعني المجيء او الثاني اعني الفاسق
مع كون الجائي العادل او معا وبعد عدم وجوب التبين فاما ان يكون مردودا او مقبولا وعلى الاول يلزم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق وهو بديهي البطلان وح لو جعلنا
الفاسق في المنطوق هو الفاسق المعلوم فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم ولو جعلنا هو الفاسق النفس الامري فيكون داخلا في المنطوق واما الواسطة النفس الامرية
فتكون داخلة في المفهوم على اي حال واما الثاني فبان المستفاد من تخصيص الشارع وجوب التبين على الوصف الخاص اعني الفاسق هو انتفائه عند انتفائه وح لو
جعلنا اعتبار مفهوم الوصف من باب سلب الوصف فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم على فرض دخاله في المنطوق على فرض كما مر والواسطة تدخل في المفهوم على الفرضين
ولو جعلنا الاعتبار بمفهوم الوصف من باب تبدل الوصف بالوصف المضاد فيكون المفهوم ان جائكم عادل وتخرج الواسطة عن المنطوق والمفهوم معا ومجهول الحال انما يدخل
في المنطوق فقط لو جعلنا الفاسق هو الفاسق النفس الامري والعادل هو العادل المعلوم ويدخل في المفهوم فقط على فرض العكس ويدخل فيهما معا على فرض كون المراد
هو النفس الامري في الفاسق والعادل معا وح فاللازم وجوب التبين فيه اما لترجيح المنطوق واما للاصل على فرض التكافؤ والتساقط ويخرج عنهما معا على فرض
جعل المراد منهما هو المعلوم هذا والتمسك بها من باب المفهوم ايضا فاسد اما من باب مفهوم الوصف فلوجهين الاول عدم حجيته عرفا وعقلا وشرعا كما حقق في
المفاهيم اما الاول فلعدم استفادة ان جائكم عادل من هذا الكلام عرفا بمعنى ان العرف لا يفهمون ان جائكم عادل فلا تبينوا من قوله ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا
ولذا لو وقع ان جائكم عادل فتبينوا لم يحصل التعارض عرفا وهو واضح واما الثاني فلان اثبات الحكم لموضوع في حال اتصافه بوصف من الاوصاف لم تكن فائدته
منحصرة بارادة انتفائه عند عدم هذا الوصف لجواز ان يكون الحكم ثابتا لنفس الموضوع من حيث هو وكون المقصود [illegible] شأن الحكم لبعض افراده او احواله او
اوصافه لمقام الحاجة به دون غيره وفي المقام يجوز ان تكون الفائدة كون ارشاد حكم الفاسق مقام الحاجة لوقوع خبره [illegible] الفاسق او التنبيه على فسق الوليد
كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل الشرعي على حجية مفهوم الوصف لا على هذا الوصف الخاص لا من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع الثاني سلمنا حجيته لكن
لا يصح التمسك به هنا ويجيء وجهه في وجه عدم صحة التمسك بها على مفهوم الشرط فلوجوه بعضها مقبول وبعضها مردود ونحن نذكر المجموع ونجيب عن المردود
الاول منع دلالته على المدعى لان ما يستفاد عرفا من مفهوم الشرط هو انتفاء الجزاء عن الموضوع المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط عنه لا انتفاء الجزاء عن
موضوع اخر عند ثبوت الشرط له وتوضيحه ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه يكون مفهومه ان لم يجئ زيد فلا تكرمه لا ان جائك عمرو فلا تكرمه فيكون مفهوم
الشرط في الكلام ان لم يجئك فاسق فلا تكرمه لا ان جائك عادل فلا تكرمه وقوله ان وجوب التبين قد علق على المركب اعني مجيء الفاسق ولازمه الانتفاء عند انتفاء المركب
وهو لازم من انتفاء المجيء او الفاسق او الاثم مدفوع بانه تحليل عقلي لا يساعده العرف في مفهوم الشرط وما يساعده العرف هو انتفاء التبين عن الفاسق عند انتفاء المجيء منه
لا يقال سلمنا كونه كذلك لكن الحمل في المقام على هذا مستلزم للغوية الشرط لان عدم وجوب التبين باعتبار عدم مجيء الفاسق لا يحتاج الى البيان لانه لو لم يتحقق المجيء فلا
يتصور التبين حتى يحتاج الى ارشاد عدمه لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول ان ورود الدليل من جانب الشارع تأكيدا فيما لا يحتاج الى البيان لا يحصى كثرة الطلاق اذ منها
ويتحقق مثل هذا الكلام كثيرا في العرف كما تقول ان رزقت ولدا فاختنه وان ركبت الدابة فخذ ركابه وان تزوجت فلا تضيع حقها وان قدرت او لم يقدر [illegible]
او ان لم [illegible] فافعل ذلك الثاني انه لا يلزم اللغوية لانه لو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه لزوم التطلع في تبين خبر الفاسق سواء تحقق مجيئه لك
او لغيرك ام لا وكان مرادا للزوم المقدمة للتفحص عن تحقق الخبر منه لانه على فرض تحقق وجوب التبين في صدقه وكذبه لما كان الوجوب مشروطا بتحقق المجيء لكم
فاتى بالكلام المشروط لا المطلق لئلا يلزم الاغراء بالجهل كما يقع في العرف ان دخل زيد دارك فاكرمه مفهومه ان لم يدخل دارك لا انه لو لم يدخل مطلقا الشامل
لمن دخل داره وغيرها لو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه وجوب التبين في خبر الفاسق وان تحقق مجيئه للغير فلما كان الوجوب مشروطا اتى مشروطا لا مطلقا
لئلا يلزم الاغراء بالجهل ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال في المقام ان جعل المفهوم عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق مستلزم لرجوع السالبة الى سلب الموضوع
اعني كون عدم وجوب التبين باعتبار عدم موضوعه اعني المجيء لانه مع عدم المجيء لا يمكن التبين فلا يحتاج الى البيان وبيانه لغو وهو خلاف الظاهر من السلب
لان ظاهر السالبة هو سلب الحكم فقط على فرض تحقق الموضوع وهو لا يصح الا بجعل المفهوم ان جائكم عادل فلا تبينوا لان عدم وجوب التبين لا يكون
باعتبار عدم مجيء المطلوب بل باعتبار عدم المجيء لكم سلمنا كونه من باب سلب الموضوع وكونه خلاف الظاهر لكن يرد عليه انه وان كان خلاف الظاهر من السلب
الا ان اثبات الحكم لموضوع اخر ايضا خلاف الظاهر من مفهوم الشرط والاول اقرب لوروده في العرف كما ذكرنا بخلاف الثاني لانه لم يعهد في مفهوم الشرط ان يراد
اثبات الحكم لموضوع اخر سلمنا عدم كونه اقرب لكن لم يثبت اقربية العكس ومعه يسقط الاستدلال فتدبر وما حكم المحقق الخراساني بان الله تعالى امر بالتثبت عند
اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي اعني كونه خبر واحد وعرضي اعني كونه فاسقا ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران الى ان قال واذا
لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول الخ ففيه ان غايته عدم ذكر التثبت في الخبر الواحد المطلق الموجود في العادل ولا يدل على عدم التثبت
فيه الا بمفهوم الوصف وقد ظهر فساده الثاني سلمنا دلالة المفهوم عليه لكن اعتبار قول العادل بذاته في الارتداد لكونه مورد الاية وهو مخالف للاجماع
وح فلا بد اما من اخراج المورد او القول بانصراف المفهوم الى النبأ المفيد للعلم بناء على كون غالب الخبر العادل المعلوم العدالة في الخبر عن المحسوسات او صرف المفهوم
الى اعتباره في الجملة ولو مع انضمام الغير مطلقا او بالنسبة الى المورد ومثله فيما اعتبر التعدد مع بقائه على حاله بالنسبة الى غيره او نفي اعتبار المفهوم هنا سيما
وارجاعه الى ما ذكرنا اولا من عدم الدلالة والاستدلال لا يصح الا على الاحتمال الاول والرابع والاول مخالف للاجماع لكون دلالة اللفظ بالنسبة الى المورد
صريحا دون غيره وح كيف يتصور التخصيص في النص دون الظاهر والرابع خلاف الظاهر ولم يثبت اولويته على غيره من نفي اعتبار المفهوم او حمله على الاعتبار في
الجملة مطلقا او حمله على الغالب ومعه لا يصح الاستدلال لا يقال لا نسلم كون اخراج المورد هنا مخالفا للاجماع لعدم كونه موردا شخصيا لان المورد الشخصي هو

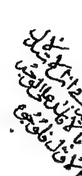
خبر الفاسق اعني آية النبأ في الارتداد وهو داخل في المنطوق واما الارتداد المطلق وان كان مع خبر العادل فهو مورد نوعي ولا نسلم كون احد جهتي اتفاقا للاجماع لانا نقول لعل المراد اعني اصرحية اللفظ بالنسبة اليه مشترك الورود كما لا يخفى الثالث ان الخطاب مختص بالمشافهين والشامل بحسب الوجود والاستعمال من الاخبار الموجودة في زمان الشفاء هو خبر الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة الوسايط وعروض السوانح فيها كما مر كيف ولو اقتصروا لبناء الى هذا يقتصر اليه بناء المجتهد عن مؤلفهم ويلزم اعتباره للمجتهد ايضا كالمقلد وهو مخالف للاجماع والعلة مشترك الورود والتمسك بالاجماع المركب ما سد لجواز بعده كما يروى عن بعض المتأخرين اعتبار قول العادل في اثبات العدالة اذا كان مخبرا عن نفسه على سبيل الجزم ولا يعتبر اذا كان اخباره عن غيره من عادل او عدلين فتدبر وما قال بعض المحققين بان كل واسطة من الوسايط اما بغير واسطة او بالواسطة لان الشيخ لو قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري عليه السلام فالاول قول العادل بحسب اعتباره وترتب الاثار عليه من سرقول المفيد لما كان المفيد عادلا يجب قبول قوله من انه قول الصدوق الخ وعيره ان مقتضى المورد ان الخبر المنفي لا الاصل وحصر اعني كونه من المعصوم عليه السلام هنا قسمان قسم بلا واسطة وقسم مع الوسائط والغالب هو الاول لجواز اللفظ بنقض الله لا مرتب بلحاظ اللفظ لا بالتدقيقات من ان على فرض اعتباره يلزم قبول قول كل لكونه عادلا مع احتمال الكذب الواقعي في العادل الظاهري وخطائه في الواسطة الواحدة وفي احد الوسايط يتعدد بحسب تعددها فيضعف الظن بالصدق وعدم الخطاء واشكال الرفع بوجه اخر وهو ان الاية تدل على اعتبار قول العادل لترتب الاثار عليه بذاته لا ما كان اعتباره موقوفا على اعتبار الاول كما في المقام لان اعتبار قول المفيد حدثني الصدوق موقوف على اعتبار قول الشيخ حدثني المفيد كالشهادة على الشهادة ورفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة ثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة ثم حكم بالنقض بوقوعه كالاقرار بالاقرار والحل بانه لا مانع من ترتب بعض افراد العام في الوجود الخارجي على بعض وان كانت متساوية في نظر المتكلم مدفوع بان الكلام في ظهور اللفظ فلو كان الدال عموما استغراقيا فيشمل ولو كان مطلقا فلا وكذلك الا ان يثبت بالاجماع الرابع ان العدالة موضوعة للملكة المقتضية لا مرية الباعثة للاجتناب وهذه ان تثبت على سبيل القطع فيكون قوله في الاخبار عن المسموعات والمبصرات وامثالها من الامور الحسية في الاخبار غالبا مفيدا للعلم واطلاق المفهوم في النبوي باب ورود الشرط مورد الغالب وان لم يثبت على سبيل القطع كما في اخبارنا فلا يثبت الموضوع اعني كونه عادلا وحمله على ما يثبت العدالة الشرعية مجاز لا يصار اليه الا بالدليل وليس الخامس ان اطلاق هذا المفهوم معارض بالتعليل المستفاد من ذيل المنطوق ان تصيبوا قوما بجهالة الراجح الدال على عدم جواز العمل بغير العلم مطلقا وان كان من عادل والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه وبما يرجح المنطوق بوجهين الاول كونه منطوقا الثاني كونه عاما استغراقيا بخلاف المفهوم ولا ريب في اولوية التقييد في المفهوم على التخصيص في المنطوق بوجهين كما مر وعيره نظر من وجهين الاول انه مسلم فيما لم يكن التعليل في المفهوم موجبا للزوم اللغوية وليس المقام كذلك لان تقييد المفهوم اعني قول العادل بصورة افادة العلم مستلزم لالغاء الشرطية لعدم الفرق بينه وبين الفاسق حينئذ في اعتبار قولهما على فرض افادة العلم وعدمه على فرض عدمها وح يكون الشرط لغوا بالمرة وكلام الحكيم منزه عنه ومعه لا ريب في اولوية التخصيص في المنطوق بغير العادل الثاني انه مسلم فيما لم يكن المفهوم امل موردا والمقام ليس كذلك لان المفهوم امل موردا بالنسبة الى المنطوق لكون العادل غالبا من اقسام الجهالة وما لا يفيد العلم واقل المورد دائر على الاكثر المورد وان كان التعريف فيه بعيدا وفي كثرة المورد تخصيصا مثلا لو قال المولى لا تعمل بالانعام واقبل قول فلان فلا يرتاب العرف بفهمهم من الثاني اعتبار قوله مطلقا والمقام كذلك كما لا يخفى وفيما ذكرنا نظر لانه مسلم فيما اذا كان المفهوم مفهوما مع كونه متواطيا بالنسبة الى المخالفين واما فيما كان في المفهوم ضعف عدم التواطي فيه بالنسبة الى مادة الفرق ومادة الجمع من كونه شايعا في الاول فلزوم اللغوية غير مسلم لرجوع التصرف في المفهوم الى التخصيص في عدم شموله لحال الامر بالتخصيص حتى يلزم اللغوية والمقام من هذا القبيل لان دلالة المفهوم في المقام ضعيف كما مر في وجه الاول وهو بالنسبة الى الحالين لا يكون متواطيا كما مر من كون الغالب في قول العادل المعلوم العدالة الحصول العلم من اخباره وبعد وجود المنطوق فيكشف عن وروده مورد الغالب فتدبر السادس ان المفهوم معارض بالعمومات الناهية والنسبة بينهما عموم من وجه كما مر ويظهر وجه الترجيح والعدم مما مر من السابق بعينه السابع ان المفهوم معارض بالاخبار الدالة على رد طرح ما خالف الكتاب كما مر ذكره في الرد على الاخباريين والنسبة بينهما عموم من وجه لا عمية المفهوم من موافقة الكتاب وعدمه واعمية الاخبار من قول العادل وغيره والترجيح الدلالي يكون مع الاخبار لكونها منطوقا وفاقا والترجيح السندي يكون مع الكتاب ولو لم يكن الاول راجحا لكونه جمعا والاخر طرحا لم يكن الامر بالعكس فمعه يسقط الاستدلال بالرواية لا بقاء هذه الروايات مخالفة للاجماع لان مقتضاها قبول قول العادل اذا وافق الكتاب وطرحه اذا خالف الكتاب والتفصيل مخالف للاجماع لان كل من قال باعتبار قول العادل قال مطلقا وح يحصل التعارض بين مقتضى هذه الاخبار بواسطة الاجماع المركب فيكون مفهوم الاية سليما عن المعارض لا ما يقول لا يكون مقتضى الاخبار التفصيل لان مقتضاها قبول قول العادل لا لاجل الموافقة مع الكتاب للقطع بالصدق لا من حيث هو وح فيكون مقتضاها نفي اعتبار قول العادل من حيث هو مطلقا ومحل الكلام انما هو الثاني لا الاول كما لا يخفى وادعاء الاجماع المركب بينهما غلط جزما لان السيد المرتضى ره ومن تبعه يمنعون العمل بخبر الواحد من حيث هو ولا يمنعون الخبر الموافق للكتاب القطعي الصدق كما لا يخفى لا بقاء هذه الاخبار معارضة بالاخبار الواردة في علاج المتعارضين في احد الاحكام والموافق للشهرة والمخالف للعامة وامثالها لانها تدل على اعتبار خبر الواحد في الجملة وح يحصل التعارض بينهما ويكون مفهوم الاية سليما عن المعارض لانا نقول يمنع دلالة هذه الاخبار على اعتبار خبر الواحد من هذه الجهة اعني كونه حجة من حيث هو ومع قطع النظر عن الاشياء كما سيجيء الثامن ان الامر في التبين حقيقة في التعيين وبعد التعذر فالظهور الذيل اعني على ما فعلتم نادمين وغير التعيين مع انه لا معنى لوجوب التبين من حيث هو ويمكن ان يكون المراد هو الشرطي اعني لو اردتم العمل فتبينوا ويحتمل ان يكون مقدمة من باب العمل لا الاخبار الصادرة الصادرة من الفاسق واجب ومن الكاذب حرام فيجب التبيين من باب الصادق من الكاذب فان كان من باب الاول فيتم الاستدلال لان مفهومه ان اردتم العمل بقول العادل فلا تبينوا ويثبت القبول بالملازمة العرفية واما لو كان من باب الثاني فلا يصح الاستدلال لان انه يدل على عدم الوجوب المقدمي وهو اعم من ان يكون العمل بالاخبار الصادقة الصادرة من العادل واجب



العمل مطلقا كالفاسق ولكن لما كان ذو الملكة حاصلا في الواقع يكون جميع اخباره صادقا في الواقع فلم يجب التبين وواجبا مشروطا بانه ان حصل العلم بالصدق
او انضم اليه قول عادل اخر فيجب العمل ولا يجب التبين وح فعدم وجوب التبين لا يدل على العمل بقول العادل بذاته ومعه لا يصح الاستدلال لا يقال ما الفرق بين
العادل والفاسق حيث جعلت في الثاني وجوب العمل باخباره الصادقة مطلقا وفي الاول مشروطا وليس هذا الا تحكما لانا نقول التحكم ممنوع لان الوجوب المطلق لما كان مستلزما
لوجوب التبين مقدمة وهو قد يكون موجبا للظهور الكذب للموجب لا يفتاح حال المخبر ويجوز ان يكون مقصوده تعالى عدمه بالنسبة الى العادل لتعظيمه دون الفاسق
فجعل الله تعالى بالنسبة الى العادل مشروطا التاسع ان المفهوم يدل بالمطابقة على عدم وجوب التبين وبالملازمة يثبت القبول واعتبار اللازم موقوف على
اعتبار الملزوم والملزوم في اخبارنا ان خص المفهوم بالاحكام فمخالف للاجماع على لزوم الفحص عن المعارض من حيث الارادة والصدق معا الا انا لو فرضنا حصول للاجماع
القطع بالاخبار العادل بلفظ صريح غير قابل للتاويل لوجب الفحص عن المعارض لجواز تحقق مثله في العادل الواصل حينئذ وح لا بد من طرح احد السندين ان
وجد الترجيح الخارجي ومن طرحهما معا ولم يتحقق الترجيح ولجواز صدقهما مع كون احدهما تقية او وروده للتخصيص والتقييد وامثالها وان خص بالموضوعات
فيلزم قبول قوله مطلقا ولو في الارتداد وهو مخالف للاجماع وان حمل عليهما فيرد الايرادان وفي الاول ان التبين والفحص عن المعارض انما هو بعد فرض اعتبار الخبر
من حيث هو والتبين في الفاسق لاجل عدم اعتباره من حيث هو وفي المفهوم يكون المراد منه انه حجة من حيث هو ولكن لا يستلزم عدم الفحص عن المعارض بعد
فرض اعتباره فلذا يرد الثاني ان مورد الموضوعات فلا يمكن اخراجها منها فح فان قال بالمفهوم فيلزمه الحمل على اعتباره مستقلا الا ما خرج كالارتداد فيحمل على
الاعتبار في الجملة فيه وقال بعض باختصاصه بها للورود ويثبت في الاحكام بالاجماع المركب ولا يمكن العمل بعضهم به في الاحكام دون الموضوعات وفيه ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فلا يحتاج الى الاجماع المركب العاشر ان التمسك بالمفهوم انما يصح اذا كان مطلقا وهو يصح اذا كان المراد بالفاسق في المنطوق مطلق
الفاسق وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد هو الفاسق المعين اعني الوليد وعدم الذكر بخصوصه يجوز ان يكون لعدم التصريح بل للتنبيه ومعه لا يصح الاستدلال
لكونه من باب مفهوم اللقب وهو ليس بحجة وفيه ان العبرة باطلاق اللفظ لا بخصوص المورد الحادي عشر ان الاستدلال انما يصح اذا كان المفهوم مطلقا وهو موقوف على
اثبات اشتراط الموافقة للمفهوم للمنطوق كما هو ممنوع والجواب عنه اولا ان هذا من صور المطابقة كما لا يخفى لعكس عموم في المنطوق حتى يرجع السلب الى العموم ويصير من
باب سلب العموم وثانيا سلمنا كون المفهوم مثبتا الاعتبار قول العادل في الجملة وح نقول هذا المورد المجمل ان كان هو صورة افادته العلم فيلزم لغوية الشرط وان كان
هو الاعم فيثبت اعتباره فيما لم يفد العلم ولو في مورد ويثبت في غيره بالاجماع المركب الثاني عشر ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله في نفس الامر بارتكاب الكبائر او الصغائر
ومن لم يكن كذلك فهو المعصوم او التائب وقوله تعالى يفيد العلم وفيه ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة او الاصرار بالصغيرة وح فالمفهوم يشمل ما لو فعل الصغيرة
الثالث عشر ان التبين لو حمل في المنطوق على الظن فيلزم اعتبار قول العادل في الاحكام من باب التعبد والسببية المطلقة اعني ولو لم يفد الظن ويلزم من ذلك اثبات
الحشوية وهو مخالف للاجماع ولا يقول به الخصم ولو حمل على العلم فيلزم عدم التبين العلمي في خبره وقبوله في حال سمع عدم وجوب التبين الظني فيه وهو في الاحكام
خلاف الاجماع وفيه اولا انا نختار الاول ولا نسلم ما ذكر لكون المفهوم ح منصرفا الى الحالة الشايعة اعني صورة افادة الظن ولا يشمل غيرها وثانيا نختار الثاني ونصرف
المفهوم الى الغالب المفيد للظن الرابع عشر ان التمسك به يلزم نفي حجية قول العادل لانه من جملة انباء العادل هو نبا السيد المرتضى ره بادعائه الاجماع على عدم حجية الخبر
الواحد والجواب عنه اولا منع الانصراف وثانيا بان الامر دائر بين اخراج هذه البناء او بقاء غيره مما يكون اخذ ذلك طرحا له او بالعكس والاول اولى لكونه تقييدا
او اخراجا للنبا الواحد بخلاف العكس لكونه موجبا لخروج جميع اخبار الاحاد الا خبر السيد المرتضى ره وثالثا انه يلزم تخصيص الاية بورود خبر سيد المرتضى بعدم
حجية الاخبار وهو بديهي الفساد لوروده في الخبر في الارتداد ورابعا ان هذا النباء معارض بنباء الشيخ بادعائه الاجماع على حجية الخبر الواحد والثاني اقوى لاعتضاده
بنباء المحقق والعلامة ره على ادعاء الاجماع سلمنا عدم الترجيح وح يتساقطان ويكون المفهوم بالنسبة الى غيرهما سليما عن المعارض الخامس عشر ان الشرط انما
هي من اداة الاهمال ولا يستفاد منها العلية في الجملة ويكون المفهوم تابعا ويثبت منه حجية قول العادل في الجملة والجواب عنه اولا انه يستفاد منها هنا العلية المطلقة
كما في قوله اذا سبقت فاحمد الله وثانيا بان المورد المجمل في المفهوم اما ان يكون هو صورة افادة العلم او غيره وعلى الاول يلزم لغوية الشرط وعلى الثاني تثبت في غيره
بالاجماع المركب السادس عشر ان المفهوم مقتضاه عدم وجوب التبين وبالملازمة العقلية يثبت حجيته وقد وهي ممنوعة لجواز الواسطة بين الرد المطلق والقبول المطلق
وهي التوقف على فرض كون المراد من الامر هو النفسي كما هو حقيقة اللفظ وهو ان المراد هو الشرطي او المقدمي كما مر السابع عشر ان المفهوم غاية دلالته على عدم وجوب
التبين ويلزمه الاباحة ويلزمها جواز العمل ولا يثبت به وجوب العمل والجواب عنه اذا سلم الجواز يثبت الوجوب بالاجماع المركب الثامن عشر ان غاية هذا الاستدلال
انما هو بمفهوم الشرط وحجيته اول الكلام لما انكره السيد وغير المشهور وان ذهبوا الى حجيته لكنه لا يصح الاستناد الى ظن الحاصل من الشهرة لكون حجيته اول
الكلام ويلزم من التمسك به الدور والجواب عنه ان حجيته انما يثبت بفهم العرف المقطوع الحجية في الالفاظ التاسع عشر انه استدل بظاهر الكتاب وحجيته اول
الكلام اما من باب ما ذهب اليه الاخباريون او من باب انه بعد حصول الوهنات بالاستدلال لكما يضعفه ويسقطه عن درجة الاستدلال ومنها قوله تعالى ولولا
نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان لعل موضوع للترجي المستلزم للجهل
وهو محال في حقه تعالى وبعد تعذر الحقيقة يتعين حمله على الوجوب لكونه اقرب المجازات بالنسبة الى الطلب المطلق او لان الحمل على الطلب المطلق الشامل للاستحباب
فاسد هنا اذ لا معنى لاستحباب الحذر لان المقتضي اعني ترك الواجبات او فعل المحرمات اما ان يكون موجودا ام لا وعلى الاول يجب الحذر وعلى الثاني لا معنى
لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه وان كان احتمال الوجوب موجودا لان مع الاحتمال اما ان يكون قائلا بالبرائة او الاحتياط وعلى الثاني يجب الحذر وعلى
الاول فلا معنى لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه سيما في المقام اعني العمل بالخبر لانه لا معنى لاستحباب العمل بالخبر او بمقتضى الخبر اما الثاني فلانه يصح في المستحبات
والمكروهات واما في الواجبات والمحرمات فلا يتصور الاستحباب الا في احد فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا فرد اخر هنا الا العمل بغيره بين العمل بالاصل

[illegible]

او المخبر او مقتضى الاصل والخبر وهو لا يتصور هنا ايضا لان الاصل حجة ما لم يتحقق الدليل وبعد تحققه فلا يبقى الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة
فلم يبق الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة فلم يبق الاصل حتى يتصور التخيير ولو لم يكن حجة لا يتصور العمل بالدليل حتى يتصور التخيير على ان هذا التخيير مخالف
للاجماع وكيف كان فتعين الحمل على الوجوب وح يكون المعنى يجب الحذر وهذا لا يتم التكليف بالحذر لكونه من الافعال الاضطرارية بل يتعين صرف الحذر الى
الاثار المترتبة على الحذر اعني العمل وح يكون المفاد انه يجب العمل بقول المنذرين سواء افاد قول المنذر بناء على التوزيع او المنذرين بناء على عدمه العلم
ام لا وسواء كان انذارا في الفتوى او في الرواية وبان ثبوت وجوب الانذار بخطاب الشارع يثبت وجوب العمل بقول المنذر لان وجوب المقدمة مع
استحباب ذي المقدمة بديهي البطلان وان قوله لعلهم يحذرون على فرض حمله على بيان غاية الانذار اعني ليحذروا ينتقل عرفا الى ليعملوا فمثل الملازمة العرفية على
وجوب العمل بقول المنذر والاستدلال بها فاسد اما على الوجه الاول فلوجوه الاول ان بعد تعذر الحقيقة فالحمل على الوجوب ممنوع لان الحمل عليه موقوف
على انه اقرب المجازات وكونه اقرب المجازات وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان من المجازات هو حمله على بيان غاية الانذار اعني لينذروا ليحذرون واما الثاني
فلعدم الانتقال اليه عرفا بعد تعذر الحقيقة بل هذا اولى بقرينة سبقه لينذروا مع ان الحمل على بيان غاية الانذار مجاز واحد والحمل على الوجوب مستلزم لمجازين
من حمل لعل على الوجوب وحمل الحذر على اثاره لعدم صحة تعلق الوجوب بالحذر بما هو ولا ريب ان ارتكاب مجاز واحد اولى الثاني سلمنا اولوية المجازين لكن النصر في
الحذر يمكن ان يحمل على انهم يطيعون ولا يعصون بمناسبة معنى الانذار ولا نسلم ان من اثار الحذر ويمكن حمله على انهم يعملون بقول المنذر لمناسبة التفقه في الدين



وعلى الاول لا يصح الاستدلال كما يجي توضيحه الثالث ان الاستدلال بها فاسد لما سيجي من الوجوه الواردة على الاستدلال بها على فرض حملها على بيان الغاية
واما الوجه الثاني فلان مجرد كون المقدمة شرعية لا يستلزم كون ذي المقدمة شرعية كما في صورة العكس بل المناط في الشرع والعقل ان الحاكم بالحكم في
اي منهما ان كان هو العقل فهو عقلي وان كان هو الشرع فهو شرعي والحاكم بوجوب العمل هنا هو العقل نعم لو استفدنا من قول الشارع لينذروا الى ليعملوا يكون مراده
من ليحذروا ليتوجه الوجوب الشرعي وهو ممنوع هنا سيما بعد تعقيب قوله تع لعلهم يحذرون لان العمل متاخر عن الحذر فكيف يقدم ارادته من لفظ السابق
فتدبر وبعد كون الحاكم هو العقل لا يكون حاكما بوجوب العمل بقول المنذر مطلقا بل يحكم بوجوب العمل في الجملة مع ان على فرض التسليم لا يصح الاستدلال لوجوه
اخر كما يجي واما الوجه الثالث فلوجوه الاول منع الانتقال عرفا من لفظ يحذرون الى يعملون لان الانذار في اللغة والعرف عبارة عن ذكر المخوفات من الوعظ
والنصائح والوعد والوعيد وهو غير انذار بعض الاحكام كما لا يخفى وح لا تكون ملازمة لانذار الروايات ونقل الاحكام وحصول الحذر لاجل ذكر المخوفات
لا يستلزم قبول قول المخوف لكونه مقتضيا للحكم ويحتمل ان لمنفعة كان عن رأيه العذاب لان الاطلاق في كلام الشارع ولم يقيد بالعادل فتدبر وح فالمراد
المخوف هو الاطاعة وترك المعصية ولا ربط له بالعمل فكيف بقول المنذر لعدم شموله لانذار الرواية والحكم كما مر ويختص بالمقصر من ترك الاعمال او ترك الجميع
او هما معا ولا يشمل القاصر ولكن يرد عليه ان التفقه في الدين هو العلم باحكام الدين ولينذروا عام يكون ذكر احكام الدين مع التهديد لمن عصى انه لو لم يطع
كان كذا وليس مع قبول قول المنذر لانه لا معنى لوجوب الانذار مع عدم قبوله الثاني سلمنا شمول الاية لاكثر من ذلك لكن المتبادر من الاية هو الانذار في الفتوى
لان التفقه في الدين يكون ظاهره هو العلم باحكام الدين اجتهادا وسماعا من المعصوم لب المسئلة ثم انذارها للجاهلين عن احكام الدين وسماع الرواية و
انذارها لا يستلزم العلم بمضمونها للمنذر ولا المنذر حتى يكون فقيها في الدين وقبول قول المتفقه المنذر في الفتوى للمنذرين والمطلوب مسلم والكلام
انما هو في قبول قول المنذر في الرواية سواء كان طالبا في الدين اجتهادا او سماعا من المعصوم ع او من قوله حجة كالولاة او لا يكون عالما في الدين بل مخبرا للرواية
لا ينفع المسلم حجية قول المجتهد المقلد في الفتوى اما العالم في الدين سماعا من المعصوم او لب المسئلة ممن قوله حجة فلا نسلم الاجماع على حجية انذاره لب المسئلة بل
هو مساو للمنذر في الرواية في التسلسل في الحجية واذا ثبت حجية انذار لب المسئلة ما لا يثبت الا انه عالم في الدين يثبت حجيته في الرواية بالاجماع المركب هو كلام مبني على
ثبت الاجماع المركب هو ممنوع الثالث سلمنا شموله للانذار والرواية لكن المطلق ينصرف الى الشايع ولا ريب ان الشايع في الانذار في زمان الشارع هو غير الاخبار
الموجودة في الكتب الاربعة كما مر وجهه في اية النباء والتمسك بالاجماع المركب فاسد كما مر وجهه ايضا الرابع ان غاية ما تدل الاية على حجية قول المنذر في الجملة ولو من
جهة الانسداد لعدم خطاب في البين حتى يستفاد من اطلاقه وذلك لكون الدلالة التزامية لا بد له من العرفية او العقلية ولا تثبت بها الا الحجية في الجملة والقدر المتيقن هو
جهة الانسداد ولا كلام فيه الخامس ان المتبادر من الطائفة هو الاكثر من اثنين ومن الثلثة فصاعدا ولا ريب ان الثلثة لو كانوا فاسقين لم تكن معتبرة بالاجماع
وباية النباء ولو كانوا عادلين يكون قولهم في انذار الرواية مفيدا للعلم غالبا والمطلق ينصرف اليه ومعه يسقط الاستدلال بحجية قول العادل الواحد الغير المفيد للعلم
وفيه ان الظاهر التوزيع السادس انها معارضة بمنطوق اية النباء صدرا لافادتها التبين العلمي في خبر الفاسق وذيلا لاقتضائها الحرمة بغير العلم سواء كان فاسقا او عادلا
والترجيح مع الصدر بالنسبة الى الفاسق لكونها اخص وح تكون هذه الاية مختصة بالعادل والنسبة بينها وبين ذيل اية النباء عموم من وجه لاعمية الذيل من العادل
وغيره واعمية هذه الاية من افادة قول المنذر عادلا او فاسقا هذه الاية وان كانت موردا اقل من حيث اختصاصها بالمنذر وكان الترجيح معها من هذه الجهة لكن التخصيص
في اية النباء بغير المنذر ليس اولى من حمل الانذار على الانذار في الفتوى او على ما افاد العلم او على كون الغاية الا يعصوا لمناسبته للانذار الظاهر في ذكر المخوفات ومعه يسقط
الاستدلال ويكون ما ذكرنا مرجحا للعمل بما وراء العلم سالما عن المعارض وكذا معارضتها للايات الناهية والاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والسنة والنسبة
بينهما عموم من وجه كما مر في اية النباء الخ ومنها قوله تع في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر
ووجه الاستدلال ظاهر وهو ان المراد باهل العلم والذكر هو العلماء سواء كان عالما في الرواية او في الفتوى والامر بالسؤال عن اهل العلم يقتضي الاجزاء سواء حصل
من اجابة العلم او لا وفيه نظر من وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل في القران كقوله تع وانزلنا اليك الذكر وقد يستعمل في الصلوة كقوله تع فاسعوا الى ذكر الله
وقد يستعمل في ذكر الله تع وقد يستعمل في الائمة بل في بعض الاخبار عن الائمة ع نحن اهل الذكر وقد يستعمل في العلماء وما سوى الاخير لا يصح ارادته هنا حيث ما ططا

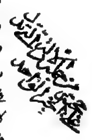
الاخيرين فكل منهما محتمل والاستدلال انما يصح على تعيين الاخير وهو في محل المنع الثاني سلمنا لكن الاية انما وردت في حكاية شريعة الانبياء كما في بعض الاخبار
بان ردنا انكر بعض نبوة نبينا صلى الله عليه وآله لاهل الكتاب فاستدل بالاية فاسئلوا علماء نكم من انبياء السابقين من انهم كانوا بشرا لا اقل من احتمالها وعلى المستدل تعيين صريح
لا اشتمال عموما وفيها انه لا يصح العمل بخبر الواحد حتى مع اخبار اهل العلم بكون مفيد للعلم هنا لان الخبر عنه انما يكون من الامور الجلية واخبار اهل العلم عنها مفيد
للعلم غالبا وفيه ان الغرض انما هي تعبيرا للفظ لا تخصيص المحل الثالث ان السؤال عن اهل العلم لا يشمل السؤال عن الواحد لكون متعلق السؤال اسم الجمع وصادق على
الواحد ممنوع واكثر من الواحد الى الثلثة فصاعدا يكون من علم معتبد للعلم غالبا ان ثبت عدالتهم وبهذا ان الظاهر منها التوزيع الرابع ان بعد السؤال الا ان يحصل
العلم لا ان الاول هو المطلوب على الثاني يصلي السؤال ايضا لعدم العلم ومفاد الاية وجوب السؤال عند عدم العلم كما يدل الظن ومعه يسقط الاستدلال
وفيها انها ظاهرة في كفاية السؤال فيسقط الامر بعد السؤال الخامس ان المتبادر هو السؤال في الفتوى عن اهل العلم من حيثية العلم والتحمل لا يستلزم كونه
من اهل له لم يجز ما وان كان عالما من حيث سماع الرواية فلا استدلال بالاية والقول بانا نفرض فيما كان الراوي من اهل العلم بحيث عرف بالاجماع المركب مدفوع
بان السؤال من اهل العلم انما هو الجهة الموجبة لصدق الاسم مطلقا السادس انها معارضة بما ذكرنا من منطوق آية النبأ والعمومات الناهية والاخبار الدالة على طرح
ما خالف الكتاب فيقدم عليها مع تسليم تماميتها ارجح من هذه المعارضة الا فليتوقف بها او ورودها عليها ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى وجه الاستدلال ان النهي عن الكتمان مستلزم للامر باظهار الهدى ووجوب المسموع عن الشيء انما هو من الهدى فيجب اظهاره ولو لم يكن معتبرا
لكان وجوده كعدمه ولا معنى للامر به وفيه نظر من وجوه الاول كون اخباره عن الهدى موقوفا على ثبوت صدقه وعدم خطائه واعتباره وهو اول الكلام لان
الامر التكليفي للعباد ليس اعطاء الاظهار الهدى لا يستلزم تحققه بهم بجواز كذبهم كما لا يخفى ومستلزم للدور لان ثبوت كون خبره اظهارا للهدى موقوف على اثبات حجية
الخبر الواحد وهو موقوف على هذه الاية وهو دور ولا يتوهم ثبوت كون خبره اظهارا للهدى موقوف على صدق قوله او ثبوت اعتباره وقوله لا الثاني فقط فلا دور
لانا نقول ان صدقه لم يثبت فيكون موقوفا على ثبوت اعتباره وهو دور فتدبر الثاني ان وجوب الاظهار لا يدل على الاعتبار عرفا واما اللازم العقلية
فممنوع لجواز الواسطة وهو عدم وزاد المرة واعتبار قوله في الجملة اي اذا انضم اليه غيره وحصل من انضمامه بامثاله التواتر او الاحتفاف بالقرينة وح لا
يكون وجوده كعدمه ويؤيده كون مورد الاية هو كتمان اليهود لعلامات النبي بعد ما بين الله تعالى لهم في التورية ومعلوم ان اثبات النبوة وعلاماتها لا يكتفى فيها بالظن
الثالث انها معارضة بما ذكرنا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والعمومات الناهية ومنطوق آية النبأ كما مر الرابع ان المستفاد من الكتمان هو في الشهادة ولا
يثبت بها ما والواحد لا يكون فيها حجة بالاجماع الخامس ان المستفاد هو غير الاخبار الموجودة بايدينا ومنها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء
لله وجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالقيام بالقسط وهو العدل والمساوات وامرهم بكونهم شاهدا ان الامر الموجود في الخبر عن الدين قائم بالقسط شاهد
عليه فكان واجبا عليه وانما يكون واجبا عليه لو كان القبول واجبا والا لما معنى للامر بكون وجوده كعدمه وبالقيام اما ان يكون بمعنى التحمل او الاظهار
والاستدلال على الثاني ظاهر وكذا الاول لانه لا معنى للتحمل الا وجوب اظهاره ويتم الاستدلال وفيه نظر من وجوه الاول ان القول انما يجب لو ثبت كونه
قائما بالقسط شاهدا لله وهو موقوف على ثبوت صدقه وهو اول الكلام كما ان الامر التكليفي بالعباد بالشيء لا يستلزم تحققه منهم كما مر ومستلزم للدور لان ثبوت
كونه قائما بالقسط موقوف على ثبوت حجية قوله كما مر الثاني والثالث والرابع والخامس مما اوردنا على الاية السابقة ومنها قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الذين
يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وجه الاستدلال ان مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه
بالتصديق بالله جل ذكره واذا كان قبول النبي قول المنافق واخباره مما لم يكن شيء مما يتم عليه حسنا كان واجبا بالاجماع المركب لانه ان كان ذلك لا يكون الا
القبول والا يكون محرم القبول لانه لا معنى لاباحة القبول وعن القمي ره في سبب نزول الاية انه نم منافق على النبي فاخبر الله ذلك فاحضره النبي وسأله فانكر
وحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل منه النبي فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ويقول انه اذن اي سريع الاعتقاد بانه يقبل كلما سمع اخبره الله اني انم عليه
انقل اخباره المنافقين فيقبل واخبرته اني لم افعل فيقبل فرد الله تعالى وقال لنبيه قل اذن اي صدق بالله ثم صدق يوما انكر المؤمن المنافق خير لكم لان قبول قول
من انكار الخبر من عدم القبول وهو واضح بل يدل الاستدلال بالحسن بن هاشم في الكافي انه كان لاسمعيل ابن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان
يخرج الى اليمن فقال ابو عبد الله اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله
ويصدق للمؤمنين المراد من المؤمنين ايمان المنافقين اي يعتقد ما يقول المؤمن المنافق فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم بل بالاولوية لان
المسلمون لم يكونوا منافقين وفي الاية ايضا ظاهرة في كون قبول النبي قول المنافق وقبول انكاره بمعنى عدم تكذيبهم وعدم طرح قوله المصلحة مع كونه عالما
بالاحتياط والحذر منه لا بمعنى ترتيب الآثار الواقعية عليه من جملتها اجراء الحد بمجرد خبر واحد او شرب او قذف او ارتداده لم يكن في سماع هذا الخبر وقبوله خيرا لكل
من لم يرو بل يلزم منه عدم كونه اذن خير لجميع الناس وهو خلاف ظاهر الاية وفي الرواية ان المراد بالتصديق هو عدم تكذيبه وطرحه وتنزيل حمل فعل المسلم على الصحة لا حمله
على ترتيب جميع الآثار الواقعية عليه ومثله الحديث حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله عليه السلام يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك
فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة مع كونهم مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب الآثار الواقعية على كلامهم
لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح ومنها قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والخبر الذي يخبر لنا عن الرسول شاهد
على الناس ولا يجوز ان يجعل الله شاهدا وهو غير مقبول القول وفيه نظر من وجوه خمسة الاول ان حمل الامة على الوسط بمعنى العدل لا يوجب اختيار
الصدق لجواز اختياره الكذب فالاستدلال موقوف على اثبات كون الواحد وسطا حين اخباره شاهدا على الناس وهو اول الكلام ومستلزم للدور
كما مر ويرد عليه بعض ما اوردنا على الاية السابقة مع ان خطاب الجمع يحتمل ان يكون المراد منه الائمة ومنها قوله تعالى وانزلنا عليك القران لتبين للناس ما نزل

اليهم وكذا يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك يقتضى بظاهره بيان جميع ما انزل الله لجميع من عاصره ولمن ياتى بعده وحصول التواتر لكل حكم من كل مكلف من البلاد البعيدة بل القريبة محال عادة مع انه لو امكن وجب لعدم حجية الواحد ومعه كانت الاخبار باجمعها متواترة والتالى باطل وهو يكشف عن جواز بيان ما انزل الى من بعده بواسطة الاحاد وهو المطلوب هذا مضافا الى ان عدم التواتر عندنا لا يستلزم عدم بيان النبى ص للاشخاص السامعين على حد يكون اخبارهم لمن تاخر تواترا لجواز كونه واصلا الى هذه المرتبة فى الطبقة الاولى لكن لم يحصل النقل من بعض من السامعين عن النبى ص لمن تاخر اما لعروض مانع من الموت والمرض والتقية والتقصير وامثالها مع انه يدل على حجية الواحد نقل الاحكام سلمنا التعميم لكن يدل على حجيته فى الجملة اعنى لاجل عدم امكان تحصيل العلم بالتواتر كاشتراط وغيره فكان حجة للاستدلال فى الاغلب ومنها قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون والعالم فى الرواية لو لم يكن قوله معتبرا لكان مساويا بالجاهل فى عدم القبول والآية تنفيه وفيه ان المتبادر هو نفى المساواة فى المرتبة مع ان شمولها للعالم فى الرواية سيما هذه الاعصار محل تأمل

ومع ذلك معارضة بما سياتى ومنها الثانى من الامور الدالة على حجية خبر الواحد الاخبار الواردة فى علاج المتعارضين من الامر باخذ الاعدل والاوثق كما فى مرفوعة زرارة او الاعدل والافقه والاصدق كما فى مقبولة عمر بن حنظلة وجه الاستدلال ظاهر لان المتعارضين اما ان يكونا قطعيين مضمونا او صدورا او ظنيين والاول للزوم القطع بالمتناقضين والثانى لا يكون مناسبا للامر بالاوثق لان التعارض معه يرجع الى الدلالة والمناسب له الامر بالرجوع الى الرجحان الدلالية والاوثقية انما هو من جهة السند لا الدلالة كما لا يخفى وح يتعين كونه من باب الثالث ولو لم يكن خبر الواحد حجة لكان الامر بالاخذ بقول الاعدل من المعصوم الدال على الاعتبار اغراء بالجهل وهو محال عادة فى حقهم ع وح يتعين كونه معتبرا عند المعصوم وهو المطلوب … بانها اخبار احاد يكون التمسك بها على حجية الخبر الواحد دورا لانها العلاجية متواترة لا تعول الاخبار الواردة فى اثبات الحكم الظاهرى فى مقام الجهل وان كان مجموعها متواترة الا انها مختلفة فى الدلالة على البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب واخذ الترجيح والاخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه والتوقف والرد الى الائمة الاطهار ع وكل صنف منها لا يكون متواترا بل احاد وثانيا بانها معارضة بالاخبار الدالة على التوقف والرد الى الائمة الاطهار والجمع بينهما بان تحمل الاخبار الدالة على التوقف على صورة امكان الرجوع الى الائمة وغيرها من اخذ الترجيح فيها وجد الترجيح واخذ احد القواعد مع عدمه على صورة عدم امكان الرجوع ومعه يسقط الاستدلال بها فى الجملة المقصودة وثالثا بانها معارضة بالاخبار الدالة على اخذ ما وافق الكتاب عند التعارض وبالاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب مطلقا سواء كان فى مقام التعارض ام لا منها عن ابى عبد الله ع انه قال … ما جاءك فى رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك فى رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تاخذ به ومنها قوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وفى حديث اخر كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وهكذا امثاله وبالاخبار الدالة على نفى التكليف فى صورة عدم العلم وبالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فى صورة عدم العلم بالامتثال وبالاخبار الدالة على الاستصحاب وبالعمومات الناهية … والعسر عموما من وجه والجمع بما ذكره ومعه يسقط الاستدلال الا فى الجملة المقصودة وكما لا يخفى ورابعا بانها لا تنصرف الى الاخبار الموجودة بايدينا وخامسا ان غايتها الدلالة على الاعتبار فى الجملة لعدم كون الكلام فى مقام بيان حجية الخبر الواحد حتى يستفاد منها الاطلاق وحجيته بنفسه بل يدل على اخذ الترجيح فيما هو معتبر عند السائل لانه سئل عن الترجيح بوصف اعتباره عنده وهو مجمل والقدر المتيقن هو مقام الحاجة وعدم امكان تحصيل العلم مع انه لو صح التمسك بالخبر الواحد لصح التمسك بعموم الموصول والتعليل فى قوله ع خذ ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه على اثبات حجية الشهرة … رواية ابى الجهم عن الرضا ع يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفى رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع … فى حجية قول الثقة فى صورة عدم التعارض … كون المناط التقرير بقول المطهر ممنوع لان قوله ع اذا لم تعلم ايهما الحق فموسع عليك مفهومه اذا علمت الحق فاعمل بما علمت الحق والا فموسع ولا يعمل مطلقا ولا يستفاد منه انه فى غير التعارض يكون قول الثقة حقا والحاصل الاخذ من حيث هو مع ان الثقة فى كلام السائل لم يكن له ظهور تام فى اعتماده بحجية قول الثقة من حيث هو وعلى … مسلم لانه فى … كان … يظهر الجواب عن الخبر الثانى وان كان ظاهر الدلالة لان قوله ع وكلهم ثقة فموسع عليك مفهومه انه لم يكن كلهم ثقة فغير موسع … اخذ الثقة مع … ومع ذلك يدل على حجيته فى الجملة كما مر ومنها الاخبار الدالة على … ورود الامر من المعصوم على الرواة … الاخبار … ومنها انه لا يدل على … الاخبار الاحاد لانها يجوز كون المقصود صدور التدوين من الانتشار السامعين حتى يحصل العلم بها بالتواتر او الاحتفاف بالقرائن سلمنا لكن يجوز ان يكون المقصود عدم اندراس الشريعة والاثار الواردة فى … امكان الوصول الى من ياتى على سبيل التواتر ولو لم يكن الاحاد … يلزم الاندراس مع ان هذا الاحتمال لا ينبغى حجية خبر الواحد … مع قطع النظر عن عدم امكان تحصيل العلم وثانيا بانها معارضة بما ذكرنا سابقا بما دل على عدم الاعتبار والجمع هو ما ذكرنا مع انها احاد يكون التمسك بها دورا ومنها الاخبار الدالة على ان من حفظ اربعين حديثا … الاقل او الاكثر … من الثواب … انها لا تدل على حجية خبر الواحد لو صح كون المقصود هو حفظ الاحاديث الثابتة صدقها واعتبارها وصدق خبر الواحد واعتباره اول الكلام سلمنا لكن يجوز ان يكون الحفظ مثل التدوين فى كون المقصود حفظه حتى يحصل لمن تاخر القطع بالسماع من الحافظين لها اما بالتواتر او الاحتفاف وكون المقصود بقاء الاثار وعدم الاندراس كما مر مع انه يجوز ان يكون الحفظ من حيث هو له ثواب لا من حيث كونه حجة ومعتبرة للعمل سلمنا لكنها معارضة بما ذكرنا الدال على عدم اعتبار الاحاد كما مر مع انها ايضا احاد لا يكون التمسك بها دورا ومنها الثالث فعل النبى ص والائمة فى نصب الموالاة الى البلاد … ولا يكون على نصب المتواتر فى البلاد لعدم امكان التواتر وكذا الحال بالنسبة الى الغائبين ولا ريب فى حجية قول من يثبت نصبه وان لم يحصل له العلم من قوله وامكن له تحصيل العلم والاخذ من النبى ص والائمة بالمسافرة او السؤال بالسامعين كان فى بلدهم وعلمهم حجة بلا ريب هذا يكشف عن حجية خبر الواحد عندهم وفيه نظر لان المقام انما هو من باب حكايات الاحوال ولا ينفع للاستدلال … الحاضر … المكتسب بالامور الذاتية والخارجية ولم يثبت كون العلة كونه واحدا … كون العلة شيئا اخر من اطلاعهم … وعمل اجتهادهم واشباه ذلك

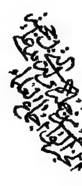
منها الاخبار

الانضمام بالعدالة ولذا لم يجز العمل بقول العادل الغير الامامي مع ان الشيعة مضبوط فلانا لا انه ليس هذا الا قياسا واستنباطا ممنوعا في الشريعة سلمنا كون العلم
انه غافل لكن العلة هي العدالة الثابتة عند الشيعة لا العدالة الثابتة عندنا والعدالة عندنا الا بعد الاسلام ثبوتها عند الشيعة وح فالقول بتعدي الحكم في العدالة الثانية
عندنا تحكم بلا دليل الثالث سلمنا كون العلة هو مطلق العدالة لكن المورد مجمل يجوز ان يكون نصب الواحد لكفايته لاجل عدم امكان تحصيل العلم لجميع المكلفين
في جميع الاحكام في زمان النبي ص كما في زماننا في العوام بالنسبة الى المجتهد بل الاسد الى زمان النبي ص والائمة سيما في بدو الشريعة كان اسد ويجوز ان يكون
الواحد كافيا وان كان امكن تحصيل العلم ولم يتبين كون المقام من اي الاقسام لعدم دليل لفظي مطلق او عام حتى يشمل المقام والقدر المتيقن هو الاول وهو مسلم الرابع
سلمنا عمومه لكن القدر المتيقن هو النصب في نقل الاحكام والفتوى لم يثبت منه نصب الواحد للرواية للمجتهد الذين يستنبطون الحكم لهم ولعامة الناس فان
القبائل التي يرسل النبي ص اليهم الرسول في ابتداء الاسلام قل ان يكون فيهم مجتهد سلمنا لكن لا يدل على اعتبار هذه الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة
الوسائط وعروض الاختلالات والاجتهادات في النقلة سلمنا لكن فعلهم معارض بقولهم من عدم اعتبار الاخبار الا ما وافق القران الرابع ان بناءهم ع
في النصب لم يكن على ايصاله واشاعته للمنصوب اليهم على سبيل التواتر ولم يكن بناء الناس ايضا على تحصيل العلم في اثبات نصب المنصوب وبالجملة انه لم يثبت جواز
الاخذ من المنصوب من دون العلم بكونه منصوبا وادعاء عدم العلم لهم فاسد لجواز اخبار العدلين او العدل او العدل الواحد المقطوع العدالة او حصول العلم
العادي لهم بصدقه او من القرائن من الاشتهار وغيره وكيف يمكن دعوى القبول من مجرد اخبار واحد مع ظهور الاجماع على عدم اعتبار الظن في الموضوعات وان كان
عدلا الا ان العدل الواحد يفيد غالبا العلم العادي غالبا لكون المخبر عنه من الامور الحسية كما لا يخفى مع انه يحتمل ان يكون لاجل عدم امكان تحصيل العلم
لجميع الناس الخامس قول الائمة وامرهم بالاخذ من بعض الرواة كما في رواية يقول ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة ومنها في الثقفي
يعني محمد بن مسلم الثقفي في قوله ع لابن ابي يعفور بعد سؤاله عمن يرجع اليه اذا احتاج قال ع ما يمنعك من الثقفي فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها
وفي ابان بن تغلب قال ع انه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وفي زكريا بن ادم بعد سؤال علي بن مسيب عمن ناخذ معالم الدين قال ع عليك بزكريا
ابن ادم المامون على الدين والدنيا وفي يونس بن عبد الرحمن بعد سؤال عبد العزيز عنه ع ربما احتاج ولست القاك افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني قال نعم وكذا
غيرها ولا ريب في كون كل واحد لا يفيد تواتر العلم جزما ومنه ان الاستدلال به فاسد لما مر في النصب السادس تقريرهم ع لانهم كانوا مطلعين بالعمل بالاخبار
الاحاد في زمانهم ع ولو كان العمل بخبر الواحد غير جائز لوجب الردع ولوصل الينا لان العمل بالخبر الواحد كان اشهر من العمل بالقياس لكون الثاني معمولا به عند العامة
والاول معمولا به عند الخاصة والعامة فالعادة تقتضي القطع بانه لو لم يكن جائزا العمل لكان ردعه اقوى من ردع القياس ووصوله الينا ايضا اقوى من وصول ردع
المنع من القياس والثاني باطل لعدم الوصول في الاخبار مع وصوله في القياس فالمقدم مثله وفيه اولا ان غاية الدلالة على الجواز بعد تسليم المقدمات ولكنه
يدل على الجواز على فرض امكان تحصيل العلم لجواز كون عدم الردع لعدم امكان تحصيل العلم مع كون قبح العمل بها اقل بالنسبة الى العمل بالقياس فوقع الردع
في القياس دونها وثانيا بعدم ثبوت بناء الناس واصلهم على العمل باخبار الاحاد في نقل الرواية واما في الفتوى فخارج عن محل الفرض وثالثا منع عدم وجود الردع
لاحتماله كما ادعى السيد المرتضى من كون منعه من شعار الامامية كالقياس بل وقع الردع كما دل عليه بعض الاخبار ايضا كما مر السابع السيرة لان العمل بالخبر الواحد
في زمان الائمة ع كان مشتهرا كاشتهار الشمس في رابعة النهار وهذا امر يكشف عن صدور القول بالجواز من المعصوم ع او رضائه به والاستدلال بها ايضا
فاسد من وجوه الاول ان اثبات السيرة على العمل بالخبر الواحد الغير المفيد للعلم في الامور المهمة من حيث بناء العمل به وتصحيح العمل لا لمجرد النسبط مع عدم امكان
تحصيل العلم وعدم اعتناء المخبر عنه وعدم استصحابا او نوعيا في غاية الاشكال اذ لم يحصل القطع بالعدم توضيحه ان السماع من الخبر العادل قد يكون مفيدا للعلم
بتجويزه عن الكذب في مقام كون المخبر عنه من الامور الجلية كما لو تكرر او عن محمد بن مسلم او العكس وهكذا وقد لا يكون مفيدا للعلم لعدم العلم بالعدالة او غيره او يكون
المخبر عنه من الامور الخفية او كون المخبر ممن يجوز عليه الخطاء والسهو وعلى الثاني فاما ان يكون المورد من موارد التسامح كالسنن والكراهة والاباحة ام لا وعلى الثاني فاما
ان يكون ناقلا للحكم او الرواية وعلى الثاني فاما ان يكون مقصود السامع مجرد النسبط لا تصحيح العمل او يكون مقصوده تصحيح العمل وعلى الثاني فاما ان يكون طرحه وتحصيل
العلم موجبا للحرج الشخصي او النوعي ام لا وعلى الثاني فاما ان يكون السامع مسامحا في الدين والاخذ كبعض العوام في هذا الزمان من اخذهم ولو من مجهول
الحال او لا يكون كذلك فالاستدلال بالسيرة لو ثبت كون السيرة على العمل بالخبر الواحد الناقل للرواية غير مفيد للعلم في غير موارد التسامح وفي غير المنصوص فيما كان
المقصود تصحيح العمل مع عدم كون تحصيل العلم موجبا للحرج الشخصي او النوعي مع كون العاملين ممن لا يتسامح في الدين والاخذ وكيف يمكن دعوى السيرة على هذا
الموضع وكيف يمكن اثباته لجواز التلفيق من كون بعض السامعين قاطعين بصدق قول الناقل لعلمهم بتجويزه عن الكذب وبعضهم عاملين بكونه منصوبا او مقصود
بعضهم مجرد النسبط لا تصحيح العمل وبعضهم يعاون الاضطرار او كون تحصيل العلم في حقهم موجبا للحرج الشخصي من العسر والحرج او الضرر النوعي من تعطيل الاحكام
واختلال النظام كما في هذا الزمان وبعضهم عاملين به في موارد التسامح وبعضهم عاملين به من باب كونهم مسامحين كما في هذا الزمان فندعي بل بناء العقلاء وسيرة
المسلمين على عدم الاعتبار في الامور المهمة كما في النساء كالخبر العدل الظاهري بكون الماء مسموما في هذا الاناء لا يعتد الاناء مع احتمال كذبه او خطائه مع عدم كون
تركها موجبا للضرر والحرج لامكان ماء اخر وكما في تشخيص البدهيات المقتضية فيما يرجع الى الصراف المحتمل للكذب والخطاء مع سهولة العلم فانه لا ريب في بنائهم على الرجوع
الى صراف اخر وعدم الاكتفاء بالظن الثاني سلمنا كون السيرة على العمل بالخبر الواحد لكن لم تكن السيرة على العمل بمثل هذه الاخبار الموجودة بايدينا بعد
الاطلاع على كثرة الوسائط وحصول الاختلالات والاجتهادات والمعارضات وادعاء الاجماع المركب فاسد لوجود القول بقبول الناقل الواحد العادل اذا كان
نقله عن مجتهد بلا واسطة وعدمه مع الواسطة اذا كان بواسطة الثالث سلمنا كون السيرة على العمل بالواحد فكلما اكثر الناقل فاولى بالعمل ويلزم منه حجية الشهرة وما
دونها وما فوقها وغيرها نعم في الفتوى وهو مسلم واما في الرواية فلان الناقل الواحد فيها ناقل للرواية والشهرة ناقل عن اعتقادهم بالحكم اجتهادا لا عن الرواية



الرابع

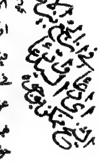
الرابع سلمنا لكن تحقق السيرة على العمل بهذه الاخبار انما تكون حجة اذا لم يحصل الردع وهو محتمل بالآيات كما ذكرنا سابقا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف
الكتاب الخامس سلمنا لكن السيرة انما تكون على العمل به اذا كان مفيدا للظن القوي واما اذا افاد الظن الضعيف لمعارضته بخبر مجهول الحال او المرسل مع امكان
تحصيل العلم كالسؤال فيما كان في مجلس المجتهد وامثاله لم يكن السيرة على العمل به وح يلزم اعتبار خبر الواحد اذا افاد الظن القوي وعدم اعتباره اذا افاد الظن الضعيف
هو خلاف الاجماع لان كل من قال باعتباره قال باعتباره في الاول والثاني وكل من قال بعدم اعتباره قال مط والنزاع انما هو في جهة الاسباب لا في مراتب
الظن في سبب واحد ح يحصل التعارض بين السيرتين وتكون اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم سليمة عن المعارض ومن الناس اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض
الصحابة عملوا به ولم ينكر عليهم غيرهم من الصحابة فكان اجماعا منهم اما كون بعض الصحابة على العمل بخبر الواحد فلما روي عنهم في مواقع كثيرة منها ما روي من رجوع ابي بكر
في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة وفي قضية بين اثنين بقضية فاخبره بلال ان النبي ص قضى بخلاف قضائه فنقضه ومنها ما روي عن عمر انه جعل في الخنصر ستة وفي
البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رأيه ومنها ما روي عنه انه
قال في الجنين رحم الله امرء سمع في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان النبي ص قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ومنها ما روي عنه انه
لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه ص كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه ومنها ما روي عنه انه قال في المجوس ما ادري ما
اصنع بهم فقال له عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله ص قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ومنها ما روي عن عثمان انه رجع الى قول فريعة
بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قال جئت الى رسول الله ص استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع اعتد فيه فقال امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج
فاخذ عثمان بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها ومنها عن علي ع انه قبل رواية
ابي بكر من غير يمين والمقداد في امر المذي عن جماعة انهم رجعوا الى خبر عائشة في الغسل عند التقاء الختانين وفي الربا الى خبر ابي سعيد ومنها عن معوية انه باع
شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي ص ينهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني من معوية اخبره
عن رسول الله ص وهو يخبرني عن رأيه لا اساكنك بارض ابدا ومنها انه قيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب
عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله ص وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل ومنها غير ذلك فاذا ثبت انهم
عملوا على وفق هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه ولان عملهم بمضمون الخبر يوهم استنادهم اليه فلو لم يكن كذلك
لوجب عليهم اظهار المستند حذرا من التلبيس لانه لو لم يظهر يحقق الانكار من النبي ص والائمة وغيرهم من الصحابة وفيه اولا ان ثبوت هذه الامور عندنا لم يكن
الا بالخبر الواحد لعدم التواتر فيه وح يكون الاستدلال به دوريا مع ان علمهم به لا يبلغ حد الاجماع كيف وقد ادعى السيد ره اجماع الامامية على عدم العمل باخبار
الاحاد كما سيجيء وثانيا نمنع كون عملهم بهذه الاخبار لجواز ثبوت مستند آخر لهم وعدم الذكر لا يدل على العدم لا اظهارا ووجوب ذكر المستند ممنوع وثالثا انه لم يثبت
كون هذا من الخبر المفيد للظن لجواز افادته العلم لهم ورابعا بان الاتفاق الحاصل من فعل عمر وابي بكر لم يكن دليلا كما لا يخفى واما فعل علي ع في خبر المقداد والعمل
به لا يكون من باب الظن كما لا يخفى وقبوله رواية ابي بكر من غير يمين غير ثابت وخامسا ان عدم انكار النبي ص ممنوع فان النبي ص توقف عن خبر ذي اليدين الى ان
شهد له ابو بكر وعمر ورد علي ع خبر ابي سنان الاشجعي وسادسا بان عملهم بما ذكر معارض برد بعضهم بعض ما نقل منهم عن ابي بكر انه رد خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان
اخبره محمد بن مسلمة ومنها عن ابي بكر وعمر انهما ردا خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله ص في رد حكم بن ابي العاص حين طلبا منه شاهدا معه ومنها عن عمر انه رد خبر
ابو موسى الاشعري حتى شهد له ابي سعيد الخدري ومنها عن عمر انه رد خبر فاطمة بنت قيس ومنها عن عائشة انها ردت خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله ومنها
عن عمر منع ابو هريرة من الرواية وسابعا بان عمل بعض الصحابة وعدم الردع من غيرهم من الصحابة يجوز ان يكون لسائر الاسباب غير الرضا كالتقية وامثالها
معه لا يحصل العلم برضاء مجموع الصحابة على العمل باخبار الاحاد وثامنا انه لا يثبت به حجية جميع الاخبار لاحتمال ان يكون امر الله سبحانه بقبول نوع منها وتاسعا
بان جواز العمل بها للصحابة لا يستلزم جوازه لنا الا لفرق لان الصحابة شاهدوا الرسول وعرفوا مجاري كلامه ومفاهيم اموره واشاراته وعرفوا احوال الرواة
في العدل والردع وعدمها وما يوجب تعدد الروايات فيها دوننا العاشر اجماع العلماء على العمل بالاخبار الاحاد وفيه ان الاجماع لم يثبت لان السيد المرتضى وابن ادريس
وابن زهرة وامثالهم من بعض القدماء انكروا العمل بخبر الواحد الاخبار بعينه مسموعة لانهم اوجبوا التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع كما صرح بذلك
المحقق القمي ره وظهر من كلماتهم السابقة وانما عملوا بالاخبار الموجودة في الكتب من باب كونها محفوفة بالقرائن القاطعة المفيدة للقطع بالصدور عندهم
والمتأخرين من المجتهدين منعوا العمل به وشرطوا في اعتباره كونه مزكى بتزكية العدلين وبعض اخرهم عملوا بما يفيد الظن من باب الاضطرار والمستبد من
هذه المذاهب عموم من وجه ومورد الاتفاق هو ما يكون مستجمعا للحيثيات المأخوذة في الاعتبار عند العاملين بها اعني الاحتفاف بالقرائن الخاصة
العامة مع كونه مزكى بتزكية العدلين مع كونه مفيدا للظن وهو امر مجمل ولو امكن تعيينه فهو امر نادر في اخبارنا سلمنا اتفاق الكل على الكل لكن الحيثيات تعدد
تقييدية وسعة يكون الموضوع متعددا ولم يتحقق الاجماع في موضوع واحد وقد مر توضيحه في ادعاء الاجماع على حجية ما في الكتب الاربعة سلمنا عدم تعدد
الموضوع لكن الاتفاق يكشف عن رضائه لاجل الضرورة وعدم المفر الا به او لاجل كونه حجة من حيث هو وان فرض امكان تحصيل العلم والقدر المتيقن
هو الاول وهو مسلم الحادي عشر بناء العقلاء على العمل باخبار الاحاد وفيه اولا ان غاية ما سلم منه هو في الامور الغير المهمة فلا كما مر في السيرة ويلزم من ذلك
اعتبارها في الاول دون الثاني وهو خرق للاجماع المركب فيسقط كل منهما بالآخر ويبقى الاصل سليما من المعارض مع ان الامور الغير المهمة في غير الدنيوي
انما المستحبات والمباحات والمكروهات ومعه لا يثبت المطلوب بتسليم حجيتها فيها انما الكلام حيث كونها دليلا وثانيا ان بنائهم على العمل بالاخبار المفيدة للظن
القوي واما لو افاد الظن الضعيف فلا وهو خرق للاجماع المركب فيسقط كل منهما بالآخر ويبقى الاصل سليما عن المعارض كما مر في السيرة وثالثا ان بنائهم كما يكون



فهو اجماع من كون رضائية

فأما في الامور المهمة

على العمل بالاخبار الآحاد يكون بناءهم على العمل بالشهرة المفيدة للظن القوي وظهور الاجماع كذلك ويلزم من ذلك اعتبار الشهرة وظهور الاجماع لعدم ثبوت الردع
منهما وهو المطلوب في المقام وثانيا سلمنا بناءهم على العمل باخبار الآحاد لكن لا يكون العمل بهذه الاخبار الموجودة بايدينا من كثرة الوسائط وحصول الاختلال
والاجتهادات الظنية وخامسا بان الردع موجود كما مر في الاخبار وكذا ما ادعى السيد من انهم ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في منعه ولا اقل من احتمال الردع
وهو يكفي في المقام لكنا نبحث عن الاجماع المدعى منها ما ذكره الشيخ في العدة قائلا اما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ذلك موجبا للعلم
ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه
ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة الى زمان جعفر بن محمد الذي انتشر منه العلم
وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو الخ وقال المحقق المعاصر انه
اشار في جملة كلامه الى دليل الانسداد وانه لو اغمض عن الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في جميعها لزم ما علم ضرورة الشرع خلافه وهو ايضا فاسد من وجوه الاول
ان هذه الدعوى من الشيخ في الاجماع معارض بدعوى السيد المرتضى الاجماع على حرمة العمل باخبار الآحاد على ما نقل عنه في جواب المسائل التبانيات قائلا ان اصحابنا
لا يعملون بالخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
ومنهم من يزيد على ذلك ويقول باستحالة التعبد ويجري ظهور مذهبهم فيها مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في موضع آخر انهم على ما نقل
عنه ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وعن السيد في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين انه قال بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار
الآحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم واما امساك النكير عليهم فلا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا
ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك وعن ابن ادريس انه قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
فيه ذلك منقول لعله على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال ويمكن الجمع بين الادعائين بوجوه الاول ما فهمه المحقق حيث قال
في المعارج ذهب الشيخ الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا لكن عند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة ودونها الاصحاب حتى ان رواها المخالفون وكان سليما عن المعارض واشتهر نقلها في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب فيدعي اجماع الفرقة على العمل
بهذه الاخبار ويعمل بروايته لان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به ومفاده كون النزاع لفظيا لكون مقصود الشيخ حجية الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على



جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها والسيد المرتضى لا يمنع بعد العلم بصحتها كما عن ابن الاسترابادي عن فوائد المدنية ان الشيخ لا يجيز العمل الا
بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصار موضع المناقشة لفظية وهذا الحمل وغيره المحكية بعيد في الغاية لان الشيخ عنون الخبر الواحد فيما لم يكن
قرينة دالة على صحته فاقتضت الجزم بان الاخبار المدونة اذا كانت مقطوعة الصدور عنده فما الحاجة للشيخ الى التمسك بالاجماع بل ظاهر تمسكه بالاجماع كونه دليلا
لعمله لا كونها مقطوعة الصدور عنده ولنا عند الجميع يجوز ان تكون متواترة او محفوفة بالقراين او مع كثرة العدالين او لاجل الاصطلاح او التلقي مع انها
لو كانت مقطوعة لا يناسب اشارته الى دليل الانسداد كما مر الثاني حمل العلم في كلام السيد في صدق الاخبار على الاطمينان وان المحكي عنه في تعريف العلم انما
اقتضى سكون النفس ونسب ايضا الى بعض الاخباريين ان مراده بالعلم بصدق الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين العقلي فمراد الشيخ من تجريد هذه الاخبار عن القراين
تجريدها عن القراين الاربعة التي ذكرها في صدر كتابه وهي موافقة الكتاب والسنة والاجماع او دليل العقل ومراد السيد من القراين هو الامور الخارجية الموجبة
للوثوق بالراوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بها فيحمل انكار الامامية للعمل بالخبر الواحد المجرد بعد او المجرد عن الوثوق حجابا على ما يقول به المخالفون وهذا ايضا بعيد
في الغاية لان كلام السيد وهو كون منعه شعار الامامية وكون ادعاء خلاف ذلك عليهم دفعا للضرورة لانا نعلم علما ضروريا كيف يمكن حمل هذا على الاطمينان
سيما مع قوله معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا بالاخبار المتواترة وكذا تمسك الشيخ بالاجماع ظاهر في كون اعتماده على الاجماع لا لكونها مع القرينة
مع انه لا يناسب ايضا اشارته الى دليل الانسداد الثالث حمل كلام الشيخ على الاخبار المدونة فيما كان من طريق اصحابنا او المخالف فيما كان في اصل مشهور ولم يرو اصحابنا
خلافه وحمل كلام السيد فيما كان من طريق المخالفين في غير اصل مشهور او فيه مع رواية اصحابنا خلافه وهذا ايضا بعيد لان كلام السيد هو كون منعه شعار
الامامية ومعظم الفقه كذا يمنع من هذا الحمل بل ظاهره منع كل خبر لا يوجب العلم الرابع حمل كلام السيد في اصول الدين والشيخ في الفروع وهو ايضا فاسد لصريح كلام
السيد في المطلوب حيث قال معظم الفقه يعلم الى ان قال ومنهم من يزيد ويقول باستحالة التعبد ولا ينبغي في الفقه الخامس حمل كلام السيد في صورة انفتاح باب العلم
لتصريحه بكثرة المتواترات والمحفوفات والاجماعيات فلا يجوز العمل بالخبر الواحد عنده وحمل كلام الشيخ على ان طرح الاخبار المدونة في الاصول المشهورة لكونها اخبار آحاد
فاسد لان كل عالم وعقيدته دين الامامية وعزمهم على العمل بالاخبار المدونة ولا مفر الا من العمل بها في اجمال الفرض كون الكتابيات والمحفوفات والاجماعيات والعقليات
نادرة واغلب المتدين بالامامية وليس غير هذه الكتب والاصول المشهورة من آثار النبوة والامامية موجودا ونسخها الا بعض الاصول الغير المشهورة من طرق المخالفين وهو
بالنسبة اليها موجود في غاية الرجوح بل ظاهر ونقطع من عدم كونها معمولة ولا مشهورة وكونها من طريق المخالفين مع اعراض الاصحاب عنها فلا مفر الا الرجوع الى
الاخبار المدونة في الاصول المشهورة المعمولة عند الكل من اي صنف كان عنده مقطوع الصدور كلا او بعضا كبعض الاخباريين او متواترا او محفوفا كلا او بعضا

كالسيد

كالسيد المرتضى ومن شاركه ومن باب تمامية الادلة الشرعية في المذكى كما زعم ارباب التنويع والظنون الخاصة او لا بل كان عنده غير مقطوعة ولا متواترة
ولا محفوفة ولا من باب تمامية الادلة بل لا مفر الا العمل بما يعتقد منها الظن المزعوم من كتاب اغلب الفقيهين كما زعم ارباب الظنون المطلقة بكون اغلب الدين بها الا في غيرها
من سائر الاسباب كالاصول العقلية المشهورة كامر الاخبار الضعيفة والمجهولة والمرسلة وامثالها والقياسات والاستحسانات والرمل والجفر وامثالها والحاصل ان السيد
يقول ان الخبر الواحد لا يجوز العمل به وان كان عدلا بل عنده لا الا ما يتواتر او يجتمع القرينة لعدم الاحتياج الى العمل به لانفتاح باب العلم بكثرة المتواترات والمحفوفات
والاجماعات والشيخ يقول بلزوم العمل بالاخبار المدونة والاصول المشهورة ولو في الجملة لضرورة العمل بها من انه من كان لعله المضطر الا بالعمل بها كامر والظاهر كون النزاع صغرويا
فيقول السيد بان الاصول المشهورة كلها او بعضها متواتر او محفوفا عنده فيعمل بها ويكتفي ويقول الشيخ بانها غير متواترة ولا محفوفة بعد نفي فلا مفر الا العمل بها فان
لذا اجمع الكل على العمل بها مما يدل على ادعاء الاجماع على العمل باخبار الاحاد ومنها ما عن السيد الجليل رضي الدين بن طاووس ره قال في جملة كلام له يطعن على السيد ولا
يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل بالاخبار الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى ره
وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي ومنها ما عن العلامة ره في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ومراده من الاخباريين
مثل الصدوق وشيخه والا فمعاصرهم من كونا غالب الاخباريين على عدم حجية الخبر الواحد ومنها المحدث المجلسي ره حيث ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع
الاعصار على العمل بخبر الواحد ومنها ما عن الشهيد ره في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي ره من ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز
النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ومنها ما ذكره المجلسي ره في البحار في تاويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد ره واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر
الغير المعلوم الصدور من ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ومنها ما عن الشيخ البهائي ره من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه
وذكر منها يوجب الوثوق امورا لا يفيد الا الظن ومما ذكرنا من الجواب عن اجماع الشيخ يظهر الجواب عما ذكرنا الثالث عشر ان العمل بخبر الواحد الذي لا يفيد العلم جائز
في الصوم والشهادة ولو بانضمام الغير فيكون في الرواية كذلك بالاولوية بيانه ان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو متوقف
يغلط فيه الاكثر والظاهر يحتاج الى السماع فهي احد اجزاء الفتوى فهو اولى بالقبول وفيه ان الاولوية ممنوعة لان قبول الرواية مستلزم لاستنباط الحكم في حق جميع
عامة الناس بخلاف الفتوى فان قبولها مستلزم لثبوت الحكم في حقه فقط وح يجوز ان يكون الاولى اهم سلمنا عدم كونه اهم لكن لم يثبت اهمية الفتوى سلمنا الاولوية
لكنها ظنية وهي منهي عنها في الشريعة لكونها قياسا سلمنا عدم النهي عنها لكن الظن يكون التمسك به مستلزما للدور على انا نمنع جواز العمل به للمجتهد في الفتوى ايضا
للغاية لعدم دليل على اعتباره مع امكان تحصيل العلم فتدبر الرابع عشر انه لو لم يجب قبول الخبر الواحد لامتنع تحقق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر والتالي باطل
اجماعا ولقوله تعالى لتبين للناس فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ثبوت رسالة الرسول اما ان يكون بالمشافهة وادراك المعجزة او بالاخبار والاول متعذر بالنسبة الى
اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة والثاني اما ان يكون بالتواتر او الاحاد والاول متعذر الى اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة فتعين الثاني
وهو المطلوب والجواب عنه اختيار المشافهة لادراك المعجزة لمن امكن ومن لا يمكنه المشافهة فالتواتر او المحفوف بالقرينة في نقل الرسالة واظهار المعجزة وعدم كفاية
الواحد قطعي ومن لا يمكنه ما ذكر كان الواجب عليه البقاء على الشريعة السابقة او الحالة السابقة حتى يتمكن من الوصول او الاثبات سلمنا اعتباره ايضا لكن
اعتباره انما كان لاجل عدم امكان تحصيل العلم من المشافهة والتواتر الخامس عشر ما مر من الوجوه الدالة على حجية الظن فانها جارية هنا والجواب عنها هنا هو الجواب
عنها ثمة هذا هي الوجوه التي يمكن التمسك بها على حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت بطلانه ثبت بطلان حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت بطلانه ثبت
بطلان حجية الخبر الواحد من حيث هو وفيما لم يفد الظن كما يقول به الحشوية بنفس ما ذكرنا الان مع ذكر انه لا يكون الا بعض الوجوه السابقة وبالاجماع المركب والاولوية
بل الاجماع المحقق واستدل المانعون بحجية الخبر الواحد مطلقا بوجوه الاول الاجماع الذي ادعى السيد ره وهو فاسد لوجوه الاول انه لم يثبت حجيته ودعواه
كما لم يثبت حجيته ودعوى الشيخ الثاني معارضته بدعوى الشيخ كما مر الثالث انه لا يفيد الا الظن والتمسك به مستلزم للدور الثاني انه لو جاز العمل به في الفروع لجاز
في الاصول ايضا بمعنى انه لو جاز ان يقول الله تعالى مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره لجاز ان يقول مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا بالخبر لجاز ان يقول لهم مهما غلب
على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه لاشتراكهما في كلتا الصورتين عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله تعالى علينا العمل بالظن والتالي باطل شرعا وعقلا اجماعا
فكذا المقدم والجواب عنه ان المراد اما اثبات نفي الجواز العقلي فباطل لجوازه في المقامين وان كان المراد نفي الوقوع بدليل الشرعي في اصول الدين فهو مسلم لكن
لا يستلزم عدم الوقوع في اصول الدين عدم وقوعه في فروع الدين للفرق كما مر في دقائق بين شبه امتناع التعبد بالرابع ان قبول الخبر الواحد تقليد له فلا
يجوز للمجتهد تقليده لان الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد اخر والجواب عنه اولا منع كونه تقليدا وثانيا سلمنا كونه تقليدا لكن الملازمة ان كان ثبوتها بالعقل
ممنوعة لان التقليد انما هو باعتبار انسداد باب الاستنباط في مكان استنباط الحكم بخلاف غيره مع الراوي لعدم امكان تحصيل المجتهد الرواية من المعصوم مع ان الملازمة
غايتها ظنية على طريق الاستنباط المنهي عنه والتمسك بها مستلزم للدور وان كانت بالشرع فالمنع ايضا لعدم دليل على حرمة التقليد حتى مثل هذا التقليد مع
كون المشهور على جوازه اعني جواز العمل بالرواية الخامس ان العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه لانه لا خبر الا ويجوز ان يكون له خبر اخر مقابل له والجواب عنه اولا ان المعصوم
اثبات حجية الخبر الواحد في الجملة ولو في صورة عدم المعارض وثانيا ان استلزام الترك في الجملة للترك الكلي ممنوع وثالثا ان استلزام الترك الخبر الموهوم لترك الخبر
المظنون ممنوع ورابعا بانه لو كان كذلك لما جاز العمل بالكتاب والاخبار المتواترة اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن الصدقية لكون بعض الايات معارضا بعضها
وبالاخبار المتواترة ويلزم من ذلك طرح الكتاب كلا وفي الاخبار المتواترة اللفظية والمحفوفة بالقرائن الصدقية السادس ما ذكرنا سابقا من جانب ابن قبة على
منع جواز العمل بالخبر الواحد عقلا ان امتناع التعقل مستلزم لعدم الوقوع بخلاف العكس والجواب عنه ايضا قد مضى السابع ان القاعدة الماخوذة من المذاركا

من نفسه صحة حرمة العمل بما ركبنا من الظنون حتى يثبت الدليل ولم يثبت وهو كلام متين هذا في الخبر الواحد المفيد للظن وان كان من باب الاصطلاح الاصلاحي اعني كونه مدركه
بتزكية العدلين بل العدل لانه يشترط في الشهادة الاخبار على سبيل الجزم من المحسوسات وليس المقام كذلك لا رعاية الاخبار الظنية الناشئة عن الاجتهاد الحاصل من
تزكية اهل الرجال ما لو سلم مع هذه الاختلالات والاختلافات سلمنا اعتبارها بل اعتبار الاصطلاح المشهور لكن القدر المتيقن هو ما اذا كان خاليا عن المعارض
من مثل الموثق والحسن والضعيف المنجبر فيما كان الظن الشخصي مع احد المذكورات موجود وهذا نادر في الغاية ونادر في غاية الندرة كما لا يخفى هذا بالنسبة الى الاخبار واما
غير الاخبار كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية فعدم ثبوت حجيتها من جانب المشهور اظهر وقد يتمسك على حجية الاجماع المنقول بنفس اية النبأ وفحوى نفيها
وكذا في الشهرة ببعض الاخبار وقد مر في بحث الاجماع جوابه فراجع ان اردت فلترجع اليها اذا عرفت ذلك فنقول ثم ما ذكرنا ان الخبر الواحد وان كان ثلثه فصاعدا من الاعلائي
ما انه يفيد العلم لم يثبت كونه حجة شرعية المهتيه وح ما علم منه الحكم هو الاجماع والعقل والمتواتر المعنوي والمحفوف بالقرينة المضمونية وما علم حجيته وجعل
الشارع طريقا لنا هو الكتاب والاخبار المتواترة اللفظية او المحفوف بالقرينة الصدورية وهو قليل في الغاية وما يعلم من هذه الامور انما هو المجملات كالصلوة
الواجبة والوضوء وغيرها من العبادات والمعاملات الى الديات واما تفاصيلها كالصلوة من اجزائها وشرائطها ومقدماتها من الستر والطهارتين والاخبار
من الاحداث وطاهريتها من النجاسات والوقت والقبلة والمكان وما يصح السجود ولباس المصلي وهكذا اغلبها انما يظن بالاخبار الاحاد عندنا في الكتب الاربعة
والقطع حاصل بكون الاخبار الموجودة فيها من اول الطهارات الى الديات اغلبها حقا وصدقا من المعصومين لما مر من اهتمام الرواة في التصحيح والاحتياط
بالجانبين عن الكذابين سيما المشايخ الثلثة ومنه يحصل القطع بكون مفاد غالب الاحاد الذي كان عندنا الاحاد مفاده من دين النبي صلى الله عليه وآله من اول الطهارات
الى الديات وقليل منها محمل ان كان كذبا ومع فرض عدم ثبوت حجيتها وعدم ثبوت كونها طريقا لنا يحصل القطع بانسداد باب العلم في غالب الدين وتفاصيلها
ليس لنا حاصلا من الاخبار الاحاد الذي لا يفيد علما واقعيا لعدم افادة العلم ولا ظاهريا لعدم ثبوت الدليل على حجيته كان اللازم من حيث هو طرح الامر بالاعمر
وح بعد ثبوت انسداد باب العلم بالحكم الفرعي الواقعي وبالحكم الاصلي الظاهري اعني كونه طريقا وحجة لنا في اغلب الدين فهل يجب العمل بالظن من هذه
الاخبار اولا بل كان كما كان حراما وكيف كان استدلوا على حجيته بوجوه بعضها يقتضي حجية الخبر ومنه الخبر الاول انه مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب او التحريم
مظنة للضرر فان ظن المجتهد بالوجوب او الحرمة ظن باستحقاق العقاب ودفعه لازم وفيه ان مراده ان كان مع قطع النظر عن الانسداد في الاغلب وكان بالنقض
بما كان ظنه حاصلا مما دل على حرمة العمل به كالقياس وامثاله وحكم بان ظن المجتهد حجة ان حصل من اسباب ثبت حجيتها وهذا مشكوك كما مر ثانيا بانه لا يثبت
فيما تعلق الظن بعدم الوجوب او الحرمة والفصل خلاف الاجماع وثالثا بما حققنا في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنة من ان مع الشك في الحجية شك في التكليف
والعقل والشرع قائمان على عدم العقاب فيما لا يعلم كما حقق في اصالة البراءة وح الصغرى ممنوعة للقطع بعدم الضرر فكيف يكون مظنونا ولو كان بناؤه على
الاحتياط فيجمع المظنون والموهوم معا لا اشتراك الادلة نعم يتم في الضرر الدنيوي ولا يبطل في المقام لكون مورد الاخبار من اول الطهارات الى الديات اخروية
وما نسب الى الحاجبي من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون ان قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن وغيره انه من القسالة الادلة الاربعة اما العقل
فلا طباق العقلاء على الالتزام به وذم من خالفه ولذا استدل به على وجوب شكر المنعم ووجوب النظر في المعجزة ولذا حصر النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلات
بما كان مشتملا على منفعة خالية عن امارات المفسدة مع ان تحريمه يعرض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة بل نسب الى الشيخ
في العدة انعقاد وجوب دفع الضرر المحتمل وهو الحق في الضرر الدنيوي مط وفي الاخروي فيما علم التكليف اجمالا كما حقق في اصالة البراءة واما الكتاب فلقوله ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وقوله تعالى
ويحذركم الله نفسه واما السنة فالاخبار واما الاجماع فلاتفاق العلماء على وجوب دفع الضرر وان كان مراده مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق
سيجيء بيانه الثاني بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وفيه ان ما مر في الصغرى بعينه وقد مر تحقيق بطلانه في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنون وان كان مراده مع
فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق ومسلم وسيجيء بيانه الثالث ما نسب الى بعض المتاخرين كالشيخ محمد بن ان العمل بالكتاب والسنة واجب بالادلة الاربعة والاول فاخم
واما الثاني اعني قول النبي ص وفعله وتقريره وكذا من الائمة انما ثبت بالاخبار المتواترة او المحفوفة فيها لما انسد باب العلم وانحصر بالاخبار الاحاد المفيد للظن
يجب لا نمع عدم امكان العلم يتعين العمل بالظن وفيه انه وجوب العمل بالسنة مسلم اذا ثبت كونها سنة كما ان حرمة العمل بغير السنة في الاخبار الكاذبة مسلم والحجة
الواحد مشكوك من انه صدق فالكاشفية وليجب العمل او كذب فغير سنة ومحرم العمل والخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالصدق وهو مشكوك الحجية مع اقتضاء الاصل حرمته
وح مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي يتعين طرحه والرجوع الى الاصل واما مع فرض الانسداد الاغلبي فمسلم وحق وسيجيء بيانه الرابع ما نسب الى الوافية مستدلا
على حجية الخبر الواحد الموجود في كتب الشيعة كالكتب الاربعة بانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج
وامثالها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير المقطوع بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك الخبر
الواحد ومن انكره فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وفيه انه ابقاء مبني على انسداد باب العلم في الاغلب وكون اغلب تفاصيل الدين في الاخبار الاحاد كما
سيجيء بيانه الخامس ما ذكره المحقق المعاصر ان المتتبع في احوال الرواة مع اهتمامهم في تصحيح الرواية واجتنابهم عن الكذابين لتصحيح علمهم ومن تاخر وبقاء اثار النبوية
والامامية ولذا قالوا لولا هؤلاء لاندرست اثار النبوة وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به يقطع بكون اكثر الاخبار سيما في الكتب الاربعة بل جلها الا
ما شذ عن الائمة ع ثم قال ان العلم الاجمالي بما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل يجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدق لان تحصيل الواقع الذي يجب
العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم او الاحتياط الكلي تعين المصير الى الظن في تعيينه وفيه انه مبني على الانسداد الاغلبي لان التكليف الواقع بين الاخبار المشكوكة
الحجية اول الكلام نعم مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب يكون حقا وسيجيء بيانه والحق انه بعد فرض عدم ثبوت حجية الخبر الواحد وانسداد باب العلم في

وبعضها يقتضي حجية مطلق الظن

ولا يرجح الظن

الشيخ مرتضى الانصاري

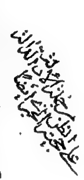
الاغلب مع القطع بحقيقة غالب الاخبار في الكتب الاربعة مثلا نقول بحجية الظن الخبرية من وجوه الاول ان ما علم دليلية من الكتاب والمتواترات اللفظية والمحفوف
بالقرينة القطعية ونحوها وبعض عموماتها بل الاغلب مخصصة بالاخبار واغلب مطلقاتها مقيدة بها وبعض ظواهرها مصروفة بها وبعض مجملاتها مبينة بها مع عدم العلم في
كل مخصص بالخصوص او مقيد او صارف ان الصادر حتى يحكم بالخروج وبقاء تحت العموم والاطلاق وهكذا وح يكون الادلة العلمية باعتبارها مجملة وح لابد اما من اطراحهما
والتمسك باصالة البرائة والحكم بكون المكلفين كالبهائم او الرجوع الى الاحتياط في الكل او البناء على تخصيص العلم في خصوص كل واحد من الاخبار المقابل للايات و
المتواترات اللفظية والمحفوفة في الصدق والحكم بالخروج او الكذب فعدم الخروج او البناء على تخصيص الظن الحاصل من الاخبار فيها وكلها باطلة الا الاخير
واذا ثبت حجية الاخبار المفيدة للظن في مقابل الايات والمتواترات اللفظية فثبت حجيتها فيما افاد الظن الاقوى في معارضتها بغيرها او بلا معارض والاجماع
المركب وبطلان ترجيح المرجوح على الراجح الثاني ان العمل بالسنة واجب كالكتاب بعد العلم بكون اغلب اخبار الاحاد في الكتب الاربعة مثلا حقا وصدقا في الكل ممتنعة
عن السنة مع عدم العلم الاجمالي بكذب بعضها بل مع تسليم العلم الاجمالي بكون بعضها كواحد من اثنين منها مثلا مجملا كذبا فالامر دائر بين العمل بالكل المستلزم
للعمل بافراد الاخبار الكاذبة مع احتمال كونها من المباحات او المستحبات او المكروهات وترك الكل المستلزم لترك اغلب السنة الواجب اتباعها بلزوم ارتكاب اقل
القبيحين عقلا واجماعا وضرورة الثالث ان بعد العلم بكون اغلب ما بين النبي ص في هذه الاخبار يستلزم منها ان تكون مفادها مظنون الوجوب والحرمة ويستلزم يكون
مفادها ومظنونها عدمه ويستلزم بكون مشكوكه او موهومه فاما ان يطرح التكليف في الكل بالاصل او يعمل بالتكليف في الكل من باب الاحتياط او ياخذ التكليف في
مظنون التكليف ويطرح في مشكوكه وموهومه او بالعكس او ياخذ في بعض مظنون التكليف ويطرح في بعضها او في المشكوك والموهوم والاول فاسد عقلا واجماعا و
ضرورة للخروج عن الدين والثاني باطل كذلك للعسر والحرج الشديد والثالث متعين لانه جمع بين الاحتياط ونفي الحرج والثاني مستلزم لترجيح المرجوح على
الراجح وتقديم موهوم الصدق ومشكوكه على مظنون الصدق والرابع مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح والتحكم وكلاهما باطلان عقلا واجماعا وضرورة الرابع ما مر
في الوجه الرابع لانه تم مع فرض تسليم الانسداد في الاغلب لان بعد فرض عدم ثبوت حجية الاحاد وانسداد باب العلم في الاغلب مع القطع بكون اغلب الاخبار
صدقا وحقا يكون طرح كل الاخبار بالاصل والاقتصار بالصلوة مثلا على ما علم بالكتاب والاجماع والتواتر باطلا للزوم ليان الصلوة مع الاركان المعلومة عليه السلام
والتشهد في الجملة وهذا مما يقطع بكون صلوة النبي ص غيرها وكذا الوضوء والصوم وامثالهما ومستلزم لاطراح اغلب ما بين النبي ص في الاخبار وكذا الاخذ بالكل باطل
فتعين اخذ مظنون التكليف وطرح مشكوكه او موهومه لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتحكم الخامس ما نسب الى السيد السند الطباطبائي ان بعد فرض عدم
حجية الاحاد مع العلم بصدق اغلب الاحاد يحصل العلم الاجمالي بكون ما غلب بين النبي ص من الواجبات والمحرمات فيها ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط الكلي ومقتضى
قاعدة العسر عدم وجوبه كذلك والجمع بين قاعدتي الاحتياط واسقاط الحرج الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لبطلان عكسه من العكس و
التبعيض كما مر السادس دليل الانسداد وهو مركب من مقدمات الاولى انسداد باب العلم ودوامه مقام في الحجية كالظن الخاص في اغلب الاحكام وهذه المقدمة
قد حققت في السابق من ندرة الادلة العلمية والمتواترات والمحفوفة وغيرها بل كونها في جنب الاحاد كالقطرة في جنب البحار مع انها ايضا مخصصة ومقيدة
بالاخبار الاحاد او مع الاحاد وخروجها عن الحجية بها فقد الاحكام مع فرض عدم حجية الاحاد من حيث هو كما هو المفروض ولقد استدلوا بها
لحجيتها كالاكثر ولا تفي الادلة العلمية باثبات معظم الفقه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عنها الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البرائة
او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل لعلها تكون لحجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير الانسداد الا انه
ولذا لم يذكر صاحب [illegible] وغيرهما في اثبات حجية الظن الخبرية واما الاحتمالات الاخيرة من الرجوع بعد تسليم الانسداد الاغلبي الى شيء اخر غير الظن امور
بعض المدققين او طهما جمال الدين الخوانساري حيث قال انا انسداد باب العلم غالبا لا يوجب العمل بالظن في كل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به
وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببرائة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه وزاد بعض احتمالات اخر سيجيء بطلانه الثاني
ان بعد تسليم انسداد باب العلم في اغلب الدين بناء على عدم ثبوت حجية الاحاد مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا من قبل الشارع اي الخطابات فهل يجوز طرحها
وطرح الاحكام والحكم بكون المكلفين كالبهائم وطرح التكاليف الكثيرة الواقعة في البين بالاصل كما قال المدقق الخوانساري امام لا كما هو الظن لانه لا يصدر
من عاقل او اعتقاد او لا والحق هو الثاني اما وجه الرجوع الى الاخير فمبناه على ان العقل يحكم بقبح التكليف والمؤاخذة والعقاب من غير ايصال التكليف بالدليل
والبرهان الذي يفيد العلم واما الظن المشكوك الحجية كالخبر الواحد فيطرح باصالة عدم حجية العمل بالعلم لانه لم يثبت كونه دليلا او بيانا فيحصل الصغرى بان ما لا يعلم
الدليل فالتكليف فيه العقل حاكم بعدم التكليف به ظاهرا وعدم جواز المؤاخذة والعقاب على تركه وكذا الشرع من الايات نحو قوله تعالى وما كنا معذبين وغيرها
الخ وكذا الاخبار نحو رفع عن امتي الخ وغيرها والاجماع على اصل القاعدة من عدم التكليف ثابت في مقام الجهل بالواقع حتى يعلم التكليف في الكل فاكون نعدم
العقاب ظاهرا معلقا على عدم العلم بالتكليف سواء كان مظنونا او مشكوكا او موهوما الا على عدم الظن المشكوك الحجية بالتكليف والمقطوع على عدم الحجية
كالظن القياسي لانه بعد القطع بثبوت التكليف في حق المشافهين اي بتمام ما علموا مخصوصهم يكون مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوته في حقنا ولما لم يمكن العلم به
الاحتمالات يتعين العمل بالظن لانا نقول نمنع جريان قاعدة الاشتراك هنا لجواز كون التكليف الثابت في حقهم مشروطا بالعلم وهم كانوا متمكنين عن تحصيل العلم
متعلق التكليف بهم ونحن لم يكن متمكنين من تحصيل العلم فلم يتعلق بنا لانتفاء الموضوع باعتبار انتفاء شرطه ومعه لا يجري قاعدة الاشتراك لانا نقول اطلاق
ينصرف الى الغالب هو التمكن لهم لا يقتضي كما قائلين بكون المشافهين عالمين بالاحكام الاحاد وتعلق التكليف بمثلهم الخبر الواحد وهو اما ان يكون
لاجل كونه دليلا في حقهم ذاته لازم لاجل عدم امكانهم تحصيل العلم وعلى الاول يثبت في حقنا الانه لو كان دليلا في حقهم ذاته فيثبت كون الخبر الواحد بيانا لنا

او الكذب حتى يحكم بعدم الخروج

بغير العلم

وكل رايت الغالب

ايضاً ولو كان حجية الاحل عدم امكان تحصيل العلم فيثبت حجية لنا الفرض عدم تمكننا من تحصيل العلم لانا نقول يجوز ان يكون من قبيل الاول والاخبار الموجودة
لهم كانت غير الاخبار الموجودة لنا باعتبار الاختلال الان الواقعة فيها دونها وح لا يلزم من كون ذلك الاخبار بيانا كون هذه الاخبار ايضا بيانا لانا لا نقول
العقل حاكم بلزوم دفع الضرر ومقتضاه ثبوت التكليف بالظن فالتكليف لانا نقول بعد حكم العقل والشرع بنفي التكليف مع عدم البيان لا يبقى احتمال الضرر
لا يبقى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واطلاق الادلة نظرا الى وضعه لنفس الشيء من حيث هو تقتضي تعلق التكليف بنفس الواقع من غير اعتبار العلم التفصيلي
لانا نقول لو صح لكان التكليف ثابتا مع الاحتمال ان لم يكن العلم الاجمالي حاصلا والثاني باطل باتفاق الخصم الجواب عن الثالث فاسد من وجوه الاول فرض الكلام
في المعاملات ولا ريب في كون سد باب العلم فيها اشد لا ندرة الادلة العلمية فيها مع كون وجوب الفتوى فيها اوحرمتها ولزوم التوقف خلافيا وح اما ان يجب
التوقف ويجوز الفتوى ويجب الاول في بعضها والثاني كذلك وينبغي كلا الامرين والاخير محال عقلا وشرعا اما الاول فلعدم امكان الخلو عن الامرين
واما الثاني فلفرض ثبوت احد التكليفين والاول ايضا فاسد لكونه موجبا للاخلال والثاني مسلم ويثبت المطلوب لعدم امكان الفتوى بالعلم فتعين بالظن
واذا ثبت لزوم اخذه في المعاملات يثبت في العبادات بالاجماع المركب كذا الثالث لان الفتوى في المعاملات في بعض المقامات بالظن والتوقف في بعضها
يحكم على انه مخالف للاجماع فاذا سلم اعتباره في البعض يثبت في الكل بالاجماع المركب الثاني ان وجوب الصلوة لنا مما لا ينكره الخصم وكذا وجوب الصلوة في
اول الزوال للجمعة او الظهر او الجمعة وكذا وجوب الصوم ايضا وح فالتكليف ثابت لنا لهذه الاشياء هي مجملات في البين ولا يصح التمسك بقاعدة البراءة للعلم الاجمالي
بالتكاليف ومعه لا يجري قاعدة البراءة فيها لا عقلا ولا شرعا وليس غرضنا بانها دفعا عن قاعدة الاحتياط واردة عليها وقد حققنا ذلك في اصالة البراءة ويثبت فيها
ايضا بطلان الاحتياط وح فالعمل بالظن فيها كما سيجيء واذا ثبت وجوب العمل بالظن فيها يثبت في غيرها بالاجماع المركب الثالث الضرورة والاجماع القطعي بعلم
المتتبع من طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام بل العقلاء كلا بان عند فقد العلم التفصيلي مع العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة في البين لا يستريحون بعدم الالتزام
بشيء منها او ترك التعرض لامتثالها بالمرة والعقل وان كان نظا كما يقبح التكليف بما لا يعلم التكليف لكنه حاكم يكون العلم الاجمالي بيانا ودليلا كما حققنا في اصالة
البراءة من كونها العقل حاكما بكفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف ظاهرا ولذا حكمنا بالاجتناب في الشبهة المحصورة وقبح ارتكابها كلا ولزوم الاحتياط في كل ما علم
اجمالا بتكليف في البين ما لم يصل الى غير المحصور كالظهر والجمعة والجهر والاخفات في البسملة في الصلوة الاخفاتية وهكذا لما حققنا في اصالة البراءة من كون
محلها صورة الشك في التكليف لا فيما علم التكليف وشك في تعيينه لكونه شكا في الحادث ولا يجري اصالة العدم وكذا الرابع لو عمل على العين عند
حكم العقل بلزوم التعرض بعض الاحكام مما اشتبها على اجمالا بالتكليف لكن فيما كان نظرا حتى ترك الامر من الامتثال يخرج من الاتيان موجب للخروج عن الدين كما في العلم
للعلم يحصل من طلب الاخبار وكون اعلب الدين فيها مع عروض الاجمال في الكتاب والمتواترات المحصنة والعقيدة والمصروف يحصل القطع بكون الظن
وترك الاجر خارجا عن دين النبي صلى الله عليه وسلم كما سائر العلماء على فرض تسليم انسداد الاغلبي كما مر ولكون بطلانه مسلما عندهم ولا يصدر عن عاقل كانوا في باب الصحو
با ما الرجوع الى الاصل يوجب الاحكام او مع اغلب الدين او يوجب الخروج عن الدين ولا يكتفون بها الاتيان كاملا اكبر به مسلما كقولهم هذا هدم للشريعة او هدم امر بل
وامثالها الخامس منع جريان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان جاءكم فاسق الخ وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قيست محق الدين وكقاعدة
الاحتياط وغيرها فان العلم لمجرد العمل بالظن هو احتمال المخالفة في الدين النازل من الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم واذا كان هذا علة لتعلق النهي فيما كان مستلزما للمخالفة
القطعية وطرح الدين واغلب الدين من الرجوع الى البراءة يكون اولى بتعلق النهي لان قبحه اقوى منه وحيث دار الامر بين القبيحين يكون اختيار الاول
اولى لكونه اقلهما وهو المطلوب دام لم يكن الثاني علة لتعلق النهي بالاول اعني العمل بما يحتمل معه المخالفة في الدين موهوما اولى بذلك ومعه لم يكن احتمال
المخالفة حراما فيثبت جوازه واذا ثبت جوازه يثبت وجوبه بالاجماع المركب لان كل من قال بجواز العمل بالظن قال بوجوبه السادس الضرورة والاجماع على ثبوت
التكليف بثبوت دين النبي صلى الله عليه وسلم في حقنا اذ بينا علينا بالخصوص السابع قاعدة الاشتراك وما قال بانصراف الاطلاق الى العالم فهو التمكن من تحصيل العلم
التفصيلي فاسد لعدم الغلبة واما ما ذكر من اكتفاء العلماء في زمان الصغرى بل علينا كلامهم مصرح بها وتلويحا منهم السيد ره حيث منع العمل بالخبر
الواحد مستدلا بانفتاح باب العلم يظهر منه انه لو سلم الانسداد الاغلبي يسلم حجيته ومنهم الشيخ ره في العدة بعد دعوى الاجماع على حجية الخبر الواحد ومن
قال اني وجدت شيئا من القرائن حكمت بها كان يقتضيه العقل لزم ان يترك اكثر الاخبار اكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد
يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومنهم العلامة على ما نقل عنه في نهج المسترشدين في
اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبراءة الاصلية ترفع
جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا على ما نقل عنه في رسالة المعمولة في علم الكلام حيث استدل على عصمة الامام عليه السلام بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة
الى ان قال والقياس باطل والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم الفاضل المقداد على ما نقل عنه في شرح الباب الحادي عشر قال ان الرجوع الى البراءة
الاصلية ترفع اكثر الاحكام ومنهم المحقق الخوانساري على ما نقل عنه من شرح الدروس في تعديل الراوي من اعتبار العدد يوجب خلو اكثر الاحكام
عن الدليل والمراد انها ترفع الاحكام وهو مسلم البطلان كقولهم هذا مستلزم لهدم الشريعة وهو واضح ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم بان
ترك الاخبار الاحاد في مثل الصلوة وامثالها يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين ومنهم
صاحب الحدائق على ما نقل عنه في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة والشعير الى ان قال ان رد الاخبار هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر ومنهم العضدي تبعا
للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بانه لولاها لخلت اكثر الوقائع عن المدارك وهكذا والحاصل ان بعد تسليم الانسداد الاغلبي فالقول
بالاهمال وطرح الاخبار والاحكام يوجب الخروج عن الدين وهو مسلم البطلان ومفروغ عنه كيف ولو فرضنا حاكما لا يعلم من ابواب الصلوة بعض اركانه



وبعض

وبعضهم قال انه لا يعلم غيره وضاق وقت الصلوة مع انه لا يمكنه ان يسمع من ابويه فهل يمكن القول بسقوط الصلوة عنه او يكون مكلفا باتيان ما يظنه صحيحا الاول
ضروري البطلان فاذا لم يجد هناك الحكم بالسقوط من تكليف فكيف ترخص الجاهل بمعظم التكاليف في نفي التكاليف ونفي الالزام لشيء منها عن تحصيل العلوم
او المظنون بالظن الخاص مع ما ذكرنا ظهر من كون العلم الاجمالي بالتكاليف سيما فيما كان خارجا عن مسائل بالخروج عن الدين وقد يجاب عن صحة التمسك باصالة العدم
او البراءة مع فرض انسداد باب العلم بما يقول صاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة بان اعتبار اصالة البراءة من باب الظن والظن منتف في مقابل
الخبر المفيد للظن ومثلها العجب من المحقق الخونساري حيث قال بان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فنحو كون مقتضى اصل البراءة
قطعيا اول الكلام سلمنا لكنه قبل ورود الشرع واما بعد وروده فالشرع ثم العلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين يمنعنا عن الحكم بالعدم قطعا وان اراد
الحكم الظني سواء كان بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه
ممنوع لعدم ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح المفيد للظن الاقوى في خبر التعارض به مع كونه ... ان مدار حكم العقل من باب القطع على قبح التكليف
والطلب لو حوظ ظاهرا في مقام الجهل وعدم العلم بالدليل والتكليف سواء كان قبل الشرع او بعده فهو معلقا على عدم العلم بالدليل والتكليف لا على عدم الظن
المشكوك الحجية بالواقع او المقطوع عدم الحجية كالقياس ومفاد الخبر انما هو الظن المشكوك الحجية والدليلية بالوجه الواقعي وان كان صحيحا ومع عدم ثبوت حجيته بالخصوص
الصحيح فهذا مما لا يعلم دليليته وتكليفيته وان كان مظنونا لمشكوك الحجية لعدم العلم بدليليته وكلما كان كذلك لم يكن لنا تكليف والشرع ايضا يطابقه لان
الايات والاخبار تنفي العقاب والمؤاخذة والتكليف فيما لا يعلم لا فيما يظن بالظن المشكوك الحجية او مقطوع عدم الحجية فهو في اصالة البراءة باثبات دليلية الخبر
الواحد لا على عدم امارية الظن ولا منافاة لان مفاد الخبر الظن بالواقع لكن لما كان مشكوك الحجية فلا يعلم دليليته وتكليفه ومعه العقل حاكم بانه لا تكليف لنا الا ما
حتى نعلم الواقع لا الظن بالواقع والعجب من المحقق المعاصر حيث اورد على التخلص عن العمل بالظن بالرجوع الى البراءة بانها لا تجري في بعض المقامات كالوداد الامر بين
كون المال لاحد الشخصين في بيع المعاطاة مع الشك في صحته لحرمة تصرف كل منهما وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير لان كلا منهما يختار مصلحة ويجبر الحاكم هنا
لا دليل لرجحان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة الا ان يتمسك باصالة عدم ترتب الاثر على الاشتغال فعاد الى اصالة البراءة واصالة العدم
كان اشمل ويمكن ان يكون هذا داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل بناء على كون اصل العدم من الظنون الخاصة
التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا انه يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه واعتباره من باب الاستصحاب يقام
على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع الى الظن العقلي او الظن الحاصل من الاخبار الاحاد الدالة على الاستصحاب وحيث تبين ان الاستصحاب حجة على سبيل القطع في مقام
الجهل بالواقع ما لم يكن يقين او دليل علمي او ما يقوم مقامه سواء كان شكا او ظنا مشكوك الحجية بل باعتبار نفس الحكم او في الموضوع المستلزم للشك في الحكم ولا يكون
من باب الظن الخاص حتى يمنع حجيته فيما كان على خلافه ظن مشكوك الحجية او عدم الحجية والفرق بينه وبين سائر القواعد المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل
وعدم العلم وان كان خلافه مظنونا بالظن المشكوك الحجية او مقطوع العدم انما هو بان الاستصحاب مختص بما علم الحالة السابقة والقواعد الاخر مثل الشبهات
البدوية وهو مقدم عليها عند التعارض كما حقق في محله ثم الذي اصالة البراءة ولا يكون حجية الاستصحاب بالظن العقلي او الخبر الواحد بل بناء العقلاء على سبيل
القطع والسيرة المستمرة والاخبار المتواترة او المحفوفة على ذلك سيما في الاصول العدمية لانه اجماعي ولذا قالوا بان الخلاف انما هو في الاستصحاب الوجودي
لا في الاستصحاب العدمي ومثل في الضعف اعتراض بعض في انه اذا فرضنا ان ظن المجتهد ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق اصالة البراءة فما تصنع مع ان الضعف
ظن المجتهد انما يحصل من الاخبار وغالب مفادها ومظنونها التكليف فكيف يتحقق مثل ما اعترف تحققه ممتنع قطعا مع ان العلم حاصل بكون دين النبي
اكثر مما علمنا من الادلة العلمية بمراتب واغلبها بين الاحاد ومعه يحصل القطع بخطائه في الاجتهاد كثيرا ولا يجوز له العمل به لانه من باب شبهة الكثير في الكثير
ومع لا بد له من التبعيض في احد طرفي الاقوى بالعدم والاحتياط في الظن الاضعف وتقليد غيره وهكذا المقدمة الثالثة فان بعد بطلان الاقتصار على المعلومات
بطلان التمسك باصالة العدم وعدمها وترك التعرض للامتثال بالحجة في الافتاء في غير المعلومات فالطرق المتصورة لسنخ الجاهل غير اصالة البراءة امور الاول
الرجوع الى الاصل في كل مورد على ما يقتضيه مع قطع النظر عن هذا العلم الاجمالي الثاني لزوم تحصيل العلم الثالث رجوع الى مجتهد اخر وتقليده الرابع الاحتياط
الكلي مطلقا الخامس العمل بالموهوم السادس التخيير باسامر السابع التبعيض باقسامه الثامن العمل بالظن وكلها فاسدة الا الاخير اما الاول فلان معنى الرجوع في كل
واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من غير الالتفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع سواء كان مظنون التكليف او مظنون
العدم او موهوما او المشكوك وان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب والا فان كان الشك في سنخ التكليف كشرب التتن وغسل الجمعة يجري البراءة
وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام والشرطية واما الدوران فان امكن الاحتياط وجب والا تخير فهو فاسد لان العلم الاجمالي بثبوت التكاليف النفسية
الكثيرة بين اخبار مظنون التكليف على خلاف اصالة البراءة وكذا في المقدمة على اصالة الاحتياط وكذا رفع كثير مما علم حكمه في السابق في الوقايع بين الاخبار
يمنع من التمسك باصالة البراءة للعلم الاجمالي بخلافها وكذا اصالة الاحتياط والاستصحاب يوجب العقل والشرع بادراكها مظنونا ومشكوكا وموهوما
ولو بالاحتياط الكلي ان امكن ولما لم يمكن للعسر تعين اما الاخذ بالظن بالتكليف نفيا او مقدمتها او طرح الظن بالعدم او العكس او التبعيض والاول هو المتعين
ترجيح للمرجوح على الراجح او التحكم وهو فاسد عقلا واجماعا الا ان يطرح ويعمل باصالة البراءة في التكاليف النفسية سواء تعلق الظن بالتكليف النفسي او بعدمه
ونأخذ باصالة الاحتياط سواء تعلق الظن بالتكاليف المقدمية او بعدمه وليس هذا تبعيضا للظن حتى يقال انه خلاف الاجماع لانا نأخذ بالاصلين لا من
حيث الظن لانا نقول مع انه خلاف الاجماع بعد فرض الانسداد الاعلمي لانه لم يقل به احد تبعيض ايضا وان سميته العمل بالاصلين لانه يلزم اخذ الحديث
الصحيح ان تعلق بالشرطية وامثالها او بعدم التكليف النفسي وطرحه ان تعلق بعدم الشرطية وامثالها او بالتكليف النفسي مستلزم للعمل باصالة البراءة فيما يتعلق

الظن بالتكاليف لنفسه من ان الظهارات لحم الذبائح مع القطع باغلب التكاليف النفسية في البين ومعه لا يجري اصالة البراءة للعلم الاجمالي بالتكاليف
الكثيرة بينهما الا انه يلزم طرح العلم الاجمالي بالتكاليف المستفاد الكثيرة في المظنونات واخذ العلم الاجمالي في التكاليف المقدمية في الموهومات وهو تحكم وترجيح
للمرجوح على الراجح وبعضهم بعد فرض الانسداد الاغلبي مع العلم الاجمالي وعلى خلاف الاجماع والعقل واما الثاني اعني لزوم تحصيل العلم بناء على كونها
سبب الخفاء القائم او الامتناع الاختيار عن مناف له ففاسد من وجوه الاول انه يجري فيما تعلق التكاليف بكل المقدمة وتركناها اعتمادا بمقدمية
المقام لكونها اجنبي لظهوره وقيامه قاطعين لحدوثها والطاعة الرعاية الاطاعة الثاني انه موقوف على ظهوره وحصر اسباب المستورية هنا ولكن
بطهره مع عدم الواخذة والعقاب بل في لو اظهره لقبله وقبح عقلا الثالث ان التكليف بتحصيل العلم لا يتم لفرض عدم امكانه مع العقاب على الترك ممكن
لكن لا يثمر في تحقق العلم لفرض عدم امكانه واما الثالث اعني رجوع هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم في الاغلب الى مجتهد اخر وتقليده له ففيه او لا انه خلاف
الاجماع وثانيا بانه تقليد له والاجماع قائم على حرمة تقليده ووجوب العمل بظنه حتى يثبت الحرج ولم يثبت وثالثا بان رجوعه الى مجتهد اخر اما ان يكون مثله في
الانسداد الاغلبي او لا بل كان باب العلم له منفتحا كالسيد المرتضى وارباب الظنون الخاصة والاول فاسد لاستوائهما من حيث الانسداد الا انه يلزم ترجيح التقليد
الموهوم واضافه ظاهر على الاجتهاد الراجح ذا معا لانه مظنون في الواقع وظاهر الاجماع على وجوب العمل به وحرمة التقليد وكذا الثاني لانه من قال بالانفتاح باعتبار
كثرة المتواترات او دلالة الادلة الشرعية على حجية الخبر الواحد عنده هذا بين الفساد لما ذكر عنده ولذا انسد له باب العلم وح اخذ قوله مع اعتقاده بفساد
مدركه بين الفساد كرجوع العامي الى من يعلم انه يعمل بالدليل عنده هذا نعم ان وجد من سمع من المعصوم كلب الحكم مع قطعه بعدم كذبه او اصل من الحديث
يتعين الرجوع اليه فطرح هذا الظنون والتبرهة تقليد واما الرابع اعني الاحتياط في سلسلة المظنونات والمشكوكات والموهومات باتيان ما يحتمل الوجوب و
لو موهوما كالظن بالعدم وترك ما يحتمل الحرمة والتكرار في محتمل الامرين في الاحتمالات الشرطية والجزئية وامثالها كالجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية ولخفاتها
والتجهز في الاحتمال السعي ففاسد لوجوه الاول اجماع العلماء كافة على عدم وجوب الاحتياط سيما على فرض الانسداد الاغلبي في الموارد الغالبة المنسدة الثاني لزوم
العسر والحرج الشديد بل الموجب لاختلال النظم لكثرة ما يحتمل وجوبه ولو موهوما وكذا ما يحتمل حرمته خصوصا في الطهارات والصلوة فلو بني العالم الخبير بموارد
الاحتياط فيها الا ينعقد عليه اجماع او متواتر على الاحتياط في جميعها يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط كيف وتعلم
المجتهد ابواب موارد الاحتياط وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الاضعف منه فهو امر
مستغرق للاوقات للمجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعلم هذه الموارد في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم توضيح ذلك ان في التطهير بالماء المستعمل في
رفع الحدث الاكبر الاحتياط بترك التطهير به لكن قد يتعارض في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى او مساوية له كما اذا لم يوجد ماء اخر للطهارة
ومعه لا يوجد معه الا التراب فكلما يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء اخر وفي الثاني هو الجمع بين المائية والترابية وفي
الثالث هو الطهارة به مع تاخيرها الى ضيق الوقت وكذلك الامر في ماء البئر الملاقي للنجاسة وفي التطهير به لرفع الخبث والحدث من كون الاحتياط تركه على نحو
ما مر وهذا واحد من الجنابات الصلوة ملاحظة جميعها في الاختلافات من الطهارة والنجاسة والاستنجاء وتطهير الثياب والاذان كما وكيفا وكذا في لباس المصلي
ومكانه وما يتبع السهو والافعال والاحتمالات سيما فيما يوجب التكرار كوجوب الجهر في الاستعاذة او وجوب اخفاتها كوجوب الجهر في البسملة في الاخفاتية او
وجوب اخفاتها وكوجوب الجهر في التسبيحات الاربع في الاخيرتين او وجوب اخفاتها وكوجوب تقديم السلام علينا او وجوب تقديم السلام عليكم فيلزم في الغداة
اتيان اربع صلوات وفي كل من الظهر والعصر ستة عشر على فرض اختيار التسبيح في الاخيرتين واثنى عشر على فرض اختيار الحمد وفي كل من المغرب والعشاء
ثمانية صلوة ويلزم من ذلك وجوب اتيان اربع واربعين صلوة في كل يوم وليلة مع ان منها السهو والشك مما يوجب الاعادة كالشك بين الواحد والاثنين
او الاثنين والثلث قبل السجدتين او الاثنين والاربع كذلك او الاثنين والثلث والاربع كذلك ولا ريب ان هذا الاحتياط موجب لاستغراق الاوقات
للمقلد والمجتهد وتعلمه عسر وكيف بعمله فانه موجب لاختلال نظم المعاش والمعاد لا ينكره الا معاند جهول سلمنا عدم ايجابه الاختلال الكن عسر شديد ثم انه لا
يتحمله اغلب الناس وفي الادلة نفيه لانه في صورة التعارض مقدم على الادلة الاجتهادية المثبتة للتكاليف الالزامية فيما كان النسبة عموما من وجه كما
حققناه في اصالة البراءة ففي مقابل الادلة الفقاهية كالاحتياط مقدم عليها بالنسبة والاجماع المحقق والمركب والاولوية الثالث ان الاحتياط لا يمكن في
المعاملات كما مر في اصالة البراءة وكما بين صغيره بحاح كل منهما الى صيغته في الحال وكذا في المرافعات لكون الاحتياط فيها التوقف وهو يوجب الاختلال قطعا
ولابد فيهما من العمل بالظن واذا ثبت فيهما يثبت في العبادات بالاجماع المركب وقال بعض انه لا يمكن في العبادات ايضا لكون الاحتياط فيهما موجبا الترك الاحتياط
للذهاب جمع بل المشهور الى اشتراطية الوجه او العلم بالوجه والاحتياط ترك لهما اولا لما حققنا من عدم اشتراطية الوجه من الوجوب والندب والعلم به بل يكفي
نية القربة وثانيا بانه مسلم فيما امكن العلم واما فيما لا يمكن فالمرجع الى نية الوجه الظاهري الحاصل من الاصل ما البراءة او الاحتياط لا بقاء انه فيما امكن العمل
بالاصل ففي هذا لا يمكن لا البراءة ولا الاحتياط لما مر للعسر فتعين العمل بالوجه الظني وحجية الظن لانا نقول اذا سلمت بطلان الاحتياط فهو المطلوب هذا
فان قلت لا يجب على المقلد تقليد هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم مع كون الاحتياط موجبا للعسر لجواز تقليده غيره لانا نقول لو لا تعرض لحصار المجتهد ثم انا نسعل
الكلام في عمل هذا المجتهد بالنسبة الى نفسه لا في غيره وقلد المجتهد الاخر لانا نقول هذا فاسد لما مر مع ان الكلام في حكم الله بحسب اعتقاد هذا المجتهد بدعوى
على ابطال الاحتياط بلزوم الحرج في العمل بالظن منها النص بما الوارد في اجتهاد المجتهد عمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج كثيرا بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت
كثيرة او فساد عبادات الجاهل او وجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه المرض ما اصابه كما يقول بعض اصحابنا وكذا فيما ادى نظر المجتهد الى وجوب امور
كثيرة يحصل العسر لو اتيانها وكذا على ما او وجه انه لم يكن كذلك على ما فرضنا الاول فلان العسر على فرض الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات موجب للاختلال

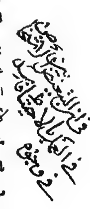
في عدم وجوب الاحتياط

[illegible]

نظم المعاش والمعاد وفي ظن المجتهد ان كان في مورد او موردين كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة لانه عسر محض لا يوجب الاختلال وثانيا
بانه بعد ملاحظة ادلة نفي الحرج والتعارض لو بقي ظن له بان كان منشأ التشريع بين المثبت والنافي عموما من وجه فيكون الترجيح مع النافي بذاته كما في حفو
فاصالة البراءة ويدل عليه رواية عبد الاعلى فيمن انقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل
عليكم في الدين من حرج امسح عليه مع كون المثبت لوجوب غسل البشرة عاما ومتربعا لكون الترجيح من حيث هو مع مرجوح لو لم يبق الظن معه بان كان منشأ التشريع
عموما من وجه فيحصل الصغرى عنه هذا مع انه لم يثبت التكليف فيه والعقل والاجماع على اصل القاعدة نفيا له لانهما حاكمان بعدم التكليف فيه حتى يثبت بالدليل
المظهر للمصلحة كان يكون المثبت خاصا واما ان بقي الظن بان كان دليل المثبت اخص فيقدم على العموم ولا يجري الاجماع ولا العقل لكونه مظهرا للمصلحة
ولا ضير فيه لوجوده في الجهاد والدفاع وامثالهما لعدم ايجابه الاختلال ولا يكون مخالا للاسم اذ كان مسببا عن سوء اختياره في الفوائت وتقصيره في تحصيل
العلم واما ان يحصل من اداء ظنونه الى الاجتماع الواجبات الكثيرة من اول الطهارات الى آخر الديات ففيه انه لو ارتفع ظنه من هذا الاجتماع بملاحظة الادلة النافية
فيحصل له القطع بخطائه في اجتهاداته ولا يجوز له العمل بها كلا ولا يجب عليه اخذ ما يظن عدم خطائه وطرح ما يظن خطائه ومنه كون المثبت في بعضها اخص
من النافي ووجدنا الاجتهاد او قلد مجتهدا آخر او قبول انه لم يوجب العسر والاختلال فكيف كان فطرح هذه الظنون للظان الذي يوجب العسر لا يستلزم طرحها
لمن لا يوجب العسر له الاخذ بالاحتياط الذي يوجب العسر الاشد واما على هذا التقرير فان امكن التجديد فيجدد سطوا فان ارتفع ظنها ومن لم يمكنه الظن ان كان
عسرا محضا من دون النظر الى الاختلال فالازم القبول لعدم حرمته شيئا فيما كان مسببا عن سوء ... ولما لو كان موجبا للعسر والاختلال فحرام فان كان الظن يرجح خطائه
عن غيره باخذ مظنون الصحة على مظنون الخطاء او الاجماعي على الخلافي او ما كان دليله اقوى من الباقي وامثالها والا يترك الخلافيات والرجوع
او بتقليده غيره فقد رفع الحرج الموجب للضرر او الاختلال واما المقلد فيقلد غيره فيما كان موجبا للضرر او الاختلال وفي غيره فالجواز ثابت لعدم الدليل على
حرمته عقلا ولا شرعا واما اللزوم فلا وجه للاحتياط واما الخامس اعني اخذ سلسلة موهوم التكاليف اعني فيما تعلق الظن بعدم التكليف وطرح سلسلة مظنون
التكاليف اعني ما تعلق الظن بوجوده فبداهة فساده واضح لان بعد لزوم اخذ المظنون والموهوم فالعقل والاجماع والضرورة قائمة على تقديم رفع الضرر المظنون
على دفع ضرر الموهوم وكذا على تقديم الراجح على المرجوح مع ان اخذ الموهومات وطرح المظنونات يوجب الخروج عن الدين للقطع بصدق اغلب الاخبار اثباتا ونفيا
التكاليف المظنونة انما هو فيما تعلق الخبر باثباته لا فيما تعلق بعدمه لا يقال اخذ المرجوح اذا كان موافقا للاصل فاخذه لم يكن مخالفا للاجماع لا ترجيح راجح شرعا وعقلا
لانا نقول الغرض الكلام بطلان الرجوع الى الاصل كما مر والكلام انما هو في بطلان الموهوم من حيث هو مع ان فرضه لزوم اخذ موهوم التكليف ولزوم ابطاله وطرح
الظن المتعلق بالعدم الموافق للاصل لا بنفيه الاصل او لو افقه للاصل مع ان الظن بالاثبات ايضا قد يوافق الاصل كموارد الاحتياط او الاستصحاب واما السادس اعني
بطلان التخيير باقسامه فمنها التخيير بين الظن والوهم اعني التسوية بين الراجح والمرجوح وهو باطل عقلا واجماعا لما عرفت من كون اخذ الموهومات وطرح المظنونات
مستلزما للخروج عن الدين ولان الامر دائر بين التعيين اعني العمل بالظن والتخيير بينه وبين الوهم والاول متعين بقاعدة الاحتياط لايجابه القطع بالامتثال
سواء كان مأمورا بالظن او التخيير واما على فرض التخيير واختيار الموهوم فيشك في الامتثال لجواز كونه مأمورا بالظن وهذه القاعدة جارية في كلما دار الامر بين
التعيين والتخيير مع بطلان سائر الاحتمالات اعني الجزئين سواء كان المجزئين نوعا كما في المقام او شخصيا ذاتيا كالسجدة خلف قراءة العزيمة او سهام الصلوة
او عرضيا كالظن لتعذر العبرة باحدى الجهات في القبلة في ضيق الوقت لا يقال العقل والاخبار يحكمان بالتخيير مطلقا وان كان احد الطرفين مظنونا لانا نقول هذا
فاسد هنا اما العقل فلحكمه ببطلان التسوية ولزوم اخذ ما يوجب الامتثال وبطلان تجويز اخذ الموهوم الموجب للخروج عن الدين واما الاخبار فاولا انها واردة في
المسئلة الاصولية مع انه ظن واحد وواحد يوجبه لا الظن المتعلق بالتكاليف الكثيرة كما عرفت وثانيا بانها حاكمة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط والمفروض
امكانه هنا وهو احد الظن كما مر وثالثا بانه لو سلم فيما لا يوجب خلاف الضرورة والاجماع والعقل لكون تجويز اخذ الموهوم موجبا للخروج عن الدين ورابعا
بانه في الخبرين المتعارضين لا في كلما دار الامر بين الاحتمالين وخامسا بانه موجب لجواز العمل بالدليل الظني ومعه يثبت الوجوب بالاجماع المركب لا يتم
في الوهم لعدم كون اخذ الموهوم اخذا بالدليل فتدبر ومنها التخيير بين الظن والبراءة وهو باطل اجماعا عقلا وضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين
ومنها التخيير بينه وبين الاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز احدهما يوجب الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين البراءة
والاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين وتجويز الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين الوهم والاحتياط
وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين والحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بينه وبين البراءة وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج
عن الدين ومنها التخيير بين الوهم والظن والاحتياط والبراءة وفساده غني عن البيان كما قد ظهر واما السابع اعني التبعيض فهو يحتمل احتمالات الاول التبعيض
بين البراءة والاحتياط وهو يحتمل احتمالات ثلثة الاول التبعيض بين الموارد النوعية باخذ البراءة في العبادات والاحتياط في المعاملات او العكس و
الاول فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للخروج عن الدين في العبادات واختلال النظام في المعاملات الثاني انه خلاف الاجماع الثالث انه تحكم والثاني
ايضا فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للعسر والحرج الشديد الموجب للاختلال في العبادات والهرج والمرج في المعاملات الثاني انه خلاف الاجماع الثالث
انه تحكم الثاني التبعيض بين الموارد الشخصية بالبناء على الاحتياط اولا في العبادات والمعاملات سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما ما لم يتحقق
العسر واذا تحقق العسر يعمل بالبراءة مطلقا سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما وهذا ايضا فاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع الثاني انه تحكم
الثالث انه مستلزم للاحتياط في الاحتمالات الموهومة وتركه في الاحتمالات الظنية ويلزم منه ترجيح موهوم الضرر على مظنون الضرر والاجماع والعقل
قائمان على بطلانه الرابع ان التبعيض في المعاملات بالاحتياط في بعضها والبراءة في بعضها يلزم في الاول العسر والحرج لان الاحتياط فيه التوقف ويلزم

في بطلان التخيير

منه ما لزم في مورد فكيف بالموارد كما لا يخفى على من له ادنى تأمل في الادلة سيما في الثاني المرجح والمرجح كما لا يخفى ان التحديد بمورد العسر عن غيره اما ان يكون في
اول الامر قبل البناء على الاحتياط في العمل او يكون بعد تحقق العسر بالبناء على الاحتياط اولا الى ان يتحقق العسر ثم يترك وكلاهما فاسدان اما الثاني فلان
الكل اما ان يعملوا اولا بالاحتياط او يعملون بعضهم اولا بالاحتياط وبعضهم بالبراءة وكلاهما فاسد اما الاول فللزوم اختلال من الكل بالاحتياط في
اول الامر سيما في المعاملات للزوم ترك المعاملات لكل احد سيما في اول الامر وللزوم الخروج عن الدين في العبادات بعد اختيار الكل البراءة والقول بانهم
يتركون الى ما يوجب الاختلال فاسد جزما لانه موقوف على اطلاع كل واحد واطلاع جميع العباد لان الاختلال انما يلزم من هيئة الاجتماعية والاطلاع
على جميع احوال العباد محال واما الثاني فيلزم منه بعينه ما ذكرنا سيما في المعاملات لانها موقوفة على الطرفين وعمل البعض على الاحتياط والتوقف وعمل البعض
على البراءة يوجب النزاع وعدم وقوع المعاملة وامثالها ويلزم منه ما ذكرنا واما الاول اعني التحديد من اول الامر فاما ان يكون من المجتهد بان يقول للمقلد
احتط في ما له معاملة مثلا في فلان وفلان او في خمسة ايام او يكون من المقلد وكلاهما فاسد اما الاول فلان التحديد من المجتهد بان يقول للمقلد احتط في ما له
معاملة مثلا فلان وفلان او في خمسة ايام او يكون من المقلد وكلاهما فاسد اما الاول فلان التحديد من المجتهد لرفع العسر الشخصي والنوعي موقوف على الاطلاع
باحوال المكلفين وهو متعذر قطعا وموقوف على الاطلاع بجميع المكلفين قدر احتياجهم في المعاملات لانها ربما يحتاج شخص في يوم عشرين معاملة دون اخر
ودون يوم اخر ربما كان يحصل له حرج لا معه وهو مجهول عند المجتهد وتكليف المجتهد بهذا التحديد تكليف بما لا يطاق في حقه لعدم امكانه لتشخيص اخر من تمييز العمل
الذي لو تعدى عنه باحتياط المكلفين يوجب العسر فيه واما الثاني فلان تحديد المقلد موارد الاحتياط بعلمه لا يلزم منه العسر النوعي موقوف على الاطلاع
بموارد حاجته وحاجة غيره من المكلفين وهو غير ممكن في حقه جزما وكذا العسر الشخصي لانه موقوف على كونه مواظبا لاحواله حتى لا يتعدى من المرتبة التي توجب العسر
وهو ايضا عسر في حق اغلب العباد والثالث التبعيض بين الاحتمالات وهو على اقسام الاول العمل بالاحتياط فيما تعلق الظن بالتكليف والرجوع الى البراءة فيما تعلق الظن
بالعدم وهو المطلوب الا ان الفرق بين النفي والاثبات على هذا يكون من باب الاصل وعلى فرض العمل بالظن يكون من حيث الظن الثاني عكس ذلك وهو مستلزم لطرح
التكاليف المظنونة واخذ التكاليف الموهومة وهو منفي بالاجماع والعقل ولكونه مستلزما للخروج عن الدين كما مر في اخذ الموهوم الثالث اخذ الاحتياط
فيما تعلق الظن بالتكليف وبعض ما تعلق بالعدم والرجوع الى البراءة في غيرها وهذا ايضا فاسد لان اخذ بعض الموهومات دون بعض تحكم وفي المعاملات
مستلزم للتوقف في مظنون الصحة وبعض الموهوم منها ويلزم منه اختلال النظم كما مر الرابع عكس ذلك اعني الاحتياط في الموهومات وبعض المظنونات والرجوع
الى البراءة في بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم في المظنونات ثانيا وللزوم ترجيح الموهوم على المظنون ثالثا الخامس
الرجوع الى البراءة في موهوما التكاليف وبعض المظنونات والاحتياط في بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم ثانيا الثالث
التبعيض بين الظن والاحتياط وهو على اقسام ايضا الاول التبعيض بين الموارد والوجه باخذ الظن في العبادات والاحتياط في المعاملات او العكس وكلاهما فاسدان
اما الاول فلانه خلاف الاجماع وللزوم الاختلال في المعاملات ولانه لو ثبت حجية الظن في العبادات يثبت في المعاملات بالاجماع المركب لكونه مثبتا للملازمة
وهو اثبات حجية الظن في الجملة واما الثاني فبطلانه مما ذكرنا الثاني التبعيض في الموارد الشخصية وهو ايضا تحكم ومخالف للاجماع وكذا بعض ما ذكرنا في
التبعيض بين البراءة والاحتياط في الموارد الشخصية فارجع الثالث التبعيض في الاحتمالات باخذ الظن فيما تعلق بالتكليف والاحتياط فيما تعلق بالعدم او
العكس واخذ الظن فيما تعلق بالتكليف وبعض ما تعلق بالعدم والاحتياط في غيره او العكس اعني اخذ الظن فيما تعلق بالعدم وبعض ما تعلق بالتكليف والاحتياط
في غيره وكلها فاسد الا الثاني اما الاول فلكونه مثبتا للاحتياط الكلي وهو باطل للزوم العسر والحرج الموجب للاختلال واما الثالث فللزوم التحكم في الموهوم
ويظهر بطلانه بوجوه الاول انه خلاف الاجماع لانهم اجمعوا على عدم تبعيض الظنون الحاصلة مما ثبت اعتباره في الجملة مثلا الظن الحاصل من الخبر الصحيح المشهور
لم يكن قائل يكون بتصير حجة في بعض الاحكام الفرعية دون بعضها وكذا ما ثبت عدم اعتباره كالقياس وكان مشكوكا لا يتوهم القول بالتبعيض موجودا في صورة
اشتباه القبلة مع كون احدى الجهات مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار مع عدم امكان اتيان الصلوة بكل الجهات لضيق الوقت مثلا مع امكان اتيانها بما يتميز
ولا ريب في وجوب اتيانها بالجهتين احديهما ما كان مظنونا والاخرى موهوما والقول به موجود بل هو من كثير من العلماء وهو لا يكون الا تبعيضا الا انا نقول هذا كلام
في الموضوع الصرف ومقامنا انما هو في الحكم وثانيا بانه انما يكون في شبهة القليل في القليل ومقامنا انما هو في شبهة الكثير في الكثير وادعاء الاجماع المركب في المقام
غلط لوجود القول به ودون التمام فانه لم يقل احد بالتبعيض منه على انه عمل بالاحتياط مهما امكن وهو الجهتين لا تبعيض بين الموهوم والمظنون مع ان الاحتياط هنا في بعض الموهومات
لو كان لا انما لكان لانه ما لم يتحقق العسر لا بد من التحديد به وقد عرفت فساده بجميع اقسامه الثاني انه موجب للعسر في المعاملات كما لا يخفى على من له ادنى تأمل الا ان يقول
بانه يختار الاحتياط في بعض الموهومات الذي لا يوجب العسر الثالث انه تحكم صرف لان التبعيض في الظن الحاصل من سبب واحد بعد تعدد التكاليف في الموارد مع كون كلها
عبادة او معاملة مع كون العمل بالظن لاجل الحذر اعني الاختلال والخروج عن الدين الناشئ عن الهيئة الاجتماعية غلط قطعا ومما ذكرنا يظهر وجه بطلان
التبعيض على الوجه الرابع والخامس من الاحتمالات اعني الاحتمال الثاني وهو المطلوب نعم الفرق هو جهة كون اتيان ما تعلق الظن بالتكليف من باب الاحتياط
لا من حيث الظن وهو امر سهل ومما ذكرنا يظهر بطلان التبعيض بين الظن والبراءة في الموارد النوعية او الشخصية او الاحتمالات كما مر وكلها فاسد ويظهر مما
مر ولا يحتاج الى البيان وكذا سائر التبعيضات المحتملة مع ان كل التبعيضات بعد تسليم الانسداد الاغلبي فاسد باجماع الكل بل فساد كل الاحتمالات سوى حجية العمل
بالظن بينهم مسلم واما التبعيض بين الاشخاص بلزوم الاحتياط في حق من لم يكن له ربط بنظام العالم كالمقدسين والصلحاء والمشايخ والعمل بالظن في حق
من كان له ربط بنظام العالم فهو فاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع والضرورة الثاني انه موجب للعسر في حق القسم الاول ولا يتم في المعاملات لانها قد
تقع بينهما ويوجب التنازع بينهما وربما كان من يعمل بالظن ظنه مقتضيا لصحتها ومن يعمل بالاحتياط يقتضي الاحتياط فسادها على انه موقوف على التحديد





ويمر من لم يرتبط بنظام الحال من غير رد التقليد بعد غير كما تقدم انه يثبت المطلوب وهو حجية الظن في الجملة ومن الاحتمالات المتصورة محض الاحتمال مع اعراض العلماء عنها كليه
امور اتفقوا القرعة وهي وان اتفقنا فاسدة لا يعمل بها الا في بعض الموضوعات المشتبهة التي لا يمكن الاحتياط فيها كتقسيم المتساوي بين الشخصين معا سادعا فيهما وكذا
الاما بين الجماعة والمدرسين للتدريس لكون خبرها ضعيفة مع عدم الجبر وظهوره في الموضوعات وعدم قابلية المعارضة مع سائر القواعد مستهما هنا ايضا في اثبات
الاحكام الكثيرة لكونها من الاسباب الغير المتعارفة وموجبا للهرج والمرج ولذا اجمعوا على بطلانها ولم يعمل بها احد واهون منها الاستخارة والرمل والجفر
وامثالها وبذا هذه فسادها يتبين عن ذكر الفساد وبعد ما ثبت بطلان سائر الاحتمالات تعين العمل بالظن لوجوه الاول لما انحصر العمل بالظن لفساد غيره من كل
الاحتمالات كما مر الثاني اجماع العلماء على تعين العمل بالظن بعد فرض الانسداد في الاغلب لذا اكتفوا في اثبات حجية الظن باثبات الانسداد الاغلبي وهو
يكشف عن كونها مسلمة عندهم كما مر الثالث بناء العقلاء بعد لزوم الامتثال وعدم الامكان الطرح والجمع ودوران الامر بين اخذ مظنون الضرر وراجحه
او موهوم الضرر ومرجوحه من حيث هو او التسوية بينهما مع فرض خلو المرجوح عما يوجب رجحانه من الاصل او دليل يوجب اخذه اما الاول فلبطلان العمل
بالاصل كما مر واما الثاني فلفرض بطلان سائر الاحتمالات على تعيين العمل بالظن وعدم الاعتناء بغيره بل السيرة القطعية بعد وجوب الاخذ على ترجيح
المرجوح وطرح راجحه وكذا التسوية بينهما سيما في المقام من كون اخذ المرجوح او التسوية مستلزما للخروج عن دين النبي ص وطرح القسم الكثيرة المطلق
في البين لانه طرح للاخبار المتعلقة بالتكليف كذا ما يتعلق بالعدم الرابع ما ذكرنا من الوجوه لاثبات حجية الظن لان غالبها منطبقة على حجية الظن الحجي
المتعلق بالاحكام واثبات التكليف وبعض من اول الطهارة الى الديات مع القطع بكون غالبها من دين النبي ص ومن السنة المقطوع بها المجمع على وجوب العمل
بها الخامس العقل القاطع لان الامتثال اللازم يجوز من الاخذ كما مر اما ان يكون بامتثال العلم التفصيلي والمفروض عدم امكانه او بامتثال العلم الاجمالي بالاحتياط الا
الكلي والمفروض عدم وجوبه للعسر او عدم جوازه لاختلال النظم واما بامتثال ما يحتمل جعله مفرغا ولو تعبدا وان لم يفد الظن ان كان وفيها من الاحتمالات
التي مر بطلانها او الامتثال بمقتضى ظنه والعقل قاطع باخذ الظن لما مر من حكم العقل ببطلان غيره ووجوب الامتثال بمقتضى ظنه لانه لو كان ما كان ولما
بالواقع مظنون الحجية كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة فلا ترجيح احد الراجح بحسب الواقع على الشهرة وطرح الخبر الصحيح المظنون الحجية لانا نقول هذا خارج عن محل
الكلام لانه موقوف على تسليم حجية الظن في الجملة ثم الكلام في انه هل الظن بالحكم الفرعي او الظن بالحكم الظاهري الاصولي اعني الحجية او هما وعلى فرض الثالث هل
الاول مقدم او الثاني او يطرحان المقدمة الرابعة في انه بعد وجوب العمل بالظن المطلق فهل يجب العمل بكل ظن حتى قام الدليل على عدم اعتباره او لا بد من وجود
العمل به الا في الجملة احتمالان بل قولان وتوضيحه موقوف على بيان اقسام الظن وهو انه قد عرفت ان اول حجية المطلق ان للظن جهات لكل منها ظن خاص وظن مطلق
وكذلك الظن المطلق الذي ثبت حجيته بالانسداد له جهات من الظان كالمجتهد ومن الاسباب كالخبر الواحد والشهرة وامثالها ومن الموارد كالكلامية والاصولية
والفرعية والموضوعية باقسامها ومن الكيفية بعد الفحص وقبله ومن المتعلق الظن القوي المتاخم الى العلم والضعيف ثم اعلم ان الاعتقاد قد يكون حاصلا
على سبيل القطع من دليل لبي كالاجماع والتواتر المعنوي وقد يكون حاصلا من دليل غير لبي من اللفظ والفعل والتقرير وهو موقوف على الصدق والدلالة لا اعني
معنى اللفظ ووضعه وارادة الظاهر من عمومه ومطلقه وهكذا وعدم المعارض او ترجيح احد المتعارضين ثم كلها قد يحصل بالقطع فيحصل القطع بالحكم الفرعي
وقد يكون كلها او بعضها قد دل الدليل القطعي الشرعي على وجوب العمل به وحجيته من حيث الكشف عن الواقع وهو المسمى بالظن الخاص او لا من حيث الكشف بل تعبدا
كاصالة العدم وهو يسمى اصولا فقاهتيا وتعبديا وهما يوجبان العلم بالحكم الاصولي اعني بالحجية ووجوب العمل به وقد يكون كلها او بعضها ظنيا ما الظن المطلق
وهذا الظن المتعلق بالحكم الفرعي قد يكون مظنون الحجية كالخبر الصحيح لذهاب الظن من المشهور وظهور الاجماع على حجيته وكذا الضعيف المنجبر وقد يكون مشكوك الحجية
كالخبر الحسن والموثق للاختلاف فيهما او عدم الشهرة في البين وقد يكون موهوم الاعتبار كالشهرة والاولوية والقوى لذهاب المشهور على عدم حجيتها او
يجمع الظن بالحجية كالخبر الواحد مع امامية الظن بالحكم الفرعي الواقعي وقد ينفكان ويتعارضان كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة العظيمة مع كون الظن في جانب المشهور
فالظن بالحجية والظن في جانب المجرد دون الواقع والظن بالواقع في جانب الشهرة دون الحجية والظاهر اذا عرفت ذلك الاقسام فنقول بعد حجيته هل يجب العمل به مطلقا
من اي سبب حصل في اي مورد كان وهكذا حتى قام الدليل على عدم حجيته اولا بل لا يقتضي وجوب العمل به الا في الجملة احتمالان بل قولان الاول للمحقق القمي ره
وصاحب المعالم وشيخنا البهائي ره بل كل من قال بحجية الاصول كاصالة البرائة من باب الظن والثاني من الاغلب اما الاول فيمكن الاستدلال له من جانب بوجوه
الاول ما ذكره من القائلين بكون الاصول كاصالة البرائة وامثالها من باب الظن ولا دليل على حجيته فيها كان على حاله نظر لكون هذا الظن مختصا وهو بوعيا والا
معدم لا موائبه لكونه معلقا على عدم هذا الظن وبعد حصوله يرتفع الاول ويحكم العقل بوجوب اخذه حيث تعذر العلم وانسداد باب العلم فيه ولو في مورد
كان مع تعذر العلم وبطلان الاصل وعدم كونها كالنهار ولزوم تشخيص حكم الشارع فينحصر بالعمل بالظن في هذا المورد وان لم ينسد في الاغلب هو يقتضي العمل بكل
ظن في تلك المسألة من اي سبب كان وفي اي مورد حصل من دون الفرق بين الموارد والاسباب لانه يوم على الانسداد الاغلبي وملاحظة الهيئة الاجماعية يكون
الرجوع الى اصالة البرائة موجبا للخروج عن الدين والى اصالة الاحتياط موجبا للعسر والحرج وغيرها مما مر من عدم حجية الاصول من باب الظن بل من باب التعبد لكونه
مدركها اخبارا ولعلها من الكتاب والسنة معلقا على عدم العلم والدليل وكذا الاجماع والظن المشكوك الحجية ولو في موارد لم يسبق الى الغالب يعلم دليلية ظهوري
الاصول ويطرح الظن كما مر في تاسيس الاصل في حجية الظن والعدم بل غيرهم من كون الاصل هو الاصل وحرمة العمل بالظن حتى يثبت الدليل على حجيته لا العكس
ولا بد من حجيته من ابطال الاصول بدليل قطعي في البعض او في الجميع بكون الرجوع اليها موجبا للخروج عن الدين او العسر والحرج او لعدم امثالها في مورد او باعتبار الملاحظة
الهيئة الاجتماعية كما في المقام وهذا يثبت حجية الظن في الجملة لتوقف حجيته على الخروج عن الدين وعدمه بما يرتفع بالعمل بالقدر المتيقن فعلى ما ذكرنا لا اشكال
في القياس لا مرتبت حجيته في الجملة معلقة على مقدمات منها الدليل على عدم التعيين ومنها عدم الخروج عن الدين بما ذكر فاذا اسقط احدها فلا يحكم العقل ويكون

من باب التخصيص بخلاف ما ذكرنا من الحقوق المقيدة فانه يقتضي حجية مطلق الظن ولذا يشكل في القياس بان حكم العقل لا يخصص اجماعا ولا بان بعد ملاحظة ان الشارع [لا التخصيص]
السارع طرح جمع المختلفات وتفريق المتفقات لا يبعد الظن وعدم اساكات للمبدأ فيه لان بناء الشارع على ما ذكر لا يكون كليا بل الغالب على جمع المتفقات كا
لاحداث والنجاسات وامثالها كيف مع انه حديثا ان في دية الاصابع افاد القطع ولذا نسبه الى الشيطان وثانيا بان باب العلم بالنسبة الى القياس مفتوح
للاجماع على عدم حجيته وهذا لان باب العلم في الحكم الاصولي اعني الحجية والعدم مفتوح وكلامنا انما هو في الفرعي اعني مقتضى القياس والانسداد في الاول لا يستلزم
الانسداد في الاحكام الفرعية وبالعكس وكذا في الانسداد لا يقال ان العقل قد حكم بحجية الظن المشكوك الحجية فيما لم يكن دليل على التعيين من وجوب العمل به او
حرمته من حيث هو كالقياس لان باب العلم فيه مفتوح لانا نقول فلا يقتضي العقل حجية الظن من حيث هو بعد ما قطع بالحكم الاولي حتى يشكل في القياس بل
حكمه معلق على مقدمات منها عدم الدليل على التعيين فلو وجد وعين وجوده او عدمه كالقياس فلا يجري حكم العقل لانتفاء شرطه اعني عدم التعيين ويكون
من باب التخصص لا التخصيص ومنها كون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين واما لما سيجيء توضيحه ان ثالثها ان الانسداد والدليل العقلي القطعي انما قام
بعد الضرورة على حرمة العمل بالقياس فبناء العقل لو حكم بحرمة وجوب العمل بالظن من حيث انه تحكيم للظن فلا يجتمع مع الاجماع الدال على حرمة العمل
بالقياس من حيث هو ولا ينافي وجوب العمل به من حيث كونه مقدمة للعلم بالتكاليف الاجمالية الكثيرة لئلا يلزم الخروج عن الدين وكونه اقل القبائح
لو فرض العلم الاجمالي باغلبية الدين في القياسات بحيث لو لم يعمل بها يلزم الخروج عن الدين الا ان مع العلم الاجمالي بل الحق في الجواب بان حكم العقل بوجوب
العمل بالظن تعليقي معلق على مقدمات كانت بالنسبة الى القياس مفقودة من باب التخصص الثاني ان بعد وجوب العمل بالظن اما ان يكون متعلق الوجوب [لا التخصيص فيه]
جميع الظنون او البعض الغير المعين او المعين عند الله وعند العبد او عند الله وحده او عند العبد وحده لا الله العياذ بالله او بالعكس والثاني باطل لانه مستلزم للتخيير بين الظنون
وهو خلاف الاجماع من حيث هو لا في مقام التعارض لان الاجماع قائم اما على انه اما واجب العمل او محرم العمل وكذا الثالث لعدم الدليل على التعيين لا من العقل
ولا من الشرع اما الاول فلعدم استقلاله في مطلوبية الظنون بعضا واما الثاني فلعدم تمامية الادلة كما عرفت وكذا الرابع لعدم الدليل على تعيينه عند
العبد بل هذا مطلقا من حيث استلزامه جهله تعالى به العياذ بالله واستلزامه التخيير بين افراد الظن عند الله نعم وقد مر بطلانه وكذا الخامس لان المعين
عند الله والمجهول عند العبد اما مطلوب بشرط عدم البيان عنده فاغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق وبقي الاول اعني جميع الظنون اولا بشرط فهو تكليف
اتيانه بالبيان الكافي فيثبت وجوب العمل بالكل انه من باب المقدمة والاحتياط وهو المطلوب اعني وجوب العمل بجميع الظنون سواء كان فرعيا او اصوليا
الخ وهو المطلوب لا يقال وجوب العمل بالبعض على التقدير بين ثابت واما الزائد كما يحتمل الوجوب كذا يحتمل الحرمة وترجيح الاول بالاحتياط تحكم وايضا معا
بالاحتياط في المسائل الفرعية لانا نقول لا يكون اخذ الوجوب تحكما لان في الزائد يحتمل كل ظن احتمال الوجوب مع العلم الاجمالي بالوجوب بينها واما احتمال
الحرمة فانما هو محض احتمال مع عدم العلم الاجمالي بالحرمة في البين واما المعارض فلان هذا الاحتياط يجري في العبادات والمعاملات باخذ الظن وطرح مخالف الاحتياط
في الفرعيات لانه لا يجري في المعاملات كما مر ومع ما ذكرنا موارده اكثر فالامر دائر في الدليل اللفظي بين تخصيص الاكثر والاقل والثاني مقدم وكذا في العقلي لانه
في كل طرف دليل العمل به احتياطا طارح فالامر دائر بين طرح الادلة الكثيرة والقليلة والثاني اولى لتمتيز وهذا انه احتياط المعين عند الله وعند العبد والدليل
على تعيين البعض كاخبار الصحاح كونه مرددا لا متيقنا كما سيجيء وعلى نحو غيرها من اصالة الترجيح العام حتى ثبت المقسم لما لا يتأتى ذكره بعض ان بعد اثبات حجية الظن
مع عدم وجود الدليل على الترجيح يكون اخذ المقصود به البعض تحكما وهذا الا انه موقوف على عدم القدر المتيقن وسيجيء انه موجود وثانيا بان الترجيح
هو العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها وتوقف رفع المحذور بالعمل بالاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها الرابع انه اما ان
يكون مطلق الظن حجة او في الجملة والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم عدم العمل بمطلق الظن العام بمطلق الظن وهو باطل لان القول بوجوب بعض اما ان يكون
لمرجح اولا والثاني باطل للزوم التحكم وبه يثبت العمل بالكل واما الاول فاما ان يكون المرجح دليلا قطعيا او ظنيا مشكوك الحجية والاول باطل لعدم دليل
قطعي لنا ومع فرضه يكفي حجية ذلك البعض ولا يحتاج الى الانسداد الاغلبي واما الثاني فلا يفيد الا الظن بالاعتبار في الخبر الصحيح لما سيجيء عن الشهرة التي كانت
من اسباب موهوم الاعتبار واحدها دون الشهرة في المسئلة الفرعية بحكمه ... جعل العمل بها ايضا في المسئلة الفرعية وهو عمل بمطلق الظن وفيه
اولا ان القول بالبعض يوجد به الا القدر المتيقن وهو الخبر الصحيح وهو مقطوع لا مظنون وثانيا بانه كان في رفع المحذور فيطرح غيره ان لم يحرز هذه المقدمات
المعتبرة وان لم يكف وكان رفع المحذور موقوفا على العمل بغيره من الموثق والشهرة معا يجب العمل بهما من باب القطع بالاعتبار ولزوم العمل بالمشكوك والموهوم لو رفع
المحذور بتوقفه بالعمل بهما لا من استلزام العمل بالظن بالاعتبار من الشهرة العمل بالشهرة والموثق في المسئلة الفرعية وان توقف رفع المحذور باحدهما دون
الاخر مع كون احدهما مظنون الاعتبار بالنسبة الى الاخر فيقطع العقل بوجوب اخذ المظنون لو رفع المحذور وحرمة العمل بالموهوم لاصالة الحرمة وبطلان
العكس لبطلان ترجيح الموهوم على المظنون وح يكون اخذ المظنون بالدليل القطعي لا الظني الخامس ان بعد لزوم الامتثال ولو بنحو حكم العقل بتقديم دفع الضرر
المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك كما مر مشترك لنا لوروده في كل ظن لم يقم الدليل على حرمة العمل به والدليل العقلي غير قابل للتخصيص وفيه ان حكم العقل
بتقديم دفع الضرر المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك انما هو فيما يمكن طرحهما والرجوع الى اصالة البراءة او الى الاصل في كل واقعة تقتضيه الجمع او
الاحتياط وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة فان كل واحد منها ممكن وكذا في الاخبار الضعيفة والقياسات لعدم ... وعدم العلم الاجمالي بالتكاليف بينها الا ان
له العلم بالتكاليف الفرعية الاجمالية الواقعية من ... الظهار فانتاج الدليل وجوب العمل بالظن وح احتياط بعض مظنونا بها وترك بعضها تحكم لكون
كلها ظنا تفصيلا لانا نحكم الترجيح مع اشتراكها في كونها من اطراف العلم الاجمالي وكون ترك البعض الاجمالي غير موجب للخروج عن الدين وهذا ان العلم الاجمالي
فيما كان ما غلب الدين فيها يوجب العمل بالظن فيها وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة باقسامها والاخبار الضعيفة والقياسات ممنوعة ولو ثبت احد من التكاليف

منها كيف باغلب الدين للشارع قاعدة الاشتغال لان العلم بالتكاليف الاجمالية اوجب العمل بالظن وهو يوجب العمل بالظن وهو يوجب اتيان المشتبهات
مطلقا حتى موهوما خرج الاحتياط الكلي لبطلانه فيترك في المشكوكات والموهومات بعض سلسلة المظنونات سليمة عن المعارض بكون كلها من اطراف
العلم الاجمالي وعبارة قاعدة الاشتغال يقتضي الاحتياط في سلسلة المظنونات فيما علم بكون اغلب الدين فيها وقد عرفت منعه فيما ذكرنا من موارد الشهرة
المجردة والاخبار الضعيفة والقياسات الثامن لزوم الامتثال وبطلان الطرق المقررة للجاهل اوجب كون المناط ثبوت ايذاك الدين الواقع في البين ولما
تعذر العلم والاحتياط الكلي تعين ما كان اقرب الى العلم وهو الظن من حيث هو من دون خصوصية مع انه يكفي في تعميم الظن عدم ثبوت طريق من الشارع في
ابراء ذمة المكلف بل يكفي احتمال عدم نصب الطريق الخاص الى ذلك الاحكام الواقعية بعد الانسداد واحتمال احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام
الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكامهم العرفية من الرجوع الى العلم ثم الى الظن الاطمئناني ومع فقد الرجوع الحكم العقلاء الى الظن الغير الاطمئناني
كما لو فقدوا العياذ بالله الامارات المفيدة للظن كان بناؤهم على الامتثال باخذ احد طرفي الامتثال فرارا عن المخالفة القطعية ونحن لا نرى بالمناط مع ارادة تقييد
الظن بالواقع يتعين اخذها الامر بابه طريق مجعول من الشارع بل لانه يحكم العقل وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وهذا انه موقوف على بطلان الطرق المقررة
للجاهل وقد عرفت عدم بطلان الرجوع الى الاصل الذي تقتضيه القواعد واصالة البراءة والاحتياط الكلي فيما ذكرنا من موارد الشهرة المجردة باقسامها والاخبار
الضعيفة والقياسات مع كون العمل بالظن فيها سيما الاخبار الضعيفة والقياسات والمصالح المرسلة والاستحسانات وكل الاشباه الغير المتعارفة قد نشأ
قطعا عن العمل بما ذكرنا مع ان الاجماع والعقل والضرورة دلت على حرمة العمل بها مع خلو الاخبار الضعيفة عن افادة الظن بالواقع والظاهر كذا القياسات لتواتر
الاخبار بكون العمل بها موجبا لمحق الدين فهو دليل على عدم العمل به وحرمته عن الظن المطلق واما الشهرة المجردة وان افادت الظن بالواقع لكن العقل حاكم بوجوب
احد الطرفين المتيقن منه وهو الجامع بين الظنين اعني الخبر الصحيح ومع العمل به ان جرت احدى المقدمات المعتبرة فيتعدى الى الموثقات والحسان ويخرج موضوع الانسداد
الاغلبي بالنسبة الى الشهرة المجردة كما عرفت لسده [illegible] وعدم العلم بالتكاليف وكيف الدين ولو لم يجر باب المقدمات المعتبرة كما سيجيء توضيحه هذا تمام الكلام والتحقيق بينهما
فافهم واغتنم اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو القول الثاني من انه لا يثبت الا حجية الظن في الجملة وذلك لوجوه الاول الاصل الا ان الظن في الجملة حجة على القولين
والتعميم يحتاج الى الدليل وحيث شك فالاصل يقتضي العدم والاقتصار على البعض الثاني ان الحكم في الموضوعات قد يكون للصفة الذاتية في نفس الشيء منجزا من حيث
هو كالصلاة وهو ثابت له حتى يثبت عروض جهة مقبحة او مزاحمة كاستلزامه لقتل نبي او ضرر مؤمن فحيث شك في الحكم الاولي ثابت لها بقاعدة التحسين وظاهر
اللفظ وقد يكون الحكم لا للصفة الذاتية بل بحسب عروضه معلقا على مقدمات ذلك الحسن كحلية اكل الميتة في سنة المخمصة لحفظ النفس فلا ريب في كونها مباحة بقيد حفظ
النفس عن الهلاك بعد تتبع لاشتغال الدليل الحكم الاباحة لارتفاع ضرر النفس والظن المطلق المشكوك الحجية كذلك لانه من حيث هو كان حرمة العمل به عقلا
وشرعا كما مر لاحتمال المخالفة مع عدم دليل يعين وجوب العمل به او تركه ثم بعد عروض الانسداد الاغلبي كان ترك العمل المؤدي الى العمل بغيره من الاحتمالات التي مرت
باطلا بالعقل والاجماع والضرورة كما مر تعين العمل بالظن فوجوب العمل به قد علق على مقدمات من عدم الدليل على تعيينه وجودا او عدما على الحجية او عدمها مع فرض
عروض الانسداد الاغلبي وكون العمل باصالة البراءة مستلزما للخروج عن الدين والاحتياط موجبا للعسر والحرج الشديد فهكذا افاد الدليل على وجوب اخذه من حيث
هو كالظن الخاص او عدمه كالقياس فلا يجري الدليل العقلي على حجيته فلا يرد اشكال بان الدليل العقلي لا يخصص فيشكل معنى القياس لانه من باب التخصص وهكذا لا التخصيص
لو كان العمل ببعض الظنون كالخبر الصحيح والرجوع في غيره الى اصالة البراءة غير موجب للخروج عن الدين حال اصل الاحتياط غير موجب للعسر فلا يجري الدليل العقلي
على حجية الظن فيها لا يقال يلزم التحكم او ترجيح المرجوح على الراجح لانا نقول اولا لا يلزم ذلك كما سيجيء من وجود القدر المتيقن وثانيا على فرض تسليمه في بعض فهو
من باب الدليل الثاني لا من باب الدليل الاول المقتضي لحجية الظن بل الدليل يثبت حجية الظن في الجملة ولكن لما لم يكن قدر متيقن فالتحكم او الاجماع المركب او غيره
اثبت العمل بكل ظن لاجل التحكم او غيره وهذا واضح لا سترة فيه الثالث ان وجوب العمل بالظن حكم تكليفي يتعلق بطبيعة الظن والحكم التكليفي اذا تعلق بالطبيعة من حيث
هي فيكفي في الامتثال ايجادها في فرد ان كان فردا متيقنا كما هنا وسيجيء ولو لم يكن قدر متيقن ولا مرجح يكون مخيرا في ايجادها في اي فرد كان ان لم يوجب محذورا
اخر كما هنا لبطلان التخيير في العمل بالدليل من حيث هو من جواز العمل به وجواز تركه الا في مقام التعارض للاجماع ومع وجوب بيانه الكل بطلان التحكم وهو دليل
عن دليل الاول الرابع ان ما مضى من الادلة على حجية الظن المطلق وجب العمل بالظن المطلق بانه لو تركه وعمل بغيره من اصالة البراءة كان موجبا للخروج عن الدين
وهو يجري فيما علم كون اغلب الدين فيه وهو مختص بالاخبار لانا لا نعلم كون دين النبي صلى الله عليه وآله اريد ما علمناه الا بعد ملاحظة الاخبار الواردة عن النبي والائمة
من اول الطهارة الى اخر الديات مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا علمنا بكون اغلب الدين فيها واما الشهرة المجردة مثلا والاخبار الضعيفة والقياسات
من اين حصل العلم بكون الدين فيها فكيف اغلبه لان الشهرة المجردة وظهور الاجماع وعدم الخلاف لان كلما تحقق احد هذه الامور فعمدة خبر خاص او
عام او مطلق او ضعيف او مع ذلك فموارد الشهرة المجردة النادرة منها ربما يكون مفادها الاباحة او الاستحباب او الكراهة وربما كان مفاد بعضها وجوبا
او حرمة ما يكون محتمل الوجوب لا يحصل العلم بحقية بعض ما يحتمل الوجوب والحرمة منها فكيف نعلم بكون اغلب الواجبات من دين النبي صلى الله عليه وآله فيها ومثلها الاخبار
الضعيفة باقسامها غير المنجبرة لعدم العلم بصدق بعضها سيما العلم بكون ما كان مفادها واجبا حقا لجواز كذبها ومثلها القياسات وامثالها فيختص حجية
الظن بما علم حقية اغلبها وكون اغلب الدين من الواجبات والمحرمات بينها وقد عرفت انها الاخبار فوجد ويرجع في غيرها الى اصالة البراءة لعدم علم اجمالي
باغلب الدين من الواجبات والمحرمات فيها واما العلم الاجمالي بوجود [illegible] فيها اولا ممنوع وثانيا بانها من باب شبهة القليل في الكثير كغير المحصور لا يجب
الاجتناب في الاحتياط فيها بالاجماع الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون الظن المطلق حجة في الجملة او مطلقا والاول هو المطلوب واما الثاني فيلزم من العمل
بحجية مطلق الظن بيانه ان من موارده هو الظن بالاعتبار والحجية كالخبر الصحيح لانه موجب اخذه ومن اخذه لزم طرح مشكوك الاعتبار وهو مخالف له

عن الظن بالاعتبار وهو ترك العمل بمطلق الظن وان لم يعتبره ولم ياخذه يلزم ايضا ترك العمل بمطلق الظن لانه ايضا ظن لكونه ظنا ولا انا نختار اخذه ولا يلزم من اخذه طرح مشكوك الاعتبار وهو ظن بل يلزم اخذه لان الظن بالاعتبار انما يحصل منه وهو موهوم الاعتبار اعني الشهرة واخذها في الاعتبار يوجب اخذها في المسئلة الفرعية لبطلان التحكم كما مر وهذا ما دل على اخذه لا يعتقبه في نفع عنه لفرض عدم التعارض اما في مقام التعارض فيؤخذ بالاقوى كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة ثانيا بانا نختار تركه ولا يلزم ذلك لجواز قولنا بحجية مطلق الظن المطلق في الفروع لا في الاصول لعدم انسداد باب العلم فيه اذا عرفت ان الادلة التي مر في حجية الظن المطلق لا تقتضي الا حجيته في الجملة فيقتصر على القدر المتيقن في كل جهة مما يجري الانسداد الاغلبي كالفرعيات لا الكلاميات ولا الاصوليات لانفتاح باب العلم فيها ولا الموضوعات المستنبطة لكون اغلبها ثابتا بالدليل المقطوع الحجية من العرف واقوال اللغويين و الاصول التعبدية وكذا فيما كان انسداده وترك الظن موجبا للخروج عن الدين فلا يجري في الموضوعات الصرفة لعدم كون طرح الظن المطلق فيها والرجوع الى الادلة الشرعية من صدق العرف او اليد والشهادة وسوق المسلم وقوله وبيده والاصول التعبدية في كل واقعة تقتضيها اصلا بخصوصه موجبا للخروج عن الدين لعدم كونها موضوعا للحكم الشرعي بذاتها الا بالعرض كما سيجي توضيحه في عنوان كل منها بعد ومنه الاسباب فيقتصر فيها على المتيقن كالخبر الصحيح حتى وجد دليل معمم يوجب التعدي من التحكم والاجماع المركب او ترجيح المرجوح على الراجح او عدم الكفاية وقاعدة الاشتغال كما سيجي توضيحه وبما ذكرنا ظهر فساد ما تمسكوا على كون الدليل مقتضيا لمطلق الظن المطلق للمقدمة الخامسة في ان بعد ما ثبت كون الدليل مقتضيا بعد تعذر العلم بالحكم الفرعي كذا العلم بالحكم الظاهري الاصولي لحجية الظن في الجملة هل هو الظن بالحكم الفرعي من انه قام مقام العلم بالحكم الفرعي او هو الظن بالطريق للحكم الظاهري الاصولي اعني الحجية كالظن من الشهرة او ظهور الاجماع على حجية الخبر الصحيح وانه قام مقام العلم بالحكم الظاهري او هما معا في مقام التعارض كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة المجردة مع كون الظن الشخصي مع الشهرة هل يقدم الاول او الثاني او يطرحان ذهب الى الاول الاغلب منهم المحقق المدقق اسناد ناشر بها العلماء خلد الله في فراديس الجنان ونسب الثاني الى بعض متاخري المتاخرين والحق هو الاول لوجوه الاول ان الاصل بعض مذهب العدلية من كون الاحكام تابعة للصفات في الاشياء ووضع الالفاظ للطبايع من حيث هي هي بلا لحاظ اخبار الناهية عن القياس بان السنة اذا قيست محق الدين يحصل القطع بان المناط ادراك الدين وهو امور واقعية ولانها لوم ادراك الواقعيات فيها اما العلم التفصيلي او الاجمالي او الاحتياط الكلي او الظن وحيث قد عرفت عدم امكان الاولين في المقام ثبت الثالث الثاني ما دل من الوجوه على حجية الظن انما اقتضت حجيته لانه لو لم يعمل به يلزم الخروج عن الدين ولا ريب ان الدين امور واقعية نزلت على سيد المرسلين وطرح الظن الحاصل من الاخبار او جب الخروج عن الدين اعني الواجبات والمحرمات الواقعيات الثابتة في الاخبار من دين النبي ص لكون مفاد الاخبار ايضا الواقعيات وهو او جب ادراك الواجبات والمحرمات الواقعيات فيها من دين النبي ص اما باتيانها مخصوصا او باتيانها بالاحتياط الكلي والثاني مستلزم للحرج والاول موقوف على العلم التفصيلي ولما تعذر تعين الظن بها لا الظن بشي اخر اعني الظن بالحجية والطريق المحتمل المقربية ولو لم يفد الظن بالواقع مع عدم العلم الاجمالي بعد الانسداد بجعل الشارع طريقا الثالث بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون المناط هو الاصول التعبدية المعلقة على عدم الدليل كاصالة البراءة والاحتياط وامثالهما من الاحتمالات التي مر ثبوت بطلانها او الادلة التعبدية المجردة وان لم يفد الظن بل ان كما في الموضوعات من سوق المسلم ويد والشهادة وهو باطل بالاجماع لانه لم يقل احد بكون حجية طريق الشارع في الفرعيات من باب التعبد الصرف كما يقول به الحشوية او الادلة الاجتهادية من باب الكشف فهو مسلم فكلما احتمل كونه طريقا من الشارع مع علم بشيء ان كان لا بد ان يكون كاشفا عن الواقع فكلما ظن بطريقية شيء فهو من حيث كشفه عن الواقع وادراك الواقع وهو مسلم واما الظن بالطريقية مع عدم افادته الكشف عن الواقع وادراك الواقع فمخالف للاجماع والضرورة الرابع ان المناط في التزام الامتثال لعدم الخروج عن الدين من الاحكام الواقعية بين الاخبار انما هو بادراكها ولا يمكن الا بالعمل بالاخبار من حيث كشفها عن الواقع لا تعبدا اجماعا فالعمل بالاخبار المتيقنة من الصحاح الاعلائية او مع المشهورة او الضعاف المنجبرة لانه ومتعين سواء سميته بالعمل بالظن بالحكم الفرعي او الظن بالطريقية اعني الحكم الاصولي اعني الحجية لذهاب المشهور على حجية الصحاح بل الضعاف المنجبرة وما عداها كاخبار الحسان والموثقات والشهرة المجردة واقسامها والاخبار الضعيفة والاسباب الغير المتعارفة من القياسات والمصالح المرسلة والاستحسانات فخال عن الظن بالحجية بل بعضها مشكوكة كالحسان والموثقات وبعضها مظنون العدم كالشهرة لذهاب المشهور على عدم حجيتها واغلبها مقطوع العدم كالاخبار الضعيفة والقياسات وامثالها للاجماع على عدم حجيتها فان احتيج الى العمل ببعضها كالحسان والموثقات والشهرة المجردة لان احد المقدمات المتقدمة فيها فيكون من حيث الظن بالحكم الفرعي لا يكون من باب الظن بالحكم الاصولي لعدم الظن فيها فيكون دليله اعني عمل العين من حيث افتضائه الظن بالحكم الاصولي اخص من المدعى ويلزم منه بطلان كون المناط الظن بالحكم الفرعي الخامس قد عرفت ان حجية الظن انما هو لانسداد باب العلم اغلبه وسيجي عدم الانسداد الاغلبي في مسائل الاصولية وعدم جريان الدليل لحجية الظن المطلق فيها السادس ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية حاصل ولا بد من ادراكها بالاحتياط الكلي خرج المشكوكات والموهومات بقي المظنون المتعلق بها في القدر المتيقن ومطلقا بخلاف الطريق بعد انسداد باب العلم لعدم العلم ولو اجمالا لا يجعل الشارع لنا طرقا او طريقا وكلفنا بالعمل به وكل ما احتمل كالخبر الصحيح فهو محض احتمال فيجري الاحتياط في الاول دون الثاني واستدل من قال بحجية الظن المتعلق بكون هذا طريقا ومبرئا للذمة وان لم يفد الظن بالواقع بل كان وهما بانا نقطع ان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعدده فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وفيه اولا انك قد عرفت من السابق كون المناط هو الظن بالواقع وثانيا مع فرض عدم الانسداد الاغلبي بكثرة الادلة العلمية والظن الخاص كان التكليف بالعمل بمؤدى الطرق العلمية مسلما من حيث كشفها عن الواقع

لا من حيث كونه تعبد الخصنا وان لم يكشف عن الواقع وكذا حرمة العمل بما يؤدي بعض الطرق بخصوصه كالقياس وامثاله والاشكال في ان غيرها من المظنونات المشكوك

هل الشك في انها هل تكون طرقا واجب العمل من جانب الشارع او طرقا محرم العمل مع عدم العلم مطلقاً ولو اجمالا لا يكون بها او بعضها طرقا من الشارع او طرقا محرم العمل

مع عدم العلم مطلقاً ولو اجمالا بكونها او بعضها طرقا من الشارع والعقل والشرع ولا يصلح حرمتها جعلها طرقا من حيث هو ولما انسد باب العلم بالواقع غالبا في الاغلب

كان طرحها مستلزما للخروج عن الدين فهو حسب العمل بها اصالة موجبا لادراكه وهو الاخبار ومن حيث الكشف عن ادراكه اعني مقتضيات الاخبار المظنونة انها الواقع

في الدين لا من حيث انها طرق مقررة من الشارع سيما وان لم يكشف عن الواقع لانه لا يوجب الظن بادراك الدين بل لكون العقل حاكما بالخصوصية ادراك الدين بما

يعها البطلان سائر الاحتمالات من تحصيل العلم والاحتياط الكلي ولو تنزلنا فلا نعلم انها من باب الطرق المجعولة او من باب حكم العقل وعلى اي منهما يجب العمل بها

على القدر المتيقن من الصحاح من حيث الكشف عن الواقع سواء سميته بالعمل بما يؤدي هذه الطرق او من باب حكم العقل بلزوم ادراك الدين الواقع بينهما اذ انحصار

الادراك بالعمل بها ولا اشكال انما هو في غير المتيقن من الحسان الخ فعلى ما ذكرنا الوجه حكم المعتمد الحمزي في بعضها كالحسان والموثقات والشهرة فيجب العمل بها مع افادتها

الظن بالحكم الفرعي اما على من هلك فحال عن الظن بالحجية بل الظن بالعدم كالشهرة لما مر فيكون دليلها اخص من المدعى ويلزم ملك العقول بانه من باب الظن بالحكم

الفرعي لا بالظن بالطريقية واجاب المحقق المعاصر بان منع منه لا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والاكثار ووضوح تلك الطرق كالشمس

في رابعة النهار لقوة الدواعي بين المسلمين اصبطها الاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلوات الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك بعروض دواعي

الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي ثم قال ويكون في

رد الاستدلال الاحتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء ويجري عليه ديدنهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم

نصب الطريق الخاص من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او الرجوع الى الظن الاطمينان الذي يسكن

اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفاً ولو تسامحاً وهو الذي يحمل كلام السيد الذي يدعي انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب الطريق

الخاص له وهو فتوى المجتهد مع احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز في اذهان جميع العقلاء ويعد

التامل فيما ذكرنا يظهر لك ما فيه لان الطرق المخصوصة من الاوصياء ونوابهم والمنصوبة من قبلهم في نقل الاحكام والاخبار الصادرة منهم عمل بها من ادركها

بالسماع وغيره ممن لا تقريه ومن لم يمكنه ادراكه لكن امكنه العلم بها بالتواتر المحفوف والاجماع فلا ريب فيه ولكن لما لم يصل الينا وما وصل لم يفي مع علم

تمامية الادلة على كون الخبر الواحد طريقا ولذا انسداد باب العلم وصار ذاحل العمل لنا من حيث الكشف لادراك الدين الواقع بينهما الخ فاقلنا مع الشك

في كونه طريقا بعد لا اشكال الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين بانه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية

في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل

العلم باداء الواقع اولا فان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل

الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون

ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وقال البعض ان المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل

ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة بالعمل بمقتضى الظن بالواقع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع

الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضى المكلف

بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه وفيه ان مجرد الاتيان بمقتضى

الظن بالواقع لا يوجب العلم بالفراغ مسلم لكن بعد حكم العقل بما ذكرنا بلزوم اتباع الظن بالفرعي للانحصار وبطلان غيره حتى الظن بالطريق فقاطع عقلا

بكونه مأموراً به لا غير وبعد ما بانه يقطع بالبراءة عما كان مأموراً به وان لم يصادف الواقع وبدون هذا الدليل لا يعلم كون الظن بالحكم الفرعي مأموراً

به فلا يحصل بالاتيان العلم بالفراغ وكذا في الظن بالظن بالطريقية والحجية لان العمل به لا يوجب العلم بالفراغ حتى قام الدليل القطعي على وجوب اتباع الظن بالطريقية

للانحصار به وبطلان سائر الاحتمالات حتى الظن بالفرعي فههنا ظنان احدهما الظن بالفرعي والاخر الظن بالطريقية والحجية ولا بد في كل احد منهما عن احدهما

من دليل قطعي عليه فان افاد القطع بتعيين احدهما بحسب اعتقاده فيقطع منه بالاتيان بالمأمور به وبالبراءة منه وان ادى الظن فيظن من قال باتباع

الظن بالفرعي بكونه مأموراً عقلا بالاتيان بالتكاليف الواقعية بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي مطلقا او الناشي من الاخبار الصحيحة وبعد العمل به يظن بالبراءة

منه ويظن من قال باتباع الظن المتعلق بالطريقية والحجية بكونه مأموراً بالعمل بمقتضى الظن به وبعد العمل به يظن بالبراءة عما امر به فان كان هذا الظن على



منقطع صح كونه مأموراً بالفرعي او الطريقية حجة بالدليل القطعي كل منهما بالبراءة كما مر وان كان بالدليل الظني لتسكوك الحجية فينقل الكلام فيه ولا بد من انتهائه الى القطع

والا لزم الدور والتسلسل ولذا لا يكفي الظن حتى ينتهي الى القطع والمقصود ان مجرد الظن بالطريقية والظن بالبراءة والفراغ عن العمل يؤدي الطريق المظنون

المشكوك الحجية لا يكفي حتى اقام الدليل القطعي على حجيته وكونه مأموراً به كما ان الظن بكونه مأموراً بالاتيان بالواقع بالعمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي في الظن

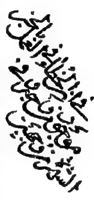
بالبراءة والفراغ عما ظن كونه مأموراً به لا يكفي بل لا بد من اقامة الدليل القطعي على وجوب العمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي وبدون الدليل القطعي فساد

في الظن بالبراءة وعدم كفاية هذا الظن لا يوجب الظن بالحكم الفرعي لا يستلزم الظن بالبراءة لعدم استلزام الظن بالحجية لجواز كون سببه موهوم الحجية كالشهرة

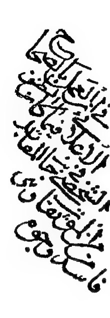
للذهاب المشهور على عدم حجيتها كما ان الظن بالحجية والطريقية لا يستلزم الظن بالاتيان بالواقع والنسبة عموم من وجه لا نقول لكون سبب الظن موهوم الحجية

لا يستلزم كون الدليل على وجوب اتباع الظن بالفرعي موهوم الحجية لان الدليل عليه ما مر من الوجوه المحتملة مر وانتفت كون المناط هو الواقعيات

من الاخبار على سبيل القطع ولنا ما يمكن العلم بها ايضا العمل بالظن بها وكونه ماموراً به كان من قال بكون المناط الظن بالطريقية لا يستلزم كون الدليل
عليه مظنون الحجية بل لعله كان موهوم الحجية كالشهرة على حجية الظن الصحيح بل المناط ما دل على لزوم اتباع الظن بالطريقية وهو الوجه الاول الذى ان
ذكرناها عن بعض المشايخ وهو باعتقاده قطعي لافادته اتباع الظن بالطريق كان الوجوه الخمسة التى ذكرناها اللزوم اتباع الظن بالفرعي قطعي باعتقاد دونا
والفرق بين الوجه الاول والثاني ان الظن بالطريق والحجية لا يجتمع مع الشك في الحجية او الظن بعدمها كالشهرة او القطع بعدمها كالقياس ولا يستلزم الظن
بالواقع بل يجتمع مع القطع بعدم الواقع فيما كان الطريق مشتملا على مصلحة اقوى من مصلحة الواقع كالتقية وامثالها لكن يستلزم الظن بالبراءة والفراغ والثاني
يستلزم الظن بالبراءة والفراغ لكن يجتمع مع العمل بظن الطريقي ومع العمل بالظن الفرعي لانه يجب باعتقاده ما موربه مما يسار بظن بالبراءة ولكن المشترك بينهما في المقام
اعني استنباط الاحكام الفرعية عموم مطلق لان على فرض كون المناط الظن بالطريق انما هو في الطريق الكاشف عن الواقع للاجماع على بطلان التعبد كما مر وح
فكل طريق لا بد من افادته الظن بالواقع ولا عكس لان الظن بالفرعي لا يستلزم الظن بكونه طريقا بل يجتمع مع القطع بعدم كونه طريقا كالقياس وبعد ما مر لك
من وجوب العمل بالظن المتعلق بالفرعي هو القدر المتيقن في المورد لان المسائل الفرعية هو المقصود بالذات في المقام مع انسداد باب العلم في اغلبها واقتضى حجية
الظن المطلق ولان كل من عمل بالظن المطلق في غيرها كاللغات والاصوليات والموضوعات عمل به في الفرعيات واثبات كنجاسة العصير وطاهريتها كاصالة
الطهارة في الاشياء المشكوكة واصالة الحرمة في اللحوم والتعميم فيها ثابت بالاجماع وبطلان التحكم لان بعد ثبوت حجية الظن في الفرعيات اما ان يكون كل الفرعيات
او بعضها غير معين او معينا عند الله الخ والكل باطل الا الاول واما الاسباب فقد عرفت ان المناط هو الظن المتعلق بالحكم الفرعي موقوفا على مقدماته ولو
اغمضنا العين وعلمنا بكوننا شاكين في الظن المتعلق بالطريق فما خذ ولا بما كان جامعا بين الظنين وكونه قدرا متيقنا حينئذ فيثبت لزوم التعدي باحدى المقدمات
المعممة والقدر المتيقن من الاسباب هو الاخبار الصحاح الاعلائية او مع المشهور او مع الضعاف المنجبرة ذلك لوجوه الاول انه بعد عروض الانسداد يحتمل ان يكون
المناط في العمل هو غير الاخبار من الشهرة وامثالها ويحتمل ان يكون هو الاخبار ويحتمل ان يكون هو المجموع والاول فاسد لان العمل بغير الاخبار وطرح الاخبار
والرجوع في موارد الاخبار الى اصالة البراءة والاحتياط غير رافع للمحذور اعني الحرج والعسر والحرج لندرة غير الاخبار وكثرتها ومنها يعلم كون اغلب
الدين بها الاخبار فاذا العمل بالظن الناشئ من الاخبار الصحاح والمنجبر متعين وهو الواجب العمل وخارج عن الاصل على اي من الاحتمالات سواء كان من باب كونه
من جملة الجميع او من باب كونه متعينا والعقل حاكم بلزوم اخذه وح فالاخبار هي القدر المتيقن من وجوب العمل بالظن في الجملة الثابت بالدليل العقلي ويكون مرجحا
باعتبار اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم من العقل والايات والاخبار وغيرها حتى يثبت الدليل لان الضرورة تتقدر بقدرها ولاصالة البراءة من وجوب
العمل بالظن في الزايد عن الاخبار الثاني ان العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة كان ثابتا بالضرورة وهو اما ان يكون لاجل كونها حجة من حيث كونها اخبار احاد
فيكون حجة لنا واما ان يكون لاجل الضرورة فيكون حجة لنا لتحقق الضرورة والانسداد لنا فوجوب العمل بالخبر ثابت لنا وغيره لم يثبت فيكون منفيا بالاصل
المتقدم الثالث ان احتمال الخطاء في الخبر موجود من جهة واحدة وهو احتمال الكذب في الشهرة المجردة موجود من جهتين الاول احتمال الخطاء في الاجتهاد الثاني
احتمال الكذب المستند ولا ريب ان الاول متعين لكونه اقل العيبين الرابع ان كل من عمل بغير الاخبار عمل بها ولم يعمل الامر بالعكس وح بعد الانسداد وثبوت حجية الظن
يكون العمل بالاخبار هو المجمع عليه بين الطرفين والعقل حاكم بلزوم اخذه الخامس ان الادلة التى ذكرناها من جانب الظن الخاص على اعتبار الخبر وان لم تكن تاما
لكن يحصل من مجموعها وما انضم اليها الى اعتبارها ولو في الصحاح والمنجبر الظن بالاعتبار وح نقول بعد الانسداد يحتمل ان يكون المناط هو الظن بالطريقية
والحكم الاصولي اعني الحجية والاعتبار ويحتمل ان يكون هو الظن بالواقع اعني الفرعي ويحتمل ان يكون هما معا وهما موجودان معا في الصحيح والمنجبر في صورة عدم المعارض
دون غيرها من الحسان والموثقات والشهرة وامثالها وح فالعقل حاكم بلزوم حله لان المناط لو كان هو الظن بالطريق فهو موجود فيه ولو كان هو الظن بالواقع
فكذلك وبقي غيرها من الظن بالطريق فقط او الواقع فقط تحت الاصلين المتقدمين واذا ثبت اعتبارها في صورة عدم المعارض يثبت فيها مع كون الظن الشخصي
مع الصحاح الاعلائي والمنجبر بالاجماع المركب وح العمل باخبار الصحاح والمنجبر متعين بالادلة التى اقمناها وغيرها باق تحت الاصل ومعه لا تجري الادلة التى ذكرناها
من جانب الخصم على التعميم اما الاول فلانه منها فلا فائدة المعين عند الله وعندنا لعدم الدليل على التعيين بالنسبة الى اخذ الاخبار هو العقل بالوجوه التى مرت
من كونها قدرا متيقنا بالنسبة الى عدم اخذ غيرها هو الاصل وكذا الثالث اعني التحكم لان بعد وجود القدر المتيقن وهو الجامع للظنين يكون هو ثابتا والمجاز
العين من الظن بالطريق او الواقع فقط يحتاج الى الدليل وكذا الرابع اعني بناء العقلاء فعملهم على اخذ القدر المتيقن على انه مستلزم للتفصيل بين مراتب الظن
من سبب واحد كما مر وهو خلاف الاجماع وكذا الخامس اعني منع اقتضاء الادلة حرمة العمل بما وراء العلم بعد عروض الانسداد باعتبار كون الادلة اللفظية مخصصة
بالمجمل وكون العقل حاكما باخذ الظن الاقوى ولان بعد ثبوت القدر المتيقن لم يكن الادلة اللفظية مخصصة بالمجمل الخروج هذه يقينا والاصل عدم تخصيص
الزائد وعدم خروج غيرها وكذا العقل لان بعد ثبوت القدر المتيقن يحصل الشك في حجية غيره وقاطع بعدم جواز اخذه ونسبته الى الشارع وطرح اصالة
البراءة واصالة الاحتياط في مقابلته فتدبر وكذا السادس لانا نا خذ المرجح الظني لا من حيث انه مرجح بل لاحتمال كونه مرجحا في الواقع وهذا يكفي لانه في الواقع ان كان
دليلا فيكون متعينا للاخذ لا الاخبار دون غيرها وان لم يكن دليلا فبمقتضى قاعدة التحكم يجب اخذ مطلق الظن ومن جملتها الاخبار فيكون اخذه من باب انه قدر
متيقن لا من حيث كونه دليلا واما السابع فبان العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاسباب يحصل من ملاحظة الاسباب كثيرها وهي انما تكون في الاخبار واما
الشهرة المجردة فيما تعلق بالتكليف الشرعي فيعمل باصالة الاحتياط وفيما تعلقت بالتكليف النفسي فنادرة غاية الندرة كيف يحصل العلم بالتكليف او التكاليف
بين مواردها حتى يوجب العمل بها ولو فرض كثرتها بحيث يعلم التكاليف الاجمالية في مواردها كالاخبار ونسلم حجيتها ولا كلام فيه فتدبر والقدر المتيقن
من الاخبار ايضا هو الاخبار الصحاح الاعلائي ولكن الاقتصار بها مع الصحاح المشهورة بل مع الضعاف المنجبر فاسد ويجب التعدي لان الاقتصار والعمل بها اما



ان يكون



ان يكون في صورة عدم المعارض او مع المعارض ايضا ان كان الظن الشخصي معها او وسطها سواء كانت بلا معارض او مع المعارض وعلى الثاني سواء كان
الظن الشخصي معها او مع جانب المعارض كما لو عارض الكتاب القياس مع كون الظن الشخصي في جانب القياس فانه لا ريب في لزوم العمل بالكتاب وطرح القياس فكذا
المقام فكلا هذين فاسدان اما الاول فلندرة الصحاح بلا معارض او مع المعارض فيما كان الظن الشخصي مع الصحاح ويلزم من الاقتصار عليه والرجوع الى الاصل في غيرها
المحذور السابق من الخروج عن الدين او العسر والحرج للقطع بكون الدين اكثر مما تفيد الصحاح الاعلائية لاكثرية الحسان والموثقات بمراتب والعلم بعدم كون كل
هذه الموثقات والحسان والقويات والضعاف المنجبرة الموجودة في الكتب من اول الطهارات الى الديات كذبا بل يعلم بكون جلها او جملة منها صادقا وصحيحا في الواقع
لا بد من التعبد واما الثاني فلان العمل بالصحاح الاعلائية فيما كان الظن الشخصي في جانب المقابل من الموثقات والحسان فاسد لوجوه الاول انها مجملات حلا بمع العمل
اما الاول فللقطع بعدم كذب جميع المعارضات من الموثقات والحسان وغيرها بل يقطع بكون جلها او عدة منها صادقا في الواقع ومخصصة ومقيدة وصادرة لا اغلب الصحاح
ولو في كل من جهة حالا او فردا او صنفا في الواقع سيما مع انضمام ما من مطلق الا وقد قيد وما من عام الا وقد خصص ومورد التصرف في الصحاح غير معين وهذا الاجمال
صار في جميع الصحاح التي لها معارض واما الثاني فلان العمل بالمجمل فاسد بالاجماع كما يظهر في مبحث العام المخصص بالمجمل والعقل حاكم بعدم حجيته ايضا من حيث لزوم
المخالفات القطعية على فرض العمل بالكل والتحكم على فرض العمل بالبعض ولا يكون هذا من باب شبهة القليل في الكثير حتى يقال بانه لا باس بالعلم بكون جل المعارض
التي كان الظن الشخصي معها صادقا وتكون الشبهة من باب الكثير في الكثير الثاني بناء العقلاء على طرح الصحاح من حيث الاجمال ومن حيث كونه موهوما بالنسبة
الى المعارض بالنسبة الى الحكم الواقعي والظاهري معا اما الاول فواضح واما الثاني فللاجماع والعقل على عدم جواز العمل بالموهوم في مقام التعارض
واتفاقا وظاهرا لذهاب المعظم على حجية الموثق ويحصل منه الظن بوجوب اخذه هنا وطرح الصحيح وذهاب جمع الى عدم حجية المقابل للموثق مع كون الظن الشخصي
مع الموثق الثالث عدم كون الصحاح التي لها معارض مع كون الظن الشخصي في جانب المعارض مع العلم الاجمالي بثبوت التصرف فيها اجمالا قدرا متيقنا وذلك
لان الدليل الدال على كون هذا القدر متيقنا اما ان يكون هو العقل او بناء العقلاء او الاجماع او الكتاب والسنة وكلها فاسدة اما الاول فلانه لا يحكم به من وجهين
الاول من حيث كونها مجملة والعقل لم يكن قاطعا بوجوب اخذه بل كان قاطعا بوجوب طرحه لئلا يلزم المخالفات القطعية سيما في المخالفات المستلزمة للخروج
عن الدين الثاني فانها بالنسبة الى معارضها لما كان موهوما والعقل قاطع بوجوب اخذ الراجح حيث دار الامر بينه وبين اخذ الراجح وكذا الثاني لما ذكرناه
اما الثالث فكذلك لان الاجماع لو لم يكن على طرحها باعتبار الاجمال وكونها موهوما لم يكن على اخذها ايضا وكذا مع قطع النظر عن الاجمال لان المعظم من
المتقدمين والمتاخرين قالوا بحجية الموثق والمخالف نادر كصاحب المعالم والمدارك ولانهم هنا اخذ الموثق وكذا مشهورهم على تقديم الظن الشخصي في
صورة التعارض وكذا الكتاب والسنة لانه لم يرد فيهما ما يدل على حجية الصحاح كما عرفت سيما الصحاح المعارضة بالموثقات التي كان الظن الشخصي معها
سيما مع فرض الاجمال كما عرفت وعلى فرض وجود ما يدل عليه فيهما لا يكون معتبرا من حيث الاجمال وح تكون هذه الصحاح مرجوحة في الواقع والظاهر او عن
الاعتبار وتكون اخذها ح ترجيحا للمرجوح على الراجح واقعا وظاهرا اما الاول فواضح واما الثاني فللاجماع على عدم جواز العمل بالمحتمل واخذ الموهوم
فيما دار الامر بين اخذه واخذ الراجح ولذهاب المعظم على حجية الموثق ومع قطع النظر عن الاجمال والعقل قاطع بقبحه على فرض التنزل والمماشاة مع قطع النظر
عن الاجمال ومع قطع النظر عن ذهاب المعظم الى حجية الموثق يكونان في مرحلة الاعتبار سيان وبين ان يكون الموثق راجحا بحسب الواقع فيجب احدهما حيث دار
الامر بين اخذه واخذ الموهوم وعلى فرض التنزل عن هذا ايضا وتساويهما من حيث الواقع يكون اخذه تحكما لان رفع اليد عنه كما يحصل بالعمل بهذه الصحاح يحصل
بالعمل بمعارضها لانه ان اعتبار الصحاح قد ثبت في الجملة واما الموثق فلم يثبت وح تكون المعارضة بينهما كمعارضة الكتاب مع القياس لانا نقول هذا فاسد
من وجهين الاول انه قياس مع الفارق من وجهين الاول ان الكتاب في جهة الصدور مقطوع وفي جهة الدلالة ظنية قد ثبت حجيته وكونه من الظنون الخاصة كان
بقول المولى لعبده صريحا اقبل قول فلان واعتبار الصحيح كذلك لانه قد ثبت اعتباره من باب كونه قدرا متيقنا في المقام مفقود كما عرفت الثاني ان القياس
قد ثبت عدم اعتباره بالدليل الشرعي كان يقول المولى لعبده لا تقبل قول فلان بخلاف الحسن فانه لم يثبت عدم اعتباره لذهاب المعظم على اعتباره وح ففي
مورد التعارض مع كون الظن الشخصي في جانب الحسن يرجع الشك الى ان شان الصحيح هل يكون كالكتاب وشان الحسن كالقياس في نظر الشارع حتى يكون العمل
بالصحيح واجبا اولا بل يكونان في نظر الشارع متساويين مطلقا او بعد عروض الانسداد ومعه يكون العمل بالحسن واجبا كالوجوب باخذ الحسن من باب وجوب احد الامرين
بحسب الواقع الثاني ان العمل بالكتاب في صورة معارضته بالقياس انما يكون مسلما اذا لم يحصل العلم بصدور ظواهر الكتاب والقياس قد اعتبر واما معه
ممنوع لعدم الدليل عليه والمقام انما هو من الثاني لا الاول فتدبر وبعد ثبوت عدم جواز العمل بالصحاح فيما كان الظن مع الموثقات والحسان فاما ان
يطرحان او يعمل بالموثقات والحسان والاول فاسد للزوم الخروج عن الدين لكثرتهما كما مر فتعين الاخير واذا ثبت حجية الموثقات والحسان مع المعارضة بالصحاح
الاعلائية فيما كان الظن الشخصي معها فيثبت اعتبارهما في صورة عدم المعارضة او المعارضة بالحسن او بالموثق او بالصحيح او بالضعيف المنجبر مع كون الظن
في جانب الحسن او الموثق بالاولوية والاجماع المركب وبطلان التحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح واذا ثبت اعتبارهما على ما مر ثبت اعتبار الصحيح المشهوري والضعاف
المنجبرة في صورة المعارضة مع كون الظن الشخصي معها او صورة عدم المعارضة بالاولوية والاجماع المركب والتحكم في بعضها لاشتراكهما في افادة الظن وتساويهما
في الاعتبار وكون العمل لرفع المحذور الناشي من طرح الجميع في بعضها ترجيح المرجوح على الراجح كاخذ الحسن مع المعارض وطرح الحسن او الصحيح بلا معارض لانه
مما ذكرته من الاولوية والاجماع المركب بين صورة معارضة الحسن او الموثق وغيره وبين صورة عدم المعارضة فاسد من وجهين الاول ان الحسان والموثقات في
صورة المعارضة كثيرة ان في غاية الكثرة ونعلم بصدق اغلبها في الواقع بخلاف الحسان والموثقات بلا معارض لعدم ندرتهما ولا يكون العلم حاصلا بصدقهما في الجملة
للتدرج فيه فالعمل بهما في صورة المعارضة متعين بوجهين الاول العلم الاجمالي بصدقهما ومعه لا تجري القواعد المذكورة لمنع الاجماع المركب على كل من عمل بها في

صورة المعارضة مع العلم الاجمالي عمل بها في صورة عدم المعارضة مع عدم العلم ولا يجري هنا ايضا فاعذا التحكم ولا ترجيح المرجوح على الراجح لكون العلم الاجمالي
مرجحا الثاني لكثرتها وندرة صورة عدم المعارضة ففي العمل بالثاني موجب لتحمل الاول لعدم الكفاية بخلاف العكس وح فالحاق صورة عدم المعارضة
بصورة المعارضة يحتاج الى الدليل لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول منع ندرة صور عدم المعارضة بل كثرة لان كل مطلق وعام اذا كان له معارض يكون
غيرها وصنفا لو خال او وصف هكذا اوغلب افراده واصنافه واحواله وايضا نبقى بالمعارض والعلم الاجمالي يكون اغلبها حقا وصدقا اكثر وكون تركها موجبا
للخروج عن الدين اشد كما لا يخفى الثاني ان العمل بها في صورة المعارضة اما ان يكون لاجل رفع المحذور او يكون لاجل العلم الاجمالي بعين الاكتفاء بالصحاح ولكن
لما كان العلم حاصلا بصحة بعض هذه المعارضات وجب العمل بها لئلا يلزم طرح العلم الاجمالي او يكون لاجل الامرين معا وعلى الاول لابد من العمل بها في صورة
عدم المعارضة ايضا لعدم الكفاية ولا يجري القواعد بلا اشكال وقوله انها في صورة المعارضة كثيرة ان دون صورة عدم المعارضة فاسد لما مر من كثرتها في
صورة عدم المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة سلمنا كثرتها في صورة المعارضة وندرتها في صورة عدم المعارضة لكن يجوز التعليق بالعمل بها في
صورة عدم المعارضة وبعض صور المعارضة كتعارضهما معا او ادون منهما لا مع الصحاح او الكتاب بل بطرحان واما الثاني ففاسد من وجوه الاول منع كفاية
الصحاح لما عرفت من ندرتها الثاني منع حصول العلم الاجمالي في الموثقات والحسان في صورة المعارضة على فرض رفع المحذور بالصحاح لانه يصح مع فرض
ندرة الموثقات والحسان الثالث انه لو كان معتبرا وموجبا للعمل بهذه الظنون فاما ان يكون المناط هو العلم بالصدق في البين سواء كان بين هذا الصنف او
غيره او يكون المناط هو العلم بالصدق بين كل صنف او يكون المناط هو العلم بين هذا الصنف الخاص دون غيره والاول مشترك الورود لان بعد عروض الانسداد
قد حصل العلم الاجمالي بثبوت التكاليف من الواجبات والمحرمات بين الكل من الصحاح وغيرها ولا يتعين كونها في موارد الحسان والموثقات مع المعارض
وح فاللازم العمل بالظن الاقوى بعد انسداد العلم التفصيلي والاحتياط الكلي لاجل مراعاة العلم الاجمالي والثاني ايضا مشترك الورود للعلم بصدق بعض الحسان
والموثقات بلا معارض لكثرتها كما مر وعدم كفاية المذكورات بل العلم الاجمالي حاصل في غيرها ايضا من الشهرة باقسامها والاجماع المنقول والخبر القوي للعلم
بحجية بعضها والثالث تحكم واما الثالث اعني كون العمل لرفع المحذور والعلم الاجمالي معا ففاسد ايضا لوجهين الاول ما مر مما ظهر من بطلان كل واحد
منهما الثاني ان العمل بها في صورة المعارضة اما ان لا يكفي كما هو الحق وحقق مرارا او يكفي وعلى الاول يثبت التعدي وعلى الثاني ففاسد من وجهين الاول ان العلم
الاجمالي كما هو حاصل في هذا الصنف كذلك حاصل في الصنف الاخر وكما ان الاول يرفع المحذور فكذا الثاني ومع بعض الاول والترجيح تحكم الثاني انه اما ان
يكون العمل ببعضها لاجل العلم الاجمالي والمحذور معا او الاول بعد الثاني او العكس ولا يكون لاجلهما وكلها فاسد الا الثاني والرابع اما على الاول فلانه
لا يرفع المحذور لما عرفت من كثرة صور عدم المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة وكذا الثالث لكثرة صور عدم المعارضة واما على الثاني اعني العمل بها في صور
المعارضة لاجل العلم الاجمالي ودون المحذور فمع انه فاسد لكثرة صور عدم المعارضة ولذا لا يرفع المحذور ومع الكثرة كيف يرفع العلم الاجمالي وفي المحذور مثبت
المطلوب لان بقاء المحذور يوجب التعدي ولزوم العمل بها في صورة عدم المعارضة واما على الرابع فيثبت لزوم التعدي وهو المطلوب مع ان الاقتصار بكل من
الاخبار الصحيح او الموثق او الحسن او الضعيف المنجبر بدون المعارضة او بصورة عدم المعارضة خلاف الاجماع لان كل من عمل بها في صورة المعارضة عمل بها في صورة
عدمها او العكس موجب للتحكم في بعضها وترجيح المرجوح على الراجح في بعضها ومع ذلك لا يكفي لرفع المحذور كما ظهر بتمام الكلام في الاسباب الموهوم الاعتبار كالقوي
والشهرة ونحوها والاجماع وعدم ظهور الخلاف والاستقراء الناقص المفيد للظن تماما حقق في الاستصحاب والتوجيه بالعمل بها وذلك ما على مذهب من قال بحجية مطلق
الظن فواضح واما على القول بحجية الظن الخاص فلوجوه الاول انها قد تكون بلا معارض وقد تكون مع معارضتها مع مثلها او بالموثقات او بالحسان او بالضعاف المنجبرة
او بالصحاح او بالكتاب او بالتواتر اللفظي ولا ريب في كثرة هذه الامور في الفقه مع العلم بحجية اغلبها وحقية احد المتعارضين وكونهما من دين النبي صلى الله عليه وآله سيما
في المتعارضات من المسائل الخالية من الاخبار سيما في المعاملات لندرة الاخبار فيها ووجود واحد من هذه الامور سيما على مذهب القائلين في الموضوعات الشرعية
من الشك في الشرطية والجزئية والركنية والمانعية لرجوع الشك الى الموضوع وعدم تحقق الصغرى بعد التشكيك على هذه صلوة الموجب للاجمال في
المطلقات وعدم صحة التمسك بها لنفي المشكوكات سيما بانضمام ما سيجيء في دليل الثالث كما سيجيء من استلزام طرح الشهرة المعارضة للحسن طرح الحسن
المعارض له وطرح الحسن المعارض للصحيح وكذا الصحيح المعارض للكتاب وكذا مع انضمام المتعارضين المتساويين كالصحيح مع الصحيح والكتاب مع الكتاب والحسن مع
الحسن او الموثق وهكذا مع عدم الظن الشخصي في البين ولا ريب في كثرة هذه المجالات على الكثرة مع القطع بكون اغلب من الدين منهما مع انسداد باب العلم
التفصيلي منه ويجيء فيه ما مر في الانسداد الاغلبي في الاخبار من بطلان الاحتمالات ولزوم الرجوع الى الظن فيما لم يكن مع التساوي كالمشكوكات
في المتعارضات كما مر او الرجوع في كل مورد الى الاصل مقتضيه المؤيد بالخصوص من البراءة والاحتياط وهكذا الثاني ان في صورة معارضة هذه الامور مع مثلها
او مع غيرها مع كون الظن الشخصي مع هذه الامور يقطع بحجية غالب هذه الامور من الشهرة وامثالها في مقابل معارضها لكونها مخصصة او
مقيدة او صارفة فيقطع باجمال العمومات والمطلقات والظواهر من الحسان والموثقات والضعاف المنجبرة والصحاح والكتاب المعارض مع احد هذه الامور
ومعه يكون الجمع بين المتعارضات والعمل بالكل باطل للتناقض وكذا طرح الكل في المتعارضات والمجملات والرجوع الى الاصول باطل لما مر من لزوم الخروج عن الدين
على فرض البراءة والعسر والحرج على فرض الاحتياط الكلي وحصول العلم الاجمالي في كل على خلاف الاصل الذي يقتضيه كل مورد وعلى فرض الرجوع الى الاصل
في كل مورد يقتضيه لكثرتها والعلم بكون اغلبها من احد المتعارضين حقا وصدقا ومن دين النبي صلى الله عليه وآله وكذا العمل بمعارض الشهرة باطل لان الدليل على العمل
بالحسن المعارض للشهرة بل الكتاب المعارض لها مع كون الظن معها ان كان هو الاجماع فباطل للاجماع على عدم حجية المجمل ومع قطع النظر عن الاجمال فجماعة تقول لا
بحجية الشهرة من حيث هي ولانهم هنا اخذ الشهرة وجماعة يقولون بعدم حجيتها وكذا عدم حجية معارضها سيما الحسان والموثقات كما قال صاحب المدارك



العمل

العمل بالشهرة مشكل وبخالفة المشهور اشكل ولا نه طرحهما وبعد الانسداد الاظن من عمل المعارض مع كون الظن مع احد هذه الامور سيما الشهرة وظهور
الاجماع فان كان هو العمل من باب كونه قد استيقنا انه فاسد لما مر من الخلاف بل عدم القول باخذ المعارض فيما كان الظن الشخصي مع فرض عروض الاجمال
كما مر وان كان من باب كونه ظنا نوعيا ففاسد لكون العقل حاكما بوجوب اخذ الظن الشخصي لكونه اقوى سيما مع كون المناط هو الظن بالفرعي لادراك
التكاليف الواقعية في البين كما مر مع انه لم يكن ظن باعتباره في صورة معارضته مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها الا انه ليس له دليل الا دفعا
المشهور ومن عمل بالحسن او الموثق دون الشهرة لم يكن جيدا كثيرا فتتبع مع ان كلامهم فيهما من حيث هو لا بعرض الانسداد الاغلبي وكون العمل من باب
المقدمة للعلم الاجمالي كما مر مع ان قوله في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك الخ بناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل سيما بملاحظة التعليل في الذيل فان المجمع عليه لا ريب فيه وتوابعه مظنون الاعتبار بل اقوى من ذهاب بعض الى حجية الحسن دون الشهرة وان كان
من باب كونه جامعا بين الظنين ففاسد لانتفائه هنا اما الشخصي فواضح لانه مع هذه الامور واما النوعي فلما مر من عدم الدليل على اعتباره في صورة
معارضته بهذه الامور مع كون الظن الشخصي معها وان كان من باب ان كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن وهكذا الى الكتاب لا بالعكس ففاسد ايضا لانه
ليس كل من عمل بالشهرة عمل بالمعارض معه كالحسن مع كون الظن الشخصي معها بل العقل حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي لادراك التكاليف الواقعية المجملة في البين
واما ان كان هو الكتاب والسنة فقد مر عدم تمامية حجية الاخبار سيما مع المعارضة مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها ولو سلم تمامية الادلة
لحجية الخبر فلا نسلم حجية الادلة في صورة معارضة الخبر بالشهرة وبعد ما ثبت بطلان الجمع الطرح والعمل بالمعارض مع عدم امكان العلم التفصيلي في
تشخيص موارد المخصص والمقيد والصارف تعين العمل بالظن وهو المطلوب لثالث ان في صورة معارضة الحسن والموثق بالشهرة مع كون الظن الشخصي
معها الجمع باطل للتناقض وكذا العمل بالحسن المعارض لها لان العمل به مستلزم للعمل بالصحيح المعارض للحسن او الموثق وما دون مع كون الظن الشخصي معها
وكذا مستلزم للعمل بالكتاب المعارض للصحيح وما دون مع كون الظن مع الصحيح وذلك لان مناط العمل بالحسن المعارض للشهرة ان كان هو الدليل وكونه
قد استنبط او كونه مع الظن النوعي او كونه جامعا بين الظنين او كون كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن لا عكس فكل ما ذكر مع انه فاسد تماما يكون في الصحيح
بالنسبة الى معارضه من الحسن وما دون اقوى وكذا يكون في الكتاب بالنسبة الى معارضه من الصحيح وما دون اقوى قطعا ويكون اخذه اولى جزما والتالي باطل
لما مر من القطع ببطلان العمل بهذه المعارضات الخ وعروض الاجمال فيهما واذا ثبت بطلان التالي ثبت بطلان المقدم وهو العمل بالحسن المعارض للشهرة بعد
العمل بالشهرة او طرحهما والاول هو المطلوب والثاني اعني طرح الشهرة والحسن المعارض له مستلزم لطرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح فيما كان الظن مع
الحسن وكذا مستلزم لطرح الصحيح المعارض للكتاب مع الكتاب فيما كان الظن مع الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب لبطلان الجمع والعمل بالعكس كما مر ومع نفوذ
مناط العمل بالحسن المعارض للصحيح ان كان هو الظن الشخصي ففي الشهرة المعارض للحسن موجود وان كان هو العلم الاجمالي بصدق بعض موارد الحسن او اغلبها
في مقابل معارضاتها من مقيدة ومخصصة وصارفة مع الاجمال مع القطع بكون اغلب ما في البين مع عدم امكان التشخيص بالعلم التفصيلي والرجوع
الى الاصل ففي الشهرة وما ضاهاها في مقابل الحسان والموثقات الى الكتاب حاصل وان كان لقوة اعتبار الحسن المعارض للصحيح بالنسبة الى الشهرة
المعارض للحسن فقد مر فساده سيما في مقابل الصحيح لكون الصحيح المعارض للحسن بالنسبة الى الحسن المعارض للشهرة اقوى ثم في الكتاب المعارض للصحيح وما
دونه اشد مع ان الظن المشكوك الحجية من ذهاب جمع لا بهم الاحتياط في سلسلة مظنون التكليف من الحسن الشهرة كالشبهة المحصورة لو طرح بظن مشكوك
الاعتبار على كون النجس او الميتة هذا ثم بعد ما عرفت من استلزام طرح الشهرة والحسن المعارض له طرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح وطرح الصحيح المعارض للكتاب مع
الكتاب يلزم طرح سلسلة المعارضات جميعا فيما اختلفا نوعا مع كون الظن الشخصي مع الادون كالصحيح وما دونه المقابل للكتاب والحسن والموثق وما دون
المقابل للصحيح والشهرة وما ضاهاها المقابل للحسن او الموثق وبانضمامه الى ما مر من دليل الاول يثبت الانسداد الاغلبي قطعا لكثرة المجملات قطعا غاية الكثرة مع
العلم الاجمالي بالتكاليف بينها ويجري في الشهرة وما ضاهاها ما تقدم في معارضة الحسان والموثقات للصحاح من بطلان جميع الاحتمالات ولزوم العكس
من الصحاح الى الحسان والموثقات ولزوم العمل بالظن الشخصي فيها معينا وهو المطلوب الرابع ان العمل بالحسن المعارض للصحيح والكتاب دون العمل بالشهرة المعتضدة
بظهور الاجماع تحكم صرف بل ترجيح للمرجوح على الراجح لان العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحصر في سلك الحسان والموثقات بل حاصل في سلك الشهرة وظهور الاجماع وح
ان كان المناط العلم الاجمالي فمتساويان وان كان بقوة الاعتبار فقد ظهر فساده وان كان لرفع الحرج فمشترك وح فالحكم بالعمل بالحسان لادراك الدين الواقعي مكنها
طرح الدين الواقعي في سلك الشهرة وما ضاهاها تحكم صرف بل اخذ الحسان المعارض للصحاح للظن بالاعتبار الناشي من ذهاب جمع الى اعتباره وطرح الشهرة
المعتضدة بظهور الاجماع في المسألة الفرعية مع العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية في سلكها مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد ترجيح للمرجوح على
الراجح لكون ظنها اقوى منه مع تساوي كونهما من اطراف العلم الاجمالي في المسألة الفرعية والدين الواقع بينها بالاجمال الذي انسد باب العلم فيها واوجب العمل بالظن
لا لاجل ادراك التكاليف لا نه يمنع العلم الاجمالي بنصب الشارع طريقا بعد الانسداد ممنوع لان ما دل على منع جعل القياس طريقا يدل على كون غيره طريقا الا انا نعود
غايته الدلالة على ان القياس لا يجوز العمل به مطلقا سواء كان من حيث جعله طريقا متعبدا به او من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف ساكتا عن غيره ولا يدل
على كون غيره طريقا او مقدمة وكلامه ظاهر في منع جعله مقدمة حيث قال عم السنة اذا قيست محق الدين كما يقال في العرف بعد قول المولى لعبده اشتر
اللحم وان ذهبت من فلان الطريق محق اللحم فتدبر الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي وعروض الاجمال يكون بناء العقلاء على اخذ الظن الاقوى بادراك
الواقع مع انه يمنع حجية العمل بالظن ح لانه لاحتمال المخالفة وتجر اهون من الطرح المستلزم للمخالفات القطعية فيجب العمل به لكونه اقل العصيانين السادس
ان بعد ثبوت الانسداد ينكشف من الصحاح لرفع الحرج ودفعها ان يكون رفع الحرج موقوفا على العمل بالحسان والموثقات والشهرة وما ضاهاها هو المطلوب

يكون موقوفاً على العمل باحد الامرين معيناً فان دليل على التعيين وان كان معيناً في الواقع مجهولاً عندنا ولزوم العمل بما يوقع المحذور في الواقع لكثرته دون الاخر
لندرته مع عدم حرمة العمل بالاخر فيجب العمل بهما معاً للاحتياط واما مع حرمة الاخر مما كان نادراً مع عدم توقف رفع المحذور بالعمل به متوقفاً على
معرفة موارد الحسان والموثقات من اوثق الظنها الامتاخمة للثبات وكذا موارد الشهرة وما ضاهاها حتى يعلم كثرتها ويعلم حصول العلم الاجمالي بالتكاليف
بينها وندرتها في الشهرة مع عدم العلم او بالعكس هو موقوف ولا على الاجتهاد من اول الفقه الى آخره حتى يعلم ثم بعد العلم بني ثانياً على الاجتهاد ليعمل على الظن
مما علم كثرته مع العلم الاجمالي دون ما ندر مع عدم العلم وهو تكليف بالتحديد بين العلم بقدر دفع المحذور وعدم الاحتياج الى الغير حتى يعمل بالاول دون
الثاني وهو امر خفي وحرج اكيد منفي بالادلة الاربعة ومع ذلك موجب لتعطيل الاحكام بالبداهة وقبح اللازم على الحكيم بضرب المرحلة ظاهر مع انه موجب للحرج
العظيم وليس هنا بعد بطلان سائر الاحتمالات وعدم ثبوت طريق خاص الا الظن باداء ذلك الواقع حتى ثبت حرمة اخذه كالقياس ولو تنزلنا وقلنا بعدم
حجية اسباب موهوم الاعتبار نقول بعدم حجية معارضها ايضاً فيما كان الظن منها المار من عدم الدليل على حجية فيما عارضها الشهرة مع كون الظن مع الشهرة
والمراد بالشهرة هو ذهاب العلماء الى حكم يوجب الظن الاطمئناني وسكون النفس اليه مع كون من خالفه شاذاً نادراً لا يعتنى به لا مجرد ذهاب جمع كثير من
العلماء مع كون من خالفهم كثيراً الا ان الاول اكثر من الثاني في الجملة ولقد اطال المحقق المعاصر طولاً كثيراً في حجية الظن لاجل الانسداد في الظن بالحكم الفرعي
الواقعي والظن بالطريق الى ان قال واطال غيره ايضاً بانه ان بقى دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن تعبداً بان الشارع اما عرض
عن هذه التكاليف المعلومة اجمالاً بعد انسداد باب العلم التفصيلي او اراد الامتثال بها على العلم التفصيلي او اراد الامتثال المعلوم اجمالاً بالاحتياط الكلي او
اراد الامتثال من طريق خاص تعبدي او اراد الامتثال من وجه الظن وما عدا الاخير باطل فتعين هو فيكشف عن ان الظن جائز العمل عند الشارع الى ان قال فحجية
الظن ح تعبد شرعي كشف عنه العقل واما ان بقى على وجه يكون العقل منشأ الحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه فيتجه المطالبة
على ان يد منه وليس مجعولات الشارع كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد الامر والنهي ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل
لا على وجه الكشف ولمراد من فعل الاولى وترك الثانية غير ارادة فعل المامور به وترك المنهي عنه ولا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب
على ذات المامور به والمنهي عنه ومراده ان كان في وجه الاول انه يكشف عن حكم الشارع بكون الظن طريقاً شرعياً من حيث هو يجب العمل به في ذاته عني
جهة المقدمية والثاني في كون العقل حاكماً بوجوب العمل بالظن من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف الواقعية فقد عرفت ان العقل لا يستقل بكونه
طريقاً من حيث هو بل غاية ما يحكم به العقل انما هو لاجل ادراك التكاليف الواقعية بعد حكمه ببطلان سائر الاحتمالات وكلما حكم به العقل حكم به الشارع وان
كان مراده من وجه الاول انه يحكم الشارع بكون الظن واجب العمل من باب المقدمة لادراك التكاليف الواقعية والثاني بحكم العقل فهما سواء لان الشارع لو حكم
بوجوب المقدمة انما هو من حيث المقدمية لا من حيث هو مثل حكم العقل كما حققناه في مقدمة الواجب ومما ذكرنا ظهر فساد ما قاله ثم ان هذين الطريقين مشتركان
في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعي الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق بين باب من ابواب الفقه وعلى الثاني بحكم العقل
مستقل بعدم الفرق بين الاطاعة والعصيان بين واجبات الفروع فيبقى التعميم من جهة الاسباب المرتبة فقال اما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم من حيث
الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن ولا من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول
التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في موارده بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس فيؤخذ به وما دونه فيؤخذ بالاصول واما
التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب المرتبة وفيه ان الاول والثاني لا يعرف بينهما من جهة الاهمال من الجهات لان القدر المتيقن من ايجاب الشارع
وكذا ايجاب العقل العمل بالظن من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية لبطلان سائر الاحتمالات والانحصار بالظن انما كان معلقاً على العلم
بالتكاليف الاجمالية وعدم امكان ادراكها بالعلم التفصيلي لها بطرق مقررة بدلاً عنها لعدم ثبوتها او بالاحتياط لكل الجهات العبادة في ضيق الوقت مع
كون احدهما مظنونة والظن المشكوك الاعتبار لا ترجيح وجوب اخذه فلو انتفى احدهما من العلم الاجمالي بالتكاليف بعد العمل بالقدر المتيقن او انفتح باب العلم
التفصيلي بالتكاليف او بالطرق بدلاً عنها او كون الرجوع الى البراءة غير موجب للخروج من الدين والاحتياط غير موجب للخروج عن الدين والاحتياط غير
موجب للعسر منه وهكذا لا يحكم الشرع ولا العقل بجواز اخذ غير المتيقن بل وكذلك لو قلنا بكون الظن المطلق ح طريقاً بدلاً عنها لان الشرع والعقل لا يحكمان
بكونه طريقاً وبدلاً عن الواقع مطلقاً كالظن الخاص والتعبدي بل طريقيته معلق على امر فلو انتفى احدهما لا يحكمان بطريقيته ومن ذلك ظهر بطلان الفرق
بين جعل الظن طريقاً من الشارع بعد الانسداد على فرض الكشف على تقرير الاول او مقدمة كما على التقرير الثاني وكذا ظهر بطلان من قال بكون القدر
المتيقن ح ظناً خاصاً لان العمل بالقدر المتيقن كان معلقاً على ما ذكرنا من الانسداد الاغلبي لا من حيث هو كما عرفت حتى كان ظناً خاصاً ثم قال لو صح كون النتيجة
مهملة لم ينفع اصلاً لان يقتصر على اجمالها وان عينت فاما ان يعين في ضمن كل الاسباب او يعين في ضمن بعضها المعين وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين
الا مضمومة الى الاجماع فيتجه جميع الامر الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد دون تسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين
تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية ومنه او لا انه يعمّ مقدمات العمل بالظن من بطلان الاحتمالات ولزوم اخذه لكونه
اقل القبائح وتعيينه في البعض ان كان قدراً متيقناً انما هو بالعقل فلا ينافي تحقق الاجماع عليه ايضاً وكذا ان لم يكن قدراً متيقناً وعين في الكل بقاعدة
التحكم او بطلان ترجيح المرجوح على الراجح انما هو بالعقل كما في العكس من الصحاح الى الحسان وكذا فيما لا يعمل به كما في الاخبار الضعيفة الغير المنجبرة لان نفي
حجيته انما هو باصالة حرمة العمل الثابت بالدليل العقلي ولا ينافيه ورود الادلة الشرعية ايضاً على منع العمل بها فبطلان كل الاحتمالات المستلزمة للانحصار
بالعمل بالظن عقلية لكونه اقل القبائح كما في تسمية الاصول الفقاهية بالعقلية وورود الشرع ايضاً على طبقه ثم قال على تقدير الكشف وحجية الظن في



بجملة

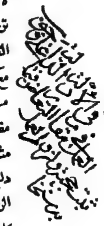
الجملة والاهمال بحسب الاعتبار والوثاقة بذكر للتعميم وجوه الاول عدم المرجح لبعضها والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله وبتعمم اولوية
لا بد ان يكون المتعين كافيا بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول في غيره محذور وما يصلح للترجيح ثلثة الاول كونه قدرا متيقنا كما مر للقطع التفصيلي
بحجيته ثم اجاب عنه بانه لا يكفي بل لا بد من باق لتنسده كما قلنا وفيه ان مع تسليمه يكون مرجحا فعليا من قال بكفايته لرفع المحذور فواضح كما هو مذهب جمع الافاضل
على الصحاح الاعلائي لكثرتها او مع الصحاح المشهوري او مع الضعاف المنجبرة واما على مذهب من قال بعدمه ولزوم التعدي فيكون بدليل الثاني لا الاول
الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض لكون مخالفة الاحتياط فيه اهون دون الضعيف بالنسبة الى الاول واجاب عنه بان ضبط مرتبة خاصة له متعسر
او متعذر لان القوة والضعف اضافيان وليس بعارضهما في متعلق واحد حتى يذهب من الاضعف نعم لو وجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمينانى الملحق
بالعلم لكنه نادر على ان كون القوة معينة للقضية المهملة محل منع اذ لا يلزم من كون بعض اقوى كونه هو المعول حجة الا ان وجدنا تعبد الشارع بالاضعف
وطرح الاقوى ثم مراده بان اقوائية بعض الظنون هو بالنسبة الى الواقع لجملة الظن الاعتبارى وجهان الثاني فجعله مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول فيجعل الظن
الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول فنجعل الظن الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول فجعل الظن الاقوى مرجحا فلان مراده من تعسر ضبط مرتبة خاصة
لما امكن ان يكون للظن الاقوى مراتب حتى ينتهي الى العلم وح ضبط مرتبة خاصة في الشدة والضعف بحيث لا يتجاوز عن الحدين متعسر لاختلاف كل فرد لو من
سبب واحد كالصحاح في افادة الظن من القوي الى الضعيف وضبط مرتبة منه كما تر متعسر او يكون المراد ان ظن بعض الصحاح ربما يكون اقوى من الظن الناشي من بعض
الحسان وربما يكون بالعكس فان كان المراد هو الاول كما هو الظاهر ففيه ان المناط هو ما يحصل في النفس رجحانا على غيره ويصدق عليه الراجحية والمرجوحية سواء
كان في اول مرتبة او في اخر مرتبة كالمتاخم الى العلم وكذا يعتقد الاجماع على عدم الفرق في الظن من سبب واحد بعد حجيته من الضعيف والقوي وهو امر جلي غير متعسر
لان كل واحد من الصحاح او الحسان في المورد الخاص يفيد رجحان حكم خاص كالوجوب مثلا من الاحكام الخمسة يكون غيره من الاحكام الاربعة مرجوحا بالنسبة اليه
وهو امر جلي غير متعسر وكذا الحسان الخ فلا يجوز جعل الاقوى مرجحا للاجماع على عدم الفرق سيما مع فرض انسداد باب العلم والعلم الاجمالي بالتكاليف بين الاقوى
والضعيف ولزوم ادراكها للاجماع والعقل على عدم الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات من اطراف العلم الاجمالي فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا الا
لما ذكرنا من انه متعسر هذا في غير مقام التعارض واما في مقام التعارض فالرجحان لو حصل من احدهما فطر واما في جواز جعله مرجحا ووجوب اخذه كالعدد والتخفيف
اعلا لو نحو والحرية او النوعي كما في المقام من العلم الاجمالي بالتكاليف بينهما معارضا كان السببين او لا كما في غيرهما مما امكن الجمع او الطرح مع كون الترجيح في الدلالة او
الارادة او السند منصوصا او لا فاختلاف تحقيقه في التراجيح سيما اجماع الامامية وان كان مراده هو الثاني مع انه قد ظهر فساده من الاول ففيه ان في غير مقام التعارض
بعد فرض حجية الصحاح والحسان وكل سبب ثبت حجيته مع الاجماع على عدم الفرق بين القوي والضعيف في سبب واحد سواء كان حجيته من حيث هو او لاجل
العلم الاجمالي بالتكاليف بينهما مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات اطراف العلم الاجمالي فلا يضر اختلاف كل سبب مع الاخر في القوة
والضعف بكون بعض الصحاح اقوى من الحسان وهكذا وبعضها بالعكس فكان ضبطه غير متعسر لان مع العلم الاجمالي بالتكاليف بين موارد ظن الضعيف
كالحسان والموثقات بالنسبة الى الصحيح الموجب بطلان سائر الاحتمالات ووجوب العمل بالظن فيهما مع عدم الفرق بين القوي والضعيف من سبب واحد
مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات اطراف العلم الاجمالي كما مر وهو الحق ولا يتم اقوائية الظن الصحاح في موارده وترجيحها على الحسان او
الموثقات في موارده فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا من لزوم الجمع العملي القوي والضعيف مع ما ذكره من كونه عسر لعدم العسر فيه لان الحسن الضعيف المرجح
في شيء ظن بالوجوب فيه يكون موهوما هو سيما مع كراهته او اباحته وحرمته لا الظن الضعيف في بعض الصحاح بالنسبة الى بعض الحسان وهو امر ظاهر
جلي غير متعسر ويكون موهوم الصحيح المقتضى لاباحة شيء موهوما وجوبه وحرمته واستحبابه وكراهته لا الظن الضعيف في بعض الحسان والموثقات بالنسبة الى بعض
الصحاح وهو امر ظاهر غير متعسر لا تناقض فيه في غير مقام التعارض بين الظن من الحسن والظن من الصحيح حتى يؤخذ بالقوي وقيل بانه متعسر واما في مقام التعارض
كالحسان والموثقات في مقابل الصحاح سيما مع القطع بكونهما محض صنف ومعية اوصاف فيهما مع حصول الاحتمال فيهما فقد ظهر انه اولى بعدم العسر واما الثاني
اعنى الجواب عنه فلما قد ظهر مما مر من كون الظن هو الرجحان مطلقا مع عدم الفرق وبان الظن بالحكم من اي سبب في كل مورد المستلزم لكون غيره من الاحكام
الاربعة موهوما هو ما ظاهره مضبوط وثانيا بان الحاصر بالامور التعبدية في الموضوعات قياس مع الفارق مع ان طريقيته لم يثبت ولو سلم فلا يكون مثل الظنون
الخاصة بل معلق على تمامية انسداد باب العلم ولزوم ادراك التكاليف الواقعية بالظنون المتعلق بها سيما مع فرض العلم الاجمالي بالتكاليف بين موارد ضعيف
ايضا من حيث هو سيما فيما كان الضعيف من حيث هو بعضا اقوى من الاقوى في مقام التعارض مع تساويهما في العلم الاجمالي بصدق غالبها اجمالا مع الاجماع
المركب بينهما كالحسان والموثقات من حيث هو وفي المقابل للصحاح كما مر مع القطع بكونها محض صنف لها او معية اوصاف وصيرورة الاقوى مجملا كما مر الثالث
الظن باعتبار بعض بان يؤخذ باحد الوجهين الاول انه في مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون اولى لكونه اقرب الى الحجية ولما لكونه اقرب الى احراز مصالح الواقع
لانه المفروض رجحان مطابقته للواقع لان المفروض من الامارات المفيدة للظن بالواقع كونه بعدا عن الواقع بحيث يتدارك مصلحته على تقدير مخالفته له او احتمال
مخالفة هذه الامارات للواقع وليلة موهوم لان الظن الغير المظنون الحجية كالحسن بالنسبة الى مظنون الحجية موهوم ولو كان الحسن بالنسبة الى الواقع ايضا هو موهوم
في موهوم ثم قال حقيقة مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل الاولوية والترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع
وح لو فرضنا كون الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم ضابطة كلية نعم لو فرض تساوي
ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل
مظنون الحجية بل بما ظن حجيته وظن قد ظن حجيته لانه ابعد عن مخالفة الواقع وبدل بناء على التقرب بالمتقدم واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون

مذهب

فيما يصلح ان يكون مرجحا ثلثة

لم نظن حجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي صح

الاعتبار على غيره ونفيه وكل انه لا امارة يفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق فانا ذكرنا اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم
عند المصنف ان شيئا مما ذكره بحجيتها لا يوجب الظن بها على الاطلاق وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة يتعين هذا الظن الجعلي في
جعل الظن بالاعتبار مرجحا لاخذ بعضها او ضمه قد عرفت مما سبق انه لا بد ان يكون اخذ الظن بالاعتبار بدليل قطعي عليه لا بالظن المشكوك الاعتبار
او موهومه الناشي من ذهاب المشهور على حجية الصحاح مثلا والا لزم الدور او التسلسل لان اخذ الظن الموهوم الاعتبار في المسئلة الاصولية مستلزم لطرح
الظن المشكوك الاعتبار او موهومه في المسئلة الفرعية التي هي المناط في العمل بالظن لاجل الانسداد وح يلزم من ترجيحه عليه ترجيح المرجوح على الراجح في الاداء
والترجيح بلا مرجح في الثاني بل المرجح في اخذ الظن في المسئلة الفرعية المستلزم لطرح الظن بالاعتبار في المسئلة الاصولية من وجوه الاول الانسداد باب
العلم في الفرعي دون الاصولي الثاني العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه دون العلم الاجمالي بنصب الشارع
الطريق بعد الانسداد فيه الثالث التناقض لان اختيار العمل ببعض الظنون بالظن بالاعتبار عمل بمطلق الظن لانه ظن موهوم الاعتبار الان مدركه ليس الا
الشهرة وهو من اسباب موهوم الاعتبار والعمل بالمشكوك والمظنون اولى الرابع انه حكم برفع الاحتياط في بعض المظنونات اللازم احتياطه بالظن المشكوك
الحجية وهو باطل عقلا وشرعا كالاستثناء في جهات القبلة في سعة الوقت فيما كان احدها مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار الخامس عدم تسليم كونه مظنون
الاعتبار بعد انسداد باب العلم وعروض الاجمال في عموماتها ومطلقاتها وظواهرها للاجماع على عدم حجيتها بل مع فرض عدم عروض الاجمال العدالة
على حجية الصحيح المعارض للحسن مع كون الظن الشخصي مع الحسن هكذا الى الشهرة وكذا الكتاب المعارض للصحيح ودونه الحاصل الشهرة كما عرفت وح نقول اخذ
الظن بالحكم الفرعي المستلزم لطرح الظن بالاعتبار اما ان يكون بدليل قطعي او بدليل مشكوك الاعتبار والثاني مستلزم للدور او التسلسل والاول هو
المطلوب وهو موجود في المقام اما في غير مقام التعارض مع فرض كفاية مظنون الاعتبار كما هو على مذهب جمع من حجية الصحاح مطلقا حتى المشهور بل الصحاح
المجبر لكثرتها وندرة دونها على مذهبه مع فرض عدم العلم الاجمالي بالتكاليف بين غيرها فيؤخذ بالظن بالاعتبار ولو كان من موهوم الاعتبار من باب القطع
بكونه واجب العمل لكونه قد تيقنا وجامعا بين الظنين لا لكونه مرجحا سواء جعل الظن من حيث الطريقية او من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية
بطرح غير مظنون الاعتبار ولكون حجيته منها لاجل الحذر ودونه معلقا على امور قد مضت فبانتفاء احدها مع علم جواز ان لحكم المعنات صيرة لا يحكم العقل به
الشرع لجواز غيره وان كان اقوى ظنا بالواقع لاصالة حرمة العمل واما على فرض عدم الكفاية كما على مذهب جمع مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة بين
غيرها ومعارضتها لها من حيث الدلالة او الارادة كما هو الحق عندنا وجريان احكام المعينات فالعقل قاطع بلزوم التعدي والعمل بغير مظنون الاعتبار لبطلان
سائر الاحتمالات سواء كان الظن بالواقع طريقا كاشفا لا اشكال عن حكم الشارع بوجوب اخذه او من باب المقدمة ولا يعارضه الظن بالاعتبار الموجب
لطرح مشكوك الاعتبار وموهومه لعدم مقاومة الظن للدليل القطعي على لزوم التعدي مع انه قد عرفت عدم تسليم كونه مرجحا ظنا بالاعتبار لان المشهور
القائلين بحجية الصحاح دون الحسان والموثقات ودونها كلامهم من حيث هو وكفاية الصحاح لا مع تسليم عدم الكفاية وعروض العلم الاجمالي في غيرها
كما عرفت بل مع القطع بلزوم التعدي قطع باعتبار المشكوك والموهوم ولا يبقى الظن بالاعتبار المستلزم لطرح مشكوكه وموهومه ومما ذكرنا ظهر
ما في كلامه في الجواب عن الوجهين بان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل الاولوية ووجهه ان بعد جعل وجه الثاني اقرب الى الحجية والى الواقع كيف
لا يفيد لزوم التقديم مع فرض كفايته وقوله اذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على
ترجيح الثاني فيخرج الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها ففيه انه مع كفاية القدر المتيقن والجامع بين
الظنين يطرح غيره وان كان الغير اقوى ظنا بمراتب لما مضى وعلى فرض عدم الكفاية يؤخذ بغيرها لما مضى وان كان اضعف لا نه في غير مقام التعارض
مع كون كل منها في مورد الخاص له مظنون الحكم الخاص موهوم غيره كما مر واللازم من اخذ طرح موهومه لا مظنون الاخر لان الدليل اقتضى العمل بالمظنونات
مطلقا قويا او ضعيفا في الاول ثم لم يكف اقتضى العمل بالمظنونات في الثاني مطلقا وهذه قاعدة كلية منضبطة ظاهرة غير متعسرة كما مر واما في
مقام التعارض فيما ثبت حجيته ولزوم العمل به سنخا فيجب العمل به في مقام التعارض بينهما مع وجود الترجيح لوجوه الاول الاجماع المركب لان كل من قال بالصحيح
مثلا في غير التعارض عمل به في التعارض معه وما دونه فيما كان الظن الشخصي مع الثاني بدليل الانسداد الا علي لكثرة صور المعارضة لانه مما من
دليل وخبر الاولى معارض وح يجري فيه ما سبق من بطلان الاحتمالات ووجوب العمل بالظن الشخصي فيها الثالث لزوم التحكم بل ترجيح المرجوح على
الراجح في العمل ببعض الحسان المعارض وطرح بعض الصحاح مع المعارض ببعض الحسان كما لا يخفى والكلام انما هو في الترجيح واصله لا يخلو من اقسام
لانه قد يكون احدهما اقوى اعتبارا مع التساوي واقعا كالصحيح العام مع الحسن العام وقد يكون بالعكس كالصحيح العام مع الصحيح الخاص وقد يكون احدهما
اقوى اعتبارا وواقعا بالنسبة الى الاخر وكونه جامعا بين الظنين والاقوائية من جهتين كالصحيح الخاص مع الحسن العام وقد يتخالفان بكون احدهما
اقوى اعتبارا والاخر اقوى واقعا كالصحيح العام مع الحسن الخاص وقد يتساويان كالصحيحين العامين المتساويين من جميع الجهات اما على غير الاخير
منها ان كان اقوائيته بحسب الواقع مع كون التعارض والترجيح من حيث الدلالة او الارادة مما حقق في التراجيح الدلالية في تعارض الاحوال من
التخصيص والاقتضاء الى الخ والعموم والخصوص في المورد والمطلق والمقيد والصريح والظاهر وهكذا فلا ريب في وجوب اخذه وصرف الاخر لكونه جمعا
واجبا متعارفا بين العرف والشرع فكلماتهم عموما وخصوصا وهكذا واولى من الطرح ويجب العمل به ولا يعتني بقوة الاعتبار حينئذ وان كان في مقابل
الكتاب اذ لم يتعدد الاخير بما يوجب ترجيحه عليه واقعا كالعام المعتضد بالشهرة او ظهور الاجماع وامثالها وان كان لاجل التعارض في السند كالمتباينين
المتساويين من حيث الدلالة او الارادة فيما كان احدهما اقوى واقعا لاعتضاده بما يوجب جبره كالشهرة وامثالها فلا ريب في وجوب اخذه لكونه في سلك المظنونات



٢٨٠

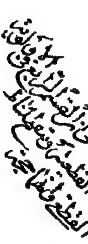
الّتي يجب العمل بها انّما هي سواء لم تكن قوّة الاعتبار في البين او كانت مع فقده وكان جامعاً للظنّين وقد يا امتيتنا او تعارضه امّا الاولان فظاهر واما
الاخير كتعارض الصحيح العام مع الحسن الخاص المعتضد بما ذكرنا فلكون الاخير بالنسبة اليه موهوما بالنسبة الى الحكم الفرعي الذي انسد باب العلم فيه واوجب
العمل بالظنّ فيه للعلم الاجمالي بالتكاليف بقيتها الا الظنّ بالطريقية والاعتبار مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد وكانه لو لم يعمل به يلزم
عدم العمل بالحسن الموثق المعارض للصحيح مع كون الظنّ في جانب الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب قد فرض لزوم العمل به بقي الكلام فيما كانا متساويين
من حيث الواقع مع كون احدهما مظنون الاعتبار كالتعارض بين الصحيح العام والحسن الخاص فان افاد الظنّ الشخصي بالفرعي فلا ريب في لزوم اخذه لكون الآخر
موهوما ويدخل في مظنون الفرعي ويتم الامر على وجوب اخذه واما ان لم يفد الظن به فاشكال الامر من عدم ثبوت حجية الظنّ بالاعتبار والمسألة اصولية
تعبدا مع الشك في حجيته اخذهما تعبدا فيرجع الشك فيه الى الشك في تعلق مقتضيا على ذمتنا ويجري فيه الاصل الذي يقتضيه ذلك المورد
وهو الحق بقي الكلام في المتساويين من جميع الجهات ولا ريب في طرحهما والرجوع الى الاصل في ذلك المورد لفقدان الظنّ بالحكم الشخصي الفرعي وبطلان
الجمع والطرح والترجيح فيكون مشكوكا في التكليف فيندرج تحت ما لا يعلم تكليفه والاصل كذا من البراءة والاحتياط او التخيير وهكذا او قد حقق في التعادل
ولا يجري فيه احدى المقدمات المعتبرة اما عدم التحكم باخذ بعض من المظنونات وطرح هذا لوجود الترجيح فيها عقلا وشرعا اما الاول فلكونها مظنونا دون
هذا مذهب لا متحا لعدم الظن فيه وكذا عدم الكفاية بكفاية غيره من المظنونات مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف بين صورها كيف بالتكاليف فيرجع
فيها الى الاصل الذي تقتضيه المورد او العمل بالاحتياط فيها او التخيير والحق الاول وقد مر تحقيق صحة الاول وبطلان الاخيرين وسيجيء ايضا في مسئلة التراجيح
والتعادل بقي الكلام في المقدمات المعتبرة الاول التحكم اللازم في احدهما كالامارتين المتساويتين من جميع الجهات من دون مرجح مع احدهما اصلا كبعض الصحاح
مع بعضها وكذا باقي الاسباب قد عرفت ان المرجح ثلثة الظن المنهي والظن الشخصي بالمسألة الفرعية والظن بالاعتبار وقد عرفت تحقيقه وتوضيحه مما سبق
ولا يراد ان عليها مع الجواب عنها والمراد بالتحكم ان بعد لزوم التعدي لو فرضنا دفع الحذر ببعضها فيتعين لنا العمل بثبوت طريقية كل منهما وتساوي الاحتمالين
فيها وفي الواقع يكون اخذها دون بعض تحكما فكما الثاني ترجيح المرجوح على الراجح كالصحاح بالمعارض بل المعتضد بالشهرة مثلا مع الصحاح مع المعارض مع كون
الظن فيه مع تساويهما في سائر الجهات فلا ريب في قوة ظن الاول بالنسبة الى الثاني ويكون اخذه دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح والقول بكون العلم
الاجمالي بالتكاليف في سلسلة المعارضات اكثر منها كالصحاح المقابل للكتاب هكذا دون صور عدم المعارضة يرجح ظنه على صورة عدم المعارض مدفوع بان
صور عدم المعارضة اكثر من صور المعارضة لكون اغلب صور المعارضة في التعارض في فرد او صنف او حال او وصف وهكذا والغالب الافراد والاصناف
والاحوال والاوصاف باقية تحت دليل بلا معارض والعلم الاجمالي بالتكاليف فيها اكثر بلا ريب في تكون احد الاول دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح
لتساويهما في جميع الجهات الا كون الظن في صورة عدم المعارض اقوى من صورة المعارض الثالث عدم الكفاية كما في الاقتصار على الصحاح فانه لا ريب في عدم كفايته
لرفع الانسداد الاغلبي ودفع المحذور اللازم من العمل بالاصول فيجب التعدي كما مر وقال المحقق المعاصر ان التعميم بهذا الطريق اسلم من التخصيص بمظنون الاعتبار
لان مقتضى القاعدة انه لولا عدم الكفاية لكان الاقتصار على مظنون الاعتبار متعينا وعدم صحته انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا اذا ثبت
جواز العمل بمطلق الظن واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية ففيه لولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتذكية العدلين ولكن ليس كذلك
بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة ايضا مما استفيد من سيرة القدماء في العمل بها يوجب كون المظنون بوجوب الظن القوي بحجية
الخبر الصحيح بتذكية عدل واحد والحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في غيرها الى الاصول وثانيا ان العلم
الاجمالي الذي ادعاه من العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها من الزيادات في مظنون الاعتبار فيما كانت معارضة له ومن المعلوم ان
المعارضها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذا العلم الغير المخصوص بصورة عدم المعارضة فضلا عن التعدي الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع المركب لان متوهم الاجماع
ادعى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الحسن من المعارض وغيره مثلا ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليه ومطلقا من باب الظن الخاص بل لو ادعي الاجماع
على ان كل من عمل بالخبر الحسن في صورة المعارضة لاجل العلم الاجمالي لم يعمل بها في صورة عدم المعارضة الخالية عن هذا العلم كان في محله تم كلامه زيد في توفيقاته
لكن كلامه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار وان كان ناشيا من موهوم الاعتبار اعني الشهرة المستلزم لطرح مشكوك الاعتبار او موهومه في الفرعي الا اذا
ثبت جواز العمل بمطلق الظن ممنوع بان منه يلزم العمل بالمشكوك والموهوم في الفرعي وهو منافي من اخذ الظن بالاعتبار لا يكون لاجل ظنه بل لكونه متيقنا
وجامعا بين الظنين وحجيته بالاجماع وفي قوله واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية الى قوله ومن المعلوم كفاية ذلك اعني الصحيح المشهوري والحسن والموثق والضعيف
المنجبر ففيه ان الفرض عدم ثبوت الدليل على حجية الحسن والموثق الا الشهرة من سيرة القدماء عليهم ان سلمت مع ان بناء القدماء على القول بالظن الا ما في
من الحسن والموثق في غاية الاشكال وعلى فرض التسليم معارض بكلام المتاخرين على عدم حجية الحسن والموثق من حيث هو وعلى فرض التسليم لا يكون الا ظنا ناشيا من
شهرة القدماء عليهم لا تبلغ مرتبة الصحيح لا تكون حجة الا بعرض الانسداد الاغلبي وعدم كفاية العدل المتيقن ولزوم التعدي اليها وفي قوله وثانيا ان العلم الاجمالي
الخ بالمشكوك الاعتبار الخ ان عدم العلم الاجمالي في صور عدم المعارضة غير مسلم لما مر من كون صور عدم المعارضة اكثر من صور المعارضة لان معارض الحسن مع الصحيح
مثلا غالبا يكون في فرد او صنف او حال او وصف في ناحية لا يكون تعارض في ما غلب مرتبا بالبداهة سيما مع انضمام الى صور عدم المعارضة اصلا او لا ريب
في اكثرية ما يحصل العلم الاجمالي بالتكاليف فيها لكونها بل اكثر مع ان العلم الاجمالي حصل بملاحظة الاخبار من اول الفقه الى اخره ويكون اغلبها حسانا او موثقا مع
العلم بصدق اغلبها لا بخصوص صور المعارضة وطرح صور عدم المعارضة ومعارضتها تكون كلتا الصورتين من اطراف العلم الاجمالي في الدين الواقع بينهما و
احد صور المعارضة وطرح صور عدم المعارضة باطل بالاجماع المركب والاولوية والتحكم او ترجيح المرجوح على الراجح الرابع من طرق التعميم قاعدة الاشتغال والاحتياط

بناء على لزوم العمل بالظن اذا كان مع عدم قدر المتيقن او لزوم التمسك منه مع عدم قدر المتيقن فيما يجب العمل به ولعلنا طالما المحقق المعاصر دام بقاؤه في مقالته بانها
معارضة بالاحتياط في المسألة الفرعية كما اذا اقتضى الظن عدم وجوب السورة مع ان الاحتياط في الفرع يقتضيها واجاب عنه بانه لا تعارض لان وجوب العمل
بالظن بسبب التشريع التدين بعدم الوجوب اعني اعتقاده بعدم وجوبه لكن لا ينافي اتيانه لاحتمال وجوبه في الواقع وفيما افاده نظر لان بعد اقتضاء الانسداد
مطلق وجوب الاحتياط الكلي والحكم في التبعيض ووجوب العمل بالظن بكون الظن دليلا في الفرع في كل مورد حصل الظن فهو دليل ولا يجري الاصل المعلق
على عدم الدليل ومنه الاحتياط لوجود الدليل فيه ولا يكون شك حتى يجري الاحتياط ولا يجوز الطلب بكونه دليلا لزوم الاحتياط موجب للشك في حجية هذا
الظن في دليليته لا يجري حتى يوجب الشك في حجية هذا الظن فيحصل التعارض كما لا يخفى وفي الجواب انه مع احتمال الوجوب في الواقع فاما ان يجب الاحتياط واتيانه
في الظاهر اولا وعلى الاول لتعارض لانه يقتضي وجوب اتيان السورة والتدين بمورد الظن يقتضي التدين بعدمه وهو تعارض وعلى الثاني مسلم وهو المطلوب
من التدين بعدم الوجوب بمقتضى الظن ولا ينافي استحباب اتيانه لاحتمال الوجوب في الواقع ثم الكلام في اسباب موهوم الاعتبار من الشهرة والظهور والاجماع وعدم
الخلاف والاستقراء وبعض الاخبار القوية الموجبة للظن الذي يمكن النقض كل واحد منها باسبابه مضافا الى بعضها مع بعض الا الاولوية الظنية العقلية والاعتبار
لانه من اقسام القياس كما يجيء انشاء الله نعم بقي الكلام في الاسباب التي استفاده مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته من حيث هو كالقياس والاستحسانات والمصالح
المرسلة والرمل والجفر والاستخارة وما اشبهها اما القياس ففيه مقامات الاول في ان القياس الممنوع في الشريعة من حيث هو ما ذا الثاني في انه بعد ثبوت
حرمة العمل به من حيث هو ويعد الانسداد الاغلبي على مذهب من قال بحجية الظن المطلق كيف يخرج القياس فيخصص الدليل العقلي وعلى مذهب من قال بحجية الظن
هل يجري لحكم المفيدة المعممة فيه اولا الثالث في انه بعد ثبوت عدم حجيته ولو مع فرض الانسداد الاغلبي فلو حصل في مقابل الدليل فهل يجب العمل بالدليل
ولو كان الظن مع القياس او على التفصيل اولا مطلقا الرابع هل يكون مرجحا لاحد الدليلين في مقام التعارض او على التفصيل او لا مطلقا اما الاول فتوضيحه موقوف
على معرفة اقسام القياس وهو ان مناط الحكم اما ان يكون منصوصا اولا وعلى الثاني لا اشكال في عدم تعدية الحكم من المورد وعلى الاول اما ان يكون مستفادا
من كلام الشارع اما بالنص كقوله الخمر حرام لانه مسكر او لاسكاره او بفحوى الخطاب المفهوم الموافقة وهو المستفاد من ان نظر الشارع ليس هو خصوصية
المحل بل كان نظره سوق الكلام الى الاعلى او الادنى كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وكقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الخ وكقوله تعالى ومنهم من ان تأمنه
بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الخ واما ان لا يكون مستفادا من كلام الشارع بذاته لكن مستفاد من العقل بواسطة كلام الشارع
من باب التنبيه والايماء كقوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان لان قوله كفر بعد سؤال الاعرابي لو لم يكن لاجل الافطار
في نهار رمضان لان قوله كفر بعد سؤال الاعرابي لم يكن لاجل الايقاع في نهار رمضان علة لقوله كفر لبعد الاقتران واما ان يكون مستفادا من العقل بانه
على سبيل الترديد بعد الدوران كما لو قال الشارع الخمر حرام من دون ذكر التعليل فيلاحظ العقل الاوصاف الثابتة في الخمر مما يدركه العقل من ميعانه وكونه ماخوذا
من العنب ومسكرا وبعد ملاحظة البطلان لم يكن علة الا الحرمة الخل وهكذا فيحكم بان العلة هي السكر لا اشكال في حجية القسم الاول اعني منصوص العلة سواء كانت العلة
عقلية كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لانه يدل على ان الصلوة علة غائية للغسل او كانت عادية كقوله ماء البئر واسع
لا يفسده شيء لان له مادة او الخمر حرام لانه مسكر ويمكن اندراج هذه تحت العلة الغائية اعني لئلا يحصل به الاسكار او كانت فاعلية اي كانت فاعلية او كانت
علة للتشريع عبادة وما اشبهها كتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في ترك العدة فيما انتفت العلة اعني عدم الاختلاط
وكيف كان لا اشكال في حجية منصوص العلة مطلقا كما عليه المشهور وذلك لوجهين الاول لكون العرف على فهم العموم من اللفظ والحكم وعلى فهم كون الاسكار علة
من حيث هو من دون مدخلية خصوصية الخمر في المثال الثالث والمادة في المثال الثاني من دون خصوص البئر والصلوة في المثال الاول من دون خصوصية
المشافهين بل كلما تحقق وجوب الصلوة كانت علة لوجوب غسل الوجه وان لم يكن المكلف مشافها والتلازم بين العلة وجميع افراد العبادة او المعاملة في الاخر
ولذا لو اكل المريض لرمان الحامض بعد سماع قول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض يكون مذموما عند العرف ولو قال انك منعتني من اكل الرمان لا من اكل
الليمان بعد سيفها وكذا قوله لابنه في هذا المكان لانه مسجد يفهم منه كل مسجد وكذا قوله سلم على هذا الشيخ لانه مجتهد وهكذا وحجية العرف في الالفاظ
مما لا اشتباه فيه ريب كيف ولو لم يكن كذلك لانسد باب استنباط الاحكام وبعبارة اخرى ان هذا التعليل يستعمل عرفا فيما كان كلية الكبرى مسلمة معلومة
من غير الاحتياج الى ذكرها فكان التعليل لتفهيم كونه من موارد الكلية المسلمة المفهومة عرفا فيكون معناه انه مسكر وكل مسكر حرام من باب الحمل المتعارف
الثاني ان التعليل لا يثبت الا الموضوع من انه خمر او مجتهد او مسجد ووظيفة الشارع انما هو اثبات الحكم في الموضوع خصوصا او عموما من باب اثبات
كلية الكبرى باطلاقا وعموم كما في الايات والاخبار كقوله البول نجس يكون في مقام اثبات كلية الكبرى حتى يعلم الحكم بعد تحقق موضوعه اعني كونه بولا
سواء كان عرفا او لغويا ولا يكون وظيفته اثبات الموضوع اعني اثبات البولية لكونه لغوا من غير الاحتياج الى البيان وح لو كان التعليل لمحض اثبات الموضوع
من دون ارادة كلية الكبرى المسلمة يلزم اللغوية لانه ذكر للموضوع من دون بيان حكمه والمخالف هنا هو السيد وجه المنع كما يظهر من كلامه ان علل الشرعية
لا تكون عللا تامة بل انما تنبئ عن الدواعي المقتضية الى الفعل وقد يشترك شيئان فصاعدا في الاقتضاء وقد يكون في احدهما ذاتية ومقتضية دون اخر
وقد تكون المصلحة معدة وقد يدعى الشيء في حال دون حال كما يجوز ان يعطى فقيرا دون فقير او في حال دون حال وهو ابهم واضح البطلان لان حاصل
كلامه ان اثبات الحكم لابد له من وجود المقتضي ودفع المانع وقد يكون الوصفان مقتضيين معا لا كل واحد ولا يكون الواحد يتم المقتضي في التعليل
بان يقع مثلا فقيرا وقد ينضم كثرة سنه وهكذا وقد يكون الوصف الواحد مقتضيا في الموضع المذكور ولا يكون للمانع فيه ولو يتحقق في مورد اخر يكون
للمانع ولذا يجوز ان يعطى فقيرا دون فقير اما لعدم كون نفس الفقر مقتضيا باستقلاله بل كان مع شيء اخر كالايمان وهو لا يكون موجودا في فقير اخر

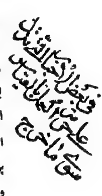
او لوجود

[illegible]

اولوجود المانع الاقوى فى فقير اخر من الكفر وغيره وح لو قال الشارع الخمر حرام لانه مسكر تكون العلة دالة على كون الاسكار له مدخلية فى الحرمة ويجوز
ان يكون ناقصا وكان معه فى الخمر وصف اخر صار مقتضيا للحكم ولا يكون احدهما موجودا فى مسكر اخر وكان هو فى الخمر مقتضيا بلا مانع وكان المانع
موجودا فى مسكر اخر ومع هذا الاحتمال كيف يجوز التعدى ولا يجوز التمسك بالاصل لدفع المانع للقطع بوجود الاوصاف انما علم وما له دخل فى الموضوع مع
الشك فى المانعية ويكون شكه شكا فى الحادث واما توضيح البطلان ان كون الوصف تاما فى المنصوص لا ذكره فى مورد بلا مانع دونه مورد انما يعلم
من كلام الشارع لعدم استقلال العقل فيه والعلم بمراد الشارع من كلامه انما يحصل بفهم العرف وقد عرفت ان العرف يفهمون من العلة كونه مراد المتكلم
العموم وعموم الحكم فى كلما تحققت العلة ويكون فهمهم على كونها فى مرحلة الصغرى وارادة كلية الكبرى بانه فرد من افراد المسكر وكل مسكر حرام من
باب الحمل المتعارف فى كلامه وهو المناط فى تشخيص مراد المتكلم فى غيرها كالاطلاقات والعمومات فقول المتكلم اكرم العلماء ظاهره فهم العموم فى كل العلماء مع ان كل فرد
منه يحتمل ان يكون فيه مانع وانما حكم بتمام المقتضى مع دفع المانع فيه بظهور كلامه من ارادة عموم الحكم فكذا المقام بل فصل بين الحكم اعنى الخمر لان
العلة لو كانت مقتضية لحاز المانع فيه وعدم فهمهم من كلام الشارع لان تعبد حكمه بالحرمة فيه يعلم عدم المانع فيه والا لما حكم الشارع فيه لان التعليل
افاد فلا وبالذات ارادة عموم الحكم وهو يكشف عن وجود المقتضى ودفع المانع فى موارده وكان قابلا للتخصيص كالعمومات لانه لا يفهم منه الا العموم القطعى
ولا يتوقف فهم دفع المانع على شرع اخر والا يلزم منه التسلسل لانه لو قال الشارع لبين فى موارد مانع فيحتمل كون مورد منه مع المانع لانه ليس الا ظهور
اللفظ فى دفعه ولو لم يكف ظهور الاول فى دفعه فكذا هذا الظهور فيتسلسل او ينتهى الى النص وعدم حجية ظهور الالفاظ وكلاهما بديهى البطلان والحاصل
انه متى استفيد العلية فلا اشكال فى التعدية والا يلزم الاغراء والاضلال من الحكيم وتجهيل الاحتياج الى البيان وكذا الاشكال فى حجية القسم الثانى وقد
قدم فى المفاهيم وكذا الثالث ولكن استفادة العلية فى هذا القسم اخفى من المنصوص العلة وعمومه لا يكون مثل عموم العلة المنصوص لانه لا يفهم منه
كون الايقاع من حيث هو علة فى نهار رمضان لاى شخص وحال كان وهكذا انه قد يتم بترك الاستفصال وغيره وحجية هذا القسم قد وصفناها فى
الدلالات الالتزامية من لزوم اللغوية لولاها وعدم المناسبة وبعد الاقتران بقى الكلام فى القسم الرابع وهو اما ان يكون العقل فى ادراك المناط قاطعا
او يكون ظانا فالاول لو كان تحققه فى الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية ولا يختص اطلاق الاولوية القطعية بذلك لان كلما ثبت المناط بالدليل القطعى
الحجية وتحقق فى الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية وبعض اقسامه كالمفهوم الموافق يسمى بالقياس الجلى ايضا ولو كان مساويا يسمى بالتنقيح المناط القطعى
ولا اشكال فى حجية هذين القسمين لما مر فى اول المبحث من حجية القطع من اى سبب حصل ولا يكون هذه الاقسام التى ذكرنا داخلا فى القياس الممنوع فى الشرع
لان المستفاد من الادلة الناهية للقياس هو ان قياس الشئ بالشئ والتساوى بينهما من عند النفس بمجرد المناسبات من دون الدليل عليه منهى عنه وقد عرفت ان ما
ذكرنا لا يكون كذلك وعلى فرض تسليم كونه قياسا نمنع عدم حجيته لوجود الادلة القطعية على اعتباره وقد يحصل تنقيح المناط بحصول الشارع على نفى تاثير الفارق
او بالاجماع البسيط والمركب فى ذلك كالتعدية من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والاناء عن الجهد وعن ما لا يؤكل لحمه من الشرب
وغيرها فانه انما يكون لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هى النجاسة ودليله الاجماع فيحصل الاحتراز عنه فى كلما يشترط فيه الطهارة ويطلق عليه ايضا
تنقيح المناط القطعى ولكن اكثر اطلاقه يكون على ما يكون نفى تاثير الفارق ثابتا بالعقل والاجماع والثالث وهو ما كان ادراك المناط ونفى تاثير الفارق ظنيا بالعقل
لا بالشرع اما ان يكون تحققه فى الفرع مساويا او اكد والاول يسمى بالقياس المستنبط العلة المنهى عنه اجماعا والثانى بالاولوية الاعتبارية والظنية
بالعقلية وادراك المناط فيه اما ان يكون جليا او خفيا والجلى هو ما لا يكون العقل محتاجا فى ادراك المناط الظنى وفى ادراك المناط الظنى وفى ادراك التحقق
اكديته فى الفرع الى الالتفات بالمقدمات التفصيلية من السبر والتقسيم التام وذلك كما فى حرمة الربيبة بعد الوزوجها فى مدة عدتها الرجعية وقياس تزويج
ذات البعل عليها ثم قياس الزنا بذات البعل بها فان الحكم فى الاول ثابت بالنص وفى الثانى كذلك وهو موثقة اديم الحر قال قال ابو عبد الله ع الذى تزوج
ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا وكلا فى المظنون فى الاول هو كون المناط بقاء علاقة الزوجية وهو فى الثانى اقوى وكذا المظنون ان
المناط فى الثانى هو بقاء الزوجية وهتك عرض الزوج وهو فى الزنا اشد واما الخفى فهو ما يحتاج فى ادراك المناط الى ملاحظة المقدمات التفصيلية كالاجماع المنقول
بقياسه على الخبر العادل المنقول حجيته من مفهوم الاية على فرض تماميتها باستفادة كون المناط هو الوثوق بالخبر بالصدق وهو فى الخبر اظهر وفى الاجماع المنقول قطع
لكنه اخفى مما ذكرنا او على الخبر المطلق بناء على كون المراد التبين الظنى ولو كان فاسقا وفى الاجماع المنقول اقوى لكون المدعى عادلا للقطع والاول يظهر من بعض
الاصوليين العمل به فى الفرع مع الحاق الكل على عدم اعتباره فى الاصول والظاهر منه الاشتباه بالقوى بان فحوى الخطاب الذى كان حجيته اجماعية فزعموا ان هذا هو كما
قال بعض فضلاء العصر بحجية الاجماع المنقول بفحوى الاية ولم يتفطن انه غير هذا ونسب ذلك الى عامة العلماء مع تبين دلالتها على اعتبارها عنده وعبارته
الحكيمة انه قال اذا نص على العلة ثم علم وجودها فى الفرع فان الحكم يتعدى والا لزم تحقق العلة بدون المعلول وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا القبيل لان الحكم
فى الفرع اقوى جهة الاستفادة فيه لان الحكم فى الفرع اقوى بدل على ان كلما كانت العلة فى الفرع اقوى يعمل به وان لم يثبت العلة بالقاطع من نص وغيره وهو كما
ترى فانها لا تدل على التعميم كما لا يخفى بل ظاهر كلامه هو فى القياس الجلى والمفهوم الموافق ولا كلام فيه وكيف كان فالحق عدم حجية العمل بها جليا كان او خفيا وذلك
لوجهين الاول ان الظاهر من الادلة الناهية للقياس منع العمل بها اما الكتاب فقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته
من طين لانه قياس بادراك المناط الظنى مع فهمه بكون المناط الاخيرية وهو فى الطين اشد واما الاخبار فنذكر بعضها حتى يظهر وجه عدم الشمول منها ما رواه
الصدوق فى باب الديات عن ابان قال قلت لابى عبد الله ع ما تقول فى رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون من
الابل قال قلت قطع ثلثا قال ثلثون قال قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا ويكون عليه عشرون



كان هذا بلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذي قال هو شيطان فقال الرجل يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية
فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وجه الاستدلال ان المذمة اما ان تكون باعتبار
الاخذ من غير كونه من اهل الاجتهاد كالعامي او باعتبار الاخذ منه عند المعصوم وعلو مرتبته عن السؤال والتحاشي لعدم قابليته معارضته غيره له او باعتبار
الاخذ بمطلق القياس لا ريب ان الثاني ادون ترتب المذمة عليه لا مرجع الى القياس مع ان حمله على الاولين لا يصح مع قوله ع والسنة الخ لان الظاهر منه كونه
كبرى لقوله اخذتني بالقياس كما لا يخفى ومعلوم انه يكون المنع من الاول اذا كان القياس اساسا للقطعية والظنية او منهما معا والاول فاسد لما مر من حجية
القطع من اي سبب حصل والثاني لا يناسب المورد لكونه قطعيا لا مرية لا ريب في عدم نقص دية قطع اربعة اصابع من دية قطع ثلاثة اصابع كان معقولا
عند العقل ولذا نسبه الى الشيطان والثالث مستلزم لتخصيص المورد لكونه قطعيا والقياس القطعي خارج بالدليل القطعي وح لا بد من التصرف واقرب التصرفات
هو الحمل على خاسية بعيدة بمناصبة من المعصوم او الحمل على المنع بعد سماع خلافه من الخبر لان بعد السماع من الخبر المتحرز لا يبقى القطع العقلي لحصول الحرم لولا خبر خاص
وعدم بقائه على القطع الحاصل من حين اقترانه وان بقي له ظن وح يتوجه المنع لانه ح قياس ظني مع كون المناط في الفرع اعني قطع الاصابع الاربعة اقوى ومنه
يستفاد منع العمل به ولا يكون دليل على نفيه ومنها ما يحكى من قول الصادق ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة
دون الصوم لانها افضل من الصوم مع ان حكم الشارع بالعكس ولا ريب في كونه بالاولوية فيه ظنية ومع ذلك يستفاد من الحديث نفيها ومنها رواية ابي حمزة لم يكل امره
الى خلقه لا الى ملك مقرب ولا نبي مرسل ولكنه ارسل رسولا من ملائكته فقال له قل كذا وكذا فامرهم بما يحب ونهاهم عما يكره ولا يبعد ان يعود هيئتهم عن الراي ورد من انسان



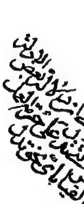
الرسول خرج القياس القطعي بالدليل بقي الباقي تحت الدليل ومنها رواية ابي بصير قال قلت ترد علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب ولا سنة فننظر فيها فقال اما انك
ان اصبت لم تؤجر وان اخطات كذبت على الله ولا ريب انه يشمل النظر خرج القطعي بالدليل بقي الباقي تحت الدليل ومنها حديث يونس عن ابي الحسن ع قال من نظر
برايه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل ومنها عن امير المؤمنين ع ان المؤمن لم ياخذ عن رايه ولكن اتاه عن ربه فاخذه قال السائل بالرأي ما رأيك في كذا قال ع
واي محل للراي هنا ومنها عن الصادق ع لابي حنيفة اتق الله ولا تقس الدين برايك فان اول من قاس ابليس الى ان قال ويحك ايهما اعظم قتل النفس او الزنا قال قتل
النفس قال فان الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة الى ان قال في الصوم والصلوة في الحائض على نحو ما مر ثم قال ع اتق الله ولا تقس
وايضا قال لم يرفعه اخبار البول اقذر ام المني قال البول اقذر فقال ع يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المني وقد اوجب الله على المني دون البول ومنها اخبار خرجت
السائل انا ننظر في شيء لم يكن من جانبكم فنقيسه على احسن ما شرح قال ع هيهات هيهات الخ ومنها عن تفسير العسكري عن امير المؤمنين ع قال يا معشر شيعتنا والمنتحلين
مودتنا اياكم واصحاب الراي الى ان قال اما لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجلين اولى بالمسح من ظاهرهما وهكذا غيرها من الاخبار وانت كما ترى اغلب موارده

هذه الاخبار هي موارد

الاولوية الظنية مع ان عمومها في منع العمل بالراي يكفي في المقام ومنها ما نقل النبوي وغيره من النبي ص انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة
بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه اصحاب الخصوص عن النبي ص انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وغير ذلك من الاخبار وبعضها وان كان مشتملا على لفظ القياس وهو في اللغة عبارة عن التقدير والمساواة كما يقال فلان لا يقاس
بفلان اي لا يساويه لكن بعد ملاحظة سائر الاخبار المذكورة الظاهر المستفاد من مجموعها هو العمل بالراي والعقل فيها بالاستقلال مع عدم شاهد شرعي او عرفي او
عقلي قطعي سواء كان يتحقق في الفرع اكد ام لا مع انا نمنع كون القياس في الشرع بمعنى مساواة الفرع والاصل بل هو مطلق الراي كما يستفاد من اطلاق الاخبار
عليه الظاهر في الحقيقة ومن هنا بل لا يصح سلبه عن الاولوية الظنية بل نقول هنا ايضا مساواة وهو جعل مساواة الفرع للاصل في اصل ثبوت الحكم
بل هو كذلك قطعا لان النهي يتعلق بالمكلف فانك لا تقدر ان يكون معناه انك لا تستوي بين الشيئين ولا ريب ان المراد هو اصل الحكم لعله مقدمية التسوية
وعدمها للمكلف في اصل المناط كما لا يخفى فكيف يتعلق به النهي الثاني ان الاعتبار انما هو بالمناط فان كان الظن بالمناط معتبرا وثبت المناط به الظن
فلا ينفع التعدي سواء كان تحققه في الفرع اكد ام لا لعدم مدخلية الاشدية في الفرع لاصل الاعتبار وبناء العقلاء ايضا على عدم اعتبار الاشدية في الفرع
بل المناط عندهم ثبوت المناط بل لو فرض اعتبار الاشدية من دون ثبوت اصل المناط يكون مذموما وبعيد سفيها وكيف كان لا اشكال في شمول الاخبار
المنع ونوابعها لذلك وكذا ظهور الاجماع لا مر لم يظهر العمل بهذه الاولوية من بعض الا هو ايضا في محل المنع لجواز كون مستنده شيئا اخر وكان ذكره هذا من باب الاتفاق
كما يتفق لكثير من العلماء او يكون من باب الغفلة والاشتباه بكونه فحوى الخطاب المسلم حجيته او من باب كونه مفيدا للقطع عنده مع ان مخالفة البعض لا
تكون مضرة واما الاجماعات المنقولة على حرمة العمل بالقياس فتشمله ايضا لان الظاهر منها ان المراد بالقياس هو العمل بالراي من دون شاهد عليه وان
الاولوية ايضا قياس من جهة التسوية في الحكم بالراي وح من هذا المجموع يحصل القطع بمنع الثاني مما ذكرنا ولو لم يحصل القطع بعد اعتبارها فلا اقل
من حصول الظن القوي بعدم اعتبارها وح تكون موهومة من حيث الاعتبار بالنسبة الى ما ذكرنا من الاخبار والسيرة لانه قد دلت بعض الاخبار على اعتبارها
وكذا من حيث المفاد ايضا لانه لا ريب ان الظن الحاصل منه بالمناط بعد ملاحظة تخلفه في اغلب الموارد العرفية كما مر سيظهر منها لا يبلغ حد الظن الحاصل من ظهور
الاجماع او ذهاب معظم العلماء او الاخبار واما من حيث كونه في الفرع فلا يكون مفيدا للظن الاقوى بالحكم لانه معلق على صحة المناط في الاصل والاصل
عدمه كما هو المفروض ودلالة الادلة على حرمة العمل بالقياس وحمل ما لم يصرح بكونه علة علة والا فبعد ثبوت العلية لا اشكال في التعدية وجعل الفرع
مساويا للاصل في الحكم وح الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما ذكرنا بعينه الاولوية بحث الاصل ولا تجري فيها المقدمات المعممة اما عدم الكفاية
فظاهر لحصول كفايته بسائر الاسباب لكثرتها وندرة الاولوية الخالية عن سائر الاسباب التي ذكرنا اعتبارها واما عدم اجماع المركب فظاهر ايضا لوجود
المخالف بل الاكثر بل ظهور الاجماع لان الغالب عملهم على الاسباب التي ذكرنا ولا يكون بناؤهم على العمل بهذه الاولوية حتى من العاملين بالاخبار من باب

الفرعيه

الضرورة والانسداد كالمحقق القمي ره واما عدم جريان الحكم فلا قوائه بسائر الاسباب حتى الشهرة اعتبارا ومفادا اما الاول فلانه لا تزيد الاخبار على
حجيتها كالا مر بخلاف الاولوية لان الادلة من الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة دلت على حرمة العمل بها واما الثاني فواضح فلا بد من اخذها دونها الا ان الاولوية
ترجيحا بلا مرجح على ان المرجحات التي ذكرناها في ترجيح اخبار الصحيح على غيرها بجريان ههنا في ترجيح سائر الاسباب حتى الشهرة بالنسبة الى الاولوية من اراد فليرجع اليها
هذا على فرض عدم تعين بما ذكرنا من الادلة على حرمة العمل بالاولوية والا فشمولها لها وثبوت حرمتها منها مما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه فلا يجوز العمل بها
قطعا الا في صورة انتفاء الادلة والامارات السمعية واختصاصها بالقياس مع القطع بكون اغلب الدين في موارد القياس وح لو قلنا بالعمل بالاولوية النسبة
الى مستنبط العلة لاضير فيه وقال المحقق المعاصر في اخراج القياس من الدليل العقلي ان الدليل على الحرمة ان كانت الاخبار المتواترة معنى فلا ريب ان بعض تلك الاخبار
في مقابلة معاصري الائمة من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده ثقل الاكبر وجعلوا الى اجتهادهم وارائهم فقاسوا واستحسنوا
وضلوا واضلوا واليهم اشار النبي ص في بيان من ياتي بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس الخ وبعضها ما يدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني من
الحق شيئا وبعضها ما يدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع في خلاف الواقع غالبا وبعضها ما يدل على الحرمة ووجوب
التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف بالرجوع الى الائمة او بصورة ما اذا كانت المسئلة من غير العمليات ونحو ذلك ولا
يخفى ان شيئا من الاخبار لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي ص او احد من ائمة وضرره مع دلالة الاخبار
على حرمة العمل بالقياس من حيث انه كاشف عن الحكم في غاية الضعف اما الاولى فلانها دلت على كون العمل به موجبا لابطال الدين فواضح انه لا تدل على كون المطلوب الذي
وهذا مبطل له سواء جعلت العمل به من حيث الكشف عن الدين او من حيث كونه طريقا واما ما دل على انه ظن لا يغني من الحق شيئا فواضح ايضا واما ما دل على لزوم



التوقف في صورة الاختصاص بالمراجعة الى الائمة فلانه لو جاز جعله كاشفا من الحكم او جعله طريقا لكان مثل سائر الادلة ولا معنى لمنع العمل به واما ما دل على ان
برهة تركوا الثقل الاصغر الذي عنده الثقل الاكبر وجعلوا الى اجتهادهم وارائهم فلانهم اما ان يكونوا خارجين عن هذا الدين او يكونوا متدينين بهذا الدين
وعملوا بالقياس لاجل ادراك الدين بزعمهم الفاسد لانه موجب لذلك والاول فاسد للزوم كفرهم فلا كلام فيه فتعين الثاني وهو المطلوب وان كان الدليل هو
الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوع الا ترى انه لو فرض انفتاح باب الله
انسداد باب الظن من الطرق المتعينة لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بالظن بواسطة
القياس انه حكم الشرعي او يكون مخيرا بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم الى ان قال وبالجملة فدعوى الاجماع والضرورة في الجملة مسلم واما كلية فلا
ومنها ان حرمة العمل بالقياس من حيث هو انما هو لمخالفته للواقع كثيرا فاذا انتفت الامارات السمعية مع كوننا مكلفين بهذا الدين ولم يكن غير القياس مع القطع بكون
غالب فيه القياسات فيجب العمل به مقدمة لادراك الدين لكونه اقل الضررين وان لم يحصل العلم بالدين منها فلا يجوز لعدم العلم بالتكاليف الواقعية من موارد
القياس مع انه يمكن ان يكون ممنوعا لاجل كون فتح الذات جبرا اشد من اصابته للواقع والحق في الجواب ما حققناه سابقا من ان جعل الظن دليلا او طريقا من الشارع
او كاشفا عن حكمه لا يستقل به العقل فيجب التوقف فيما اصالة التوقيفية كما مر في الاصل وهو انما يصح فيما لم يصرح الشارع بكونه دليلا كالظن الحاصل او صرح بعدم كونه
دليلا فمورد الكلام الظن المشكوك وبعد فرض الانسداد وكون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين او الحرج الشديد هكذا اوجب العمل بالظن لادراك
الدين وعدم خروجه منه فهو موقوف على العلم بكون اغلب الدين ص في موارده فحكم العقل معلق على مقدمات ينتفي بانتفاء احدها منها عدم
تصريح الشارع بمنعه ومنها كون الرجوع الى الاحتمالات الاخر باطلا والامر في القياس تصريح الشارع بمنعه موجود وبعد الانسداد لم يحكم العقل
بحجية مطلق الظن كما مر بل دل على وجوب العمل به في الجملة والتعدي يحتاج الى احدى المقدمات وكلها منتفية عن القياس كما عرفت سابقا من وجود القدر
المتيقن سيما بالنسبة الى القياس لكثرة مخالفته الشهرة مع ندرة موارد انحصار اسباب الظن بالقياس مع عدم العلم بكون دين النبي ص في موارده
فلا يجري الدليل العقلي في حجيتها الا اذا كان كما فرض من انتفاء الامارات السمعية من الاخبار والشهرة وامثالها مع الانحصار بالقياس مع القطع بكون
اغلب دين النبي ص فيها بحيث لو ترك الخروج عن الدين المتدين به وح نقول بجواز اخذه لكونه اقل القبيحين وعدم شمول ادلة حرمة العمل به الى هذه الصورة
قطعا الا انه فرض صورة انتفاء الامارات السمعية بالمرة والانحصار بالقياس وهو فرض نادر لا يشمله العموم فضلا عن الاطلاق والعقل يحكم باخذه لكونه اقل
القبيحين مع انه يمكن منعه ح ايضا كما مر من جواز منع الشارع العمل به لمخالفته للواقع غالبا مع جواز فتح مفسدة من حيث هو اقوى من اصابته للواقع وح لا يحكم العقل
بالعمل به بل يحكم ح باخذ مظنونات غير الاحتياط ان لم يوجب العسر والتبعيض باخذ الاقوى وطرح الاضعف ان اوجب العسر هذا على فرض كون العقل حاكما بحجية
الظن بعد فرض الانسداد من باب المقدمية لادراك التكاليف الواقعية واما لو قلنا بكون الظن بالطريقية والحجية حجة فعدم شمول الدليل للقياس واضح
لان العقل الحاكم باخذ الظن بالدليلية فيما كان مظنون الطريقية والدليلية فلا يشمل صورة الشك والوهم بالدليلية فضلا عن القطع بنهي الشارع
على عدم طريقيته ودليليته كالقياس وامثاله ثم قال اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حجية العمل ببعضها ومنع العمل به بالخصوص لا على عدم الدليل على
اعتباره كالاولوية الظنية العملية مثلا لانه من باب الدليل على عدم اعتباره لكونه قياسا الا مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لانه مرجعها الى
انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل وح في وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال
ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين
الثاني بناء منه على ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف المبنا ثم وان نتيجة
الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع نعم بعض من وافقنا

في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع قد قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر حيث لم يقم على المنع منه دليل لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ بظن المانع مناف للاخذ بالممنوع لا انه دال على وجوب طرح ظن الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يرد ان دخول احد المتنافيين تحت العموم لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية انتهى وفساده مما قال كما ترى لانه قد علم من التساوي ان الظن المانع ظن في المسألة الاصولية ولم يجر الانسداد فيه حتى تقتضي حجيته بل ناخذ بما ظن اعتباره من باب كونه جامعا بين الظنين وكونه قدرا متيقنا منهما وح لو وجب تاحكما انه قد ثبت مما تقدم في الظن الممنوع فيوجب العقل قطعا العمل بالظن الممنوع ولم يسو ظن المانع ح ولو لم يجر فيها احد بالظن المانع من باب كون غيره قدرا متيقنا ان يطرح الظن الممنوع بالاصل وعلى فرض التنزل والقول بحجية كلا الظنين بدليل الانسداد حجية ظن المانع يقتضي طرح ظن الممنوع وحجية ظن الممنوع يقتضي اخذه وهو تناف وتعارض كيف يقول بعدم التعارض بل لا بد من اخراج احدهما عن تحت العموم لو وجد المرجح ومنه كون اخراج ظن الممنوع مستلزما لتخصيص الاكثر لاكثريته واخراج ظن المانع مستلزما لتخصيص القليل لكونه واحدا وهو اولى من تخصيص الاكثر او طرح ادلة كثيرة وقال المحقق المعاصر بانه لا يتم فيما كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان تقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي الشهرة في المسألة الفرعية كما ترى وهو ابهم كما ترى لان العمل ببعض افراد الامارة دون بعضها اذا كانا في موردين احدهما الاصولية والاخر فرعية لا ضير فيه بل يتعين لانه مع رفع المحذور بالعمل بما ظن اعتباره مع عدم جريان احكام المهمات يتعين اخذ المانع لكونه غيره قدرا متيقنا ويطرح ظن الممنوع بالاصل ومع عدم كفايته وجريان احكام المهمات يتعين اخذ الممنوع للقطع بوجوب اخذه ولا يبقى ح ظن المانع وكيف كان عدم اعتبار الاولوية مما لا اشكال فيه واما القياس المستنبط العلة جليا كان او خفيا فيثبت عدمه بالاولوية والاجماع المركب والاخبار المتواترة والاجماعات المنقولة عن غير واحد من العلماء والاجماع البسيط المحقق بل الضرورة ومخالفة ابن جنيد والعامة لا يكون مضرة واستدل البعض على بطلان العمل بالقياس بقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الخ وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الخ وجه الاستدلال ان الايتين الاوليين انما دلتا على كون سبب التحريم هو العصيان الصادر منهم لا كون الوصف الثابت فيهما علة للعدم او لعدم كونه علة تامة والا كيف يتخلف الحكم والقياس موقوف على جعل الوصف فيهما علة تامة لانه لو كان مقتضيا فيجوز كونه في الفرع مع المانع وكيف يتعدى ويقيس والاخيرتان انما دلتا على ان السبب الباعث للامر هو العبادة على وجه الاخلاص لا الوصف الثابت فيهما الى ما ذكرنا في الاوليين واورد على الاستدلال بالايتين الاوليين انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافيا للنسخ وجه الملازمة يظهر من بعض ما احد دلتا على وقوع النسخ فلو كانتا منافيتين للقياس لزم ما ذكرنا والتالي باطل بالاجماع لانه لم يقل احد بالمنافاة المذكورة والمقدم مثله وفيه الاستدلال لعدم الايراد على ما قرره في وجه الملازمة نظرا الى الاستدلال لما سيجيء واما الايراد فلان ظاهر المستدل ادعاء الملازمة العقلية وما ذكره لا منافاة عقلا ولا لفظا لانهما على ما ذكره مدلولان لدليل واحد ولا ضير فيه والحق في وجه الملازمة ان القياس على ما استدل موقوف على الصفات الذاتية وكونها علة تامة من غير تبدل الحكم بالاوصاف العارضة والنسخ موقوف على الوجوه والاعتبارات لا اوصاف الخارجة العارضة كالظلم الصادر من المكلف وغيره وعدم كون الوصف في المذكورات علة تامة وجواز تبدل الحكم بالاوصاف العارضة او بناء على مذهب الاشاعرة من عدم كون الاحكام تابعة للصفات لانه مع عدم ما ذكرنا وهو كون الحكم تابعة للصفات مع كونها في نفس المذكورات مع كونها علة تامة يمتنع تخلف الحكم وتبدله حتى عقلا ونسخا ومعه المنافيات العقلية ح والحصر بقي الكلام في الاستدلال وفيه اولا انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافيا للنسخ على ما ذكرنا في وجه الملازمة والتالي باطل اجماعا لانه لم يقل احد بالمنافات وثانيا ان القياس لا يكون موقوفا على الصفات الثابتة في المذكورات لانه يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة ففي الايتين يمكن ان يقاس غير اليهود باليهود في تحريم الطيبات لو تحقق هذا الظلم منهم وثالثا ان الصفات لا تكون من باب ذاتيات الذات بل قد تكون بالوجوه والاعتبار كغير العلم والجهل وعلى فرض تسليم قد تعارض الذاتيات ولا بد من اخذ اقل القبيحين وح في المقام يجوز ان يكون تبدل الحكم باعتبار عروض الظلم منهم لكونه متصفا بالصفة الاشد من الصفة الموجودة في الذات المقتضية للحلية وتوضيحه انه يجوز ان يكون للشيء علة فاعلية وغائية ومادية وغيرها وقد تكون في الاقتضاء متحدا وقد تكون مختلفة مع كون بعضها اقوى ويتبعه الحكم ويحلل بغيره دون غيرها وح يجوز ان تكون المذكورات من هذا القبيل وح التعليل بعلة غير ذاتية لا يدل على نفي علية المادية او غيرها من الصفات الموجودة في الشيء وما قلت من ان القياس موقوف على كون الوصف علة تامة حتى يحكم به في غير المورد ومع عدمه يمكن تحقق المانع في الفرع ومعه كيف يمكن القياس مدفوع بانه موقوف على فهم العلة التامة وهو قد يتحقق بالعقل قطعا في غير الصفات او ظنا فلا بد في الاخير تتبع او لانه ممنوع لان القياس لا يتوقف على الصفات في الاشياء من الحسن بل يتوقف على ادراك العلة الباعثة كما ذكرنا وثانيا بان العبادة انما هو الاتيان بما امر والترك عما نهي وهو لا ينافي كون اصل العبادة على وجه الاخلاص فعلا وتركا متصفة بالصفة المقتضية للامر على الاول والنهي على الثاني وثالثا بانه لا منافاة بجواز التعليل باحكام العلل ولا ينافي وجود علة اخرى ايضا مشاركة لها او مستقلة بدلية او ترتيبية ورابعا ان الظاهر منها حصر الدواعي التي تكون مختارا للمكلف والصفات لا تكون كذلك وخامسا بانها منافية للادلة القطعية الدالة على كون الاحكام تابعة للصفات وح لا بد من صرفه فتدبر ويمكن الاستدلال على حجية القياس بوجوه الاول بعض الاخبار المنقولة الظاهرة في عدم اعتبارها منها ما روي عن علي ع في الوطي الخالي عن الانزال انه قال العمر توجبون عليه الجلد والرجم والمهر ولا توجبون عليه صاعا من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل من باب انه لو كان علة لهذه الامور الصعبة لكان علة للامر الاسهل على صاعٍ من

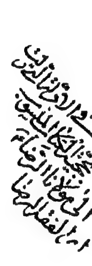
في نقض بعض ما استدل به على حجية العمل بالقياس

المقام الأول والجواب عنه أولاً أنه يجوز أن يكون استدلالاً للحكم على ما قاله بأنه لكونه عاملاً بالقياس فإن كان عالماً بالحكم من غير القياس وعلى المستدل
إثبات كونه من باب الاعتبار عنده وثانياً بأنها أخبار آحاد لا يجوز التمسك بها في المقام وثالثاً بأنها معارضة بالأخبار المتواترة على المنع الثاني في الآيات منها
قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار فإنه لغة المجاوزة والقياس عبور من حكم الأصل إلى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي
بصيرة بل الظاهر من الاعتبار هو الاعتبار والتذكر والاتعاظ وحمله على الحقيقة أو على سبيل كونه فرداً أظهر ويبعد حمله على الإطلاق وفيما لا يتعلق به مجاوزة وعبور
عن حال إلى حال سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار ومنها قوله تعالى إن أنتم
إلا بشر مثلنا ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وجه الاستدلال أن كون ذلك استدلالاً إنما القياس ممنوع بل يجوز أن يكون مرادهم أن النبي ص لا يمكن أن يكون
مثلهم في قابلية هذه المرتبة لا من باب أنه بشر ولا نرضى نبياً فكذا أنت وثانياً أن الآية إنما هي حكاية عن قول القول الصادر من غير الله تعالى غير المعصوم
لا يكون حجة وثالثاً أنها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا وح لا بد من صرفها إلى ما ذكرنا الثالث عمل الصحابة من غير نكير فالجواب حصر أولاً مع كونه
عليهم على ذلك بل نقل عن أبي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم خلافه وثانياً بأن القدر المتيقن هو عمل العامة عليه وهو لا يكون حجة وعدم انكار الأئمة لهم
ممنوع كيف وقد كان ضرورياً لنا ثابتاً بالأخبار المتواترة وثالثاً سلمنا لكن عدم تحقق الإنكار إنما يكشف عن الإجماع عندهم إذا ثبت أنه كان عن
الرضا والتوافق وهو ممنوع لجواز التقية أو عدم اطلاعهم أو التلفيق هذا هو الكلام في القياس من حيث هو وأما الكلام في المقام الثاني أعني من حيث الانسداد
الأغلبي فيمكن القول بحجيته بما ذكرنا في الشهرة بأن القياسات قد تكون بدون المعارض وقد تكون مع المعارض بالشهرة وكذا الكتاب ومعلوم أن العمل
بالقياس أو الشهرة والحسن والصحيح والكتاب أو بطرحهما أو الجمع بينهما والكل باطل كما مر في الشهرة أما الجمع فغير ممكن وأما الطرح والرجوع إلى الأصول فللعلم الإجمالي
بحجية بعض القياسات في صورة المعارضة ومعه لا يصح الرجوع إلى الأصل وأما العمل بالمعارض في مقابل القياس مع كون الظن في القياس فباطل
لعدم الدليل عليه فتعين العمل بالقياس مع ضعف الإجماع على عدم اعتبار القياس في زمان الانسداد وأما الكتاب والأخبار فهي بناء على كونها من الظنون المطلقة على
تقدير صحة التمسك بها والالتزام إلا دوراً أما بناء على كونها من الظنون الخاصة فيمنع شمولها لحال الانسداد لكونها من المطلقات وتنصرف إلى حال الانفتاح
وح على فرض تسليم الشمول لا يكون قابلاً للمعارضة مع القطع الحاصل من العقل بلزوم إدراك التكاليف الواقعية بين القياسات الحاصل من العلم الإجمالي
بحجية أغلب القياسات كسائر الأسباب يكون في زمان الانسداد من الظنون المطلقة وح يكون أخذ بعض الظنون دون ذلك تحكماً وعبرها أعني
جانبية أما القطع بعدم اعتبار القياس كما مر بناء على الإجماع المحقق وكون الكتاب من الظنون الخاصة وكذا السنة المتواترة ولو لفظاً والقطع الناشئ من
الدلالة في حجية إجماع أو ادعاء ومنع الانصراف لخاصية لكونه من باب التمويه مع أن شيوع حال الانفتاح ممنوع وجوداً واستعمالاً لانسداد باب العلم في
زمان الأئمة ع كثيراً كما لا يخفى مع أن الأصل التواطؤ سيما بعد ملاحظة ظاهر السياق كقوله ع إياك والقياس وكذا قوله ع هيهات فيها السنة إذا قيست
محق الدين وهكذا والدليل العقلي فيه بابة لعدم العلم بحجية بعض القياسات كيف بأغلبها المدعى سيما في الموارد التي تحصل الأمارات غير القياس
ومعه كيف يدعى العلم الإجمالي بالتكاليف فيها لجواز كونها كاذبة ولجواز كون بعضها صادقاً فيما كان مقتضاه مباحاً أو استحباباً أو كراهة لا وجوباً
أو حرمة وعلى فرض التنزل عن تسليم العلم الإجمالي بحجية بعض القياسات فيما كان مقتضاه واجباً لكنه قليل فيكون من باب شبهة القليل بالكثير لا
يعتنى به عقلاً وإجماعاً سيما مع القطع الحاصل من الأدلة بعدم اعتبار الشارع به على أن العلم الإجمالي بحجية بعضها يحتمل أن يكون في موارد الحصول
فيعمل بالاحتياط فلا يلزم من طرحه العلم بطرح تكليف فكيف بالتكاليف مع احتمال أن يكون في جميعها لكونه من نكرة إبليس أشد من إصابته للواقع بخلاف
سائر الأسباب كالصحاح والحسان والموثقات والشهرة وأمثالها لكثرتها والعلم الإجمالي بحجية أغلبها مع عدم منع الشارع العمل بها بل الظن بحجيتها أيضاً
مع فرض الانسداد الأغلبي بل الانسداد الأغلبي في موارد كل منها حاصل كما مر في الحسان والموثقات والشهرة وح نقول بعد فرض الانسداد الأغلبي العمل
بالأسباب بالنسبة إلى القياس قدر متيقن إجماعاً وضرورة فيجب العمل بها حيثما كان معارضاً بالقياس وإن كان الظن مع القياس لأنه لم يقل أحد بطرح
الدليل فيما عارضه القياس مع ما بيناه من الأدلة القطعية بعدم اعتناء الشارع بشأن القياس أصلاً حتى في جعله مرجحاً كما سبق وبعد العمل بتلك
الأسباب يكون مقدار متيقن التعدي إلى القياس يحتاج إلى احتمال المعينات ولو بحجية ما عدا لكفاية في مواضع لكفاية العمل بسائر الأسباب المتيقنة وطرح القياس
والرجوع إلى الأصل الذي يقتضيه ذلك المورد من البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في الامتثال وهكذا لو ورد بعض الأمارة بالقياس
غير موجب للحرج والعسر الخروج عن الدين والعسر والحرج والعلم الإجمالي بخلاف مقتضى الأصول في موارد القياس لندرة موارد تحصيل الأمارة بالقياس ممنوع
على ما ذكرنا توضيحه وكذا التحكم لوجود الترجيح مع عدمه من كونه قدراً متيقناً وكذا ترجيح المرجوح على الراجح لكون الترجيح مع غير القياس اعتباراً ومقداراً أو كثرتها
مع العلم الإجمالي بحجية أغلبها دون القياس وكذا الإجماع المركب لأنه لم يقل أحد بالعمل بالقياس بما ذكرنا من عدم العلم الإجمالي بحجية بعض القياسات
بل نعلم جزماً أن قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى القياسات وفي الحقيقة يرجع الكلام إلى منع الانسداد الأغلبي في موارد القياس لندرة موردها بعضي الأمارة
بالقياس بل كل مورد فرض تحقق القياس كان الغالب فيه أحد الأمارات والأدلة من الكتاب والصحاح أو الحسان أو الموثقات أو الشهرة ومعه يكون العمل بها
دون القياس إما في صورة التوافق فواضح وأما في صورة التعارض فلتقديمها على القياس حتى فيما كان الظن مع القياس لأنه لم يقل أحد بطرح الدليل فيما عارضه
القياس من حيث هو وكذا من حيث العلم الإجمالي لكونه في سائر الأسباب موجوداً ويجب العمل بها لكثرتها مع القطع بحجية أغلبها وصار قدراً متيقناً في
العمل إجماعاً بخلاف القياس لمنع كثرتها ومنع العلم الإجمالي بحجية بعضها سيما في التكاليف سيما في غير موارد الاحتياط سيما مع عدم اعتناء الشارع به أصلاً
بحيث كان وجوده كعدمه عنده مع أنه لم يجر فيه ما جرى في سائر الأسباب من كثرتها والعلم الإجمالي بحجية أغلبها فلو وصل الفاحص إلى ما أفاده الفاحص الكل فيه لأنه كان

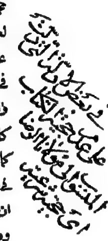
الامر دائر بين طرح الكل الموجب لطرح اغلب الدين والعمل بالكل المستلزم لاحتمال المخالفة نادرا والاول كان اقل القبيحين والامر في القياس بالعكس لعدم العلم الاجمالي
ولو سلم فلا ريب انه بعد ملاحظة غلبة تخلفه بخصوص الشارع بعدم حجيته اغلبه وندرة حجيته واقل القبيحين غير طرحه كلا مع امكان اداء ذكر بالاحتياط في موارده ووجوب
العمل بكله لاستلزامه مخالفة الشارع كثيرا وعليه بناء العقلاء فلا لازم ترك طرحه واخذ الدليل في مقابله في صورة التعارض والا يلزم الاعتناء بشأن القياس والادلة
تنبيه والرجوع الى الاصل الذي يصح بالمورد في غير صورة التعارض وفيما لم يكن دليل وان كان بالقياس موجودا بالمعارض نعم لو فرض اشتباه سائر الامارات
في اغلب الدين لبعده عن بلاد الاسلام مع قطعه بكونه متدينا بدين النبي ص مع علمه بكونه اغلب من القياسات وندرة تخلفه مع عدم امكان الاحتياط فلا يمنع من
العمل بالقياس لمنع شمول ادلة المنع لهذه الصورة قطعا لانه فرد نادر ولا تشمله الادلة اللفظية ولا يكون فيه اجماع قطعا للقطع بلزوم ادراك الدين عقلا بل
اجماعا وانحصر العمل بالقياس كما هو المفروض ومما ذكرنا ظهر انه مع عدم العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يكون العقل حاكما بحجيته حتى يشكل
في تخصيص الدليل العقلي ومع العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يمنع العمل بالقياس كما عرفت ومما ذكرنا ظهر المقامات كلها بقي المقام الاخر اعني
ما اذا رجح لاحد الدليلين او لاحد الحكمين العدم والالزام الاعتناء بشأن القياس والادلة تنبيه الا في الحدود في دائرتين كما ما كد الامر بين الوجوب والحرمة او
عرضيين لجهات القبلة في ضيق الوقت لانه يحتمل الترجيح والامر دائر بين التخيير وتعيين العمل به والاصل هو الثاني لكونه موجبا للقطع بالامتثال هذا تمام الكلام
في القياس وانواعه واقسامه ومنها الاستحسان ذهب الحنفية والحنابلة الى اعتباره وانكره اصحابنا واكثر العامة واختلفوا في تعريفه ولا حاجة لنا الى ذكره للاجماع
على عدم اعتباره مطلقا واظهره انه رجحان واستحسان ينقدح في نفس المجتهد بحسب طباع الناس المناسب لهم من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي ثم ان ذلك بعضها
مما اعتبرها الشارع كالقصر في السفر وصحة بيع المعاطاة على فرض اعتبارها والعدالة على ما تقتضيه قاعدة صحة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة ومقدار الماء
المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع وبعضها لم يعتبرها الشارع كالتيمم في هواء البرد مع عدم الضرر وكذا تجويزه
للعروس في الليل الاول المزفاف تخفيفا للمشقة والخجلة وامثالها من المناسبات وبعضها يكون محل الشك والكلام انما هو في هذا القسم وهو لم يكن معتبرا بالاجماع
والاجماع المركب ان كل من قال بعدم اعتبار الاولوية قال بعدم اعتبار هذا القسم وبالاصل لعدم الدليل على حجيته عند عدم حجيته ان مقدمات المعتبرة كما عرفت
في الاولوية والقياس بل لا يحصل منه الظن بالحكم الشرعي واستدلوا بقوله ع كلما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عنه اولا ان الجمع المحلى باللام
يفيد العموم ومنه المعصوم فلو حصل العلم بدخوله فانما هو لاجل قول المعصوم ع ولو لم يكن الا فلا يحصل الموضوع وثانيا ان الظاهر منه السيرة القطعية
فتدبر وبقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم والجواب عنه ان المتبادر هو ان ما نزل من جانب الله او الرسول او الائمة الهداة
مع حصول التعارض بحسب الالفاظ مثلا فالتخيير والترجيح وثانيا انها مجملة لجواز كون المقصود ما ذكرنا ومنها المصالح المرسلة وهي عبارة عن دفع الضرر
او جلب النفع للدين او الدنيا والمصالح بعضها مما اعتبرها الشارع كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ودفع الكفار بالرمي في غيره وان ادى الى تلف
اسارى بعض المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموا الظفروا على المسلمين وبعضها لم يعتبرها الشارع كضرب المتهم بالسرقة او قتله محافظة على المال وقتل من يعلم حاله انه
لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة وبعضها محل الشك والكلام انما هو فيه وهو لم يكن معتبرا لما مر في قياس ما مر في الاستحسان ومنها النوم ان افاد القطع فلا كلام
في اعتباره والا فالكلام على قياس ما مر في الاستحسان ويمكن الاستدلال على اعتباره ببعض الاخبار منها ما يدل من الاخبار على ان الشيطان لا يتمثل بصورة النبي
والائمة الاطهار وكذلك العقل لانه لو جاز التمثل يرتفع الوثوق لان من راى النبي ص في حكم بشيء يحتمل ان يكون شيطانا والجواب عنه اولا بانه موقوف
على العلم بكون هذا رؤية النبي او الائمة الاطهار ع وهو موقوف على رؤيتهم ايامهم في الظاهر والثاني باطل ومعه لا يتحقق الصغرى اعني هذا هو صورة
النبي ع غاية الظن الحاصل من النوم بانه هي وحجيته سيما في الموضوعات الصرفة مقطوع العدم وثانيا انه يجوز ان يكون هو مجرد الخيال ومنها ما عن الرضا
من راه فقد راه والجواب عنه مثل ما سبق مع ان الرؤيا انما يحصل غالبا على وفق الاعتقاد كما يحصل للثلثة العامة على وصف الحسن ومنها المنقول عن
النبي ص بانه سئل عن الصحابة هل مبشرة عندكم وفيه اولا ان استعمال المبشر غالبا يكون فيما يحصل به الفرح وهذا لا يدل على الاعتبار لان حصول فرح به
لا يكون موقوفا على الاعتبار بل يحصل من غير المعتبر رجاء لتحققه لاحتمال الصدق وثانيا انه ضعيف ومنها ان النوم جزء من سبعين جزءا من اجزاء
النبوة وجه التقريب ان اجزاء النبوة حق فكذا ذلك وفيه اولا انا نعلم كذب بعض المنام ومعه لا يجوز الحمل على ظاهره ويكون مجملا وثانيا انه موقوف
على شرائط منها انه لا بد له من مؤول يحصل الاعتماد على قوله وهو مفقود ومنها ان كون تاويل الرؤيا معجزة ليوسف ع دال على اعتبار النوم فانه لو كان
معتبرا وغير محيل لما كان معجزة ليوسف ويمكن الاستشهاد بالتاليف الصادر من بعض في التاويل في الرؤيا والجواب عنه اولا انه لم يكن فعل المعصوم ع ولا
يكون حجة وثانيا انه يجوز ان يكون المقصود حصول التفاؤل ومنها الاستخارة والرمل والجفر والاسطرلاب وغيرها وليست معتبرة ايضا بالضرورة وبما
ذكرنا في الاستحسان ولزوم الهرج والمرج ومنها فقه الرضا فقدماء الاصحاب لم يطلعوا عليه وانما اشتهر في الاعصار المتأخرة والسبب الاقوى في اشتهاره هو شيخنا
المجلسي ره واختلفوا فيه فذهب بعض من الاخباريين كالشيخ يوسف وبعض المجتهدين كالسيد السند والمولى المعتمد السيد الطباطبائي الى انه من الرضا
وذهب المشهور سيما المتقدمين كما عرفت الى انه ليس منه وبعضهم زعموا انه من فتاوى علي بن بابويه القمي ره والد الصدوق وبعضهم زعموا انه من الكتب المجهولة
المؤلف كالشيخ الحر العاملي وبعضهم زعموا انه كان من تاليفات سيد الاوصياء فاعتقد بعض انه من الرضا ع لشواهد نذكرها حتى يتبين الحال الاول ما ذكره
شيخنا المجلسي ره في البحار قائلا كتاب الفقه الرضوي اخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله
الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره انه قال سمعت السيد انه كان يقول عليه خطه ع
وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من العلماء فاخذت الكتاب وصححته فاخذ الوالد ره هذا الكتاب من السيد ره واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافقة لما

[illegible]

ذكره الصدوق في من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن
المولى المقدس المجلسي ره والد شيخنا المذكور انه قال من فضل الله علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين ره مجاوراً في
بيت الله سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد فجئته واستفدت منه واستفاد مني وذهبت اليه ومعه اوراق فقال اني قد جئتكم بهدية نفيسة وهي
الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه
وكان عليه اجازات كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم انه من الامام فاستنسخت منه وقابلت مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخ منه نسخة
اخذها بعض الفضلاء ليكتب عليها ونسيت الاخذ ثم انّي نبهّت بعد تمامي للشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي
ثم لما تفكرت ظهر لي ان هذا كان عند الصدوق وابيه وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادراً وكل ما ذكره الصدوق في هذا الكتاب
بدون السند فهو ايضاً عبارته فراجعت ان ذكر في مواضع منه ما يرتفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجوداً عند المفيد ايضاً
وكان معلوماً عنده انه من الامام ولذا قال الصدوق ما افتي به واحكم بصحته وقال في اللوامع وهو شرح الفارسي للفقيه عند نقل الصدوق عبارة
ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عبارات ما في
رسالته الى ولده من الكتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الروايات تكون من هذا الكتاب وهو ظاهر في قم
هو عند القاضي امير حسين هو السيد امير حسين حفيد العاملي الكركي ابن بنت الشيخ علي بن عبد العال طاب ثراه وكان قاضياً في الدولة السلطان
العادل الشاه طهماسب الصفوي وهو لسبطه لشيخ المحققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وله رسايل منها على نفي وجوب الجمعة عيناً في زمن الغيبة
وله كتاب الاجازات فيه اجازة جم غفير من العلماء المشاهير لهم منها اجازة الشيخ علي عبد العال والسيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ البهائي وهكذا
الثاني انه بعدما عرفت من كون اكثر عبارات رسالة علي بن بابويه وعبارات الصدوق موافقة لما فيه اما ان يكون التوافق بمحض الاتفاق او يكون من باب
سهو وكونه حجة عندهما لعلمهما بانه من الرضا او يكون من باب الاخذ منه من غير علمهما بكونه من الراوي الثقة الجليل او مع عدم علمهما بكونه من الاول والثاني الاول
بعيد غاية البعد لا يحتمل والثاني فاسد جزماً لان كونها حجة بينهما وبين ربهما كما يشهد به الصدوق ره في اول الفقيه يمنع عن ذلك على الثاني والثالث يكون المطاوعة
ثابتاً مع ان الصدوق اخذ رسالة ابيه حجة كما هو مع موافقة اكثر عباراته او كلها للفقه الرضوي اما ان تكون تقليداً لابيه ولعله يكون ما في الرسالة
الرضا والاول فاسد جداً لحرمة التقليد للمجتهد فتعين الثاني وهو المطلوب ح ان الشيخين الجليلين الصدوقين قدماء في كثير من المسائل على الرويات
والاخبار والمستفيضة ولو سيما انه لا يكون الا لاجل علمهم بكونه منه وهذا ايضاً ما نقل عن الشهيد في الذكرى انه قال ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع
علي بن بابويه من كتاب الشرايع وما اخذه هو من هذا الكتاب ظاهر واعتماد الاصحاب اليس تقليداً لظاهر اهل الاجتهاد او لوجود السبب المؤدي اليه وهو علمهم بكون
ما تضمنه هو عين كلام الحجة فتدبر الثالث عد بعض الفقهاء ونسبتهم الروايات الموجودة فيه الى الرضا منهم الفاضل الهندي وكذا غيره من بعض العلماء
الرابع ان فيه شواهد على ذلك منها تصريح مصنف هذا الكتاب قده في اوله فقيه يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر
من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال نعتقد روي عن ابي عبد الله ان المؤمن اذا دخل
ينادي ان حيانك الجنة وفي كتاب الزكوة قال روي عن ابي العالم في تقديم الزكوة وتأخيرها الى اربعة اشهر في باب الربا والعينة روى حديث الولو
ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع آخر منه وما نداوم به نحن معاشر اهل البيت ولا ريب ان هذه الكلمات ظاهرة في كونه منه بل بعضها
نص فيه كما الاول والثاني واحتمال الجعل في هذه الكلمات بعيد كذا في اصل الكتاب لكون مفاده غالباً موافقاً للمذهب الامامية وموافقاً في الجعل فان غرض
الواضعين هو تزيين الحق وترويج الباطل الخامس ما ذكره السيد السند طود المعتمد السيد الطباطبائي قايلاً وقد اتفق لي في سنين مجاورتي في المشهد
المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله تعالى اني وجدت نسخة من هذا الكتب الموقوفة للخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين
وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث ميرزا محمد وكان صاحب الرجال الى الخط المعروف
محمد بن سكين في اصل الحديث هو محمد بن سكين بن جمال العنوي الجمال له كتاب الى ان قال السيد السند فيكون محمد بن سكين من كبار اصحاب الرضا
ثم قال ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الجليل المنتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن الحسين بن علي بن بابويه الثقة قال في رجاله الموضوع
لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في عدة نسخ معتبرة من
رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلاً عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب اما الرسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا فهي
عدة اوراق في الطب صنفها الرضا للمأمون عليه اللعنة والمأمون وارادتها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكون صاحب كتاب الرضا وجود
نسخة الاصل عنده وانتهاء اجازة الكتاب اليه لانه يروي هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة او انه صنفه لو فانه من العلماء المتأخرين الذين لم يدركوا عصر
الائمة وقال السيد ره ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة هذا حاصل ما افاده السيد السند والمولى المعتمد في اثبات
كون كتاب المذكور من الرضا ع وانت تعلم ان بذلك لا يثبت المدعى لان المسئلة من الموضوعات الصرفة لا يثبت الا بالعلم العقلي او الشرعي الحاصل من الاسباب
كشهادة تامة العدالة من باب السماع والنقل لا من باب الاجتهاد وكلاهما منتفياً في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان المشهور من المتقدمين والمتأخرين
ذهبوا الى عدم اعتباره وكونه من علي بن بابويه او غيره وبعض المتأخرين الذين ذهبوا الى اعتباره كالمجلسيين والشيخ يوسف البحراني والفاضل الهندي انما هو
مبني كلامهم هو اخبار القاضي امير حسين من باب علمه الحاصل من اجتهاده من القرائن لا من السماع وهذه القرائن الذي ذكره لا يفيد ذلك لما قوله



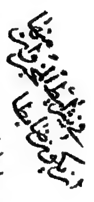
بانه كان فيه خط الرضا عليه السلام واجازات جماعة من الفضلاء فيه نظر لان معرفة خط الامام عليه السلام موقوفة على رؤية خطه عليه السلام قبل ذلك وهو بالنسبة
الينا مفقود بل الظن ايضا مع اعتضاده به انما كان لنا حاصل من بعض الامارات كما لو راينا خطا الكوفي مثلا ربما نعتقد انما يكون من الامام والامارة
لا يدفع القطع العقلي بل لا يدعي العلم العادي الحاصل منه ومن غيره مع ان وجود خطه عليه السلام فيه واجازات الفضلاء لا يدل على كون اصل الكتاب منه كيف ولو كان
كذلك لما خفي على المحمدين مع اهتمامهم في الروايات ولو لم يخف عليهم لما خفي على اهل الصدر القريب منهم سيما علمائهم سيما المجلسيين الذين كان بنائهم
على الفحص عن الاصول وكلاهما في الشا بق بدا على عدم اطلاعهما به قبل ورود القاضي في اصفهان وما قلت من ان هذا موافق عبارات الصدوق وفتاويه لا يدل
على كون اخذهما منه مع اعتقادهما بكونه منه عليه السلام او الراوي الثقة مدفوع بانه لو كان من باب اعتقادهما بكونه من الرضا عليه السلام لشهدا به او نبها عليه ومنهما سيما
الصدوق لانه قال في اول كتابه من جهة حصول الاعتماد للغير وجميع ما فيه مستخرج من الكتب المعول عليها ككتاب حريز بن عبد الله السجستاني وغيره ولم ينبه
عليه اصلا ولو كان اخذه منه معتقدا بكونه منه لذكره قطعا مع انهما ان كان معتقدين بكونه من الرضا عليه السلام لذكروه للعلماء ولم يخف على المتاخرين
قطعا ولو وصل الينا ولو عن الاحاد مع انه يجوز ان يكون من علي بن بابويه مع انه يجوز ان يكون هو عين الرسالة المعهودة كما احتمله بعض من كونه هو كتاب
الشرائع المنسوب اليه واتحاد هذا مع الرسالة محل تامل بل يحتمل كون الموافقة من باب الاتفاق او من باب الاخذ منه لاعتقادهم بكونه من الراوي الثقة وعلى
فرض تسليم الثاني يرد عليه ان علمهم بكونه منه لا يستلزم علمنا به لجواز الخطاء ولو كان نجزم بعلمهم وحكمهم بالصحة كما في الناكل كتاب لعتبة كله
حجة لنا من غير الاحتياج الى ملاحظة السند لانه شهد في اوله بانه حجة بيني وبين ربي لا يبقى لولا ذلك فيلزم كونه مقلدا لابيه فيما كان عبارته موافقا
لعبارة ابيه الموافقة للفقه الرضوي لانا نقول لا يستلزم ذلك لجواز كونه مستندا شرعيا الزاما لشهادة ابيه بحجيتها او علمه بكون ماخذها اصول المعتمدة
عنده وعلمه به لا يفيد علمنا به لجواز الخطاء واما قوله بان اغلب ما فيه مطابق لمذهب الامامية ولو كان من باب الوضع لما كان كذلك الخ



في الحديث هو ترتيبه الحق مدفوع اولا بان مقصود الواضع وان كان ذلك لكن ذكر اغلب الاحاديث الموضوعة الموافقة لمذهب الامامية في كتاب
واحد لما ينادي على صوته بالكذب والجعل وينفي معه المقصود فالمناسب الخلط وثانيا انه يجوز ان لا يكون موضوعا لكنه كان صادرا من راو
كان بنائه على جمع الاحاديث لا على تصحيح الروايات مع ان التصحيح عنده لا يستلزم التصحيح عندنا وثالثا انه يجوز ان يكون من فتاوى علي بن بابويه
كما عليه جمع وبمجرد التصحيح عنده لا يستلزم التصحيح عندنا ولا يكون قول المجتهد للمجتهد حجة بالاجماع واما قوله بان الامور المذكورة في هذا الكتاب كقوله ضرب
ليلة تسعة عشر جدنا امير المؤمنين وغيره فيه انه يحتمل ان يكون هذا جعلا ويحتمل ان يكون تصنيفه من بعض السادات ولا ضير في قوله جدنا كما هو ظاهر بل الظاهر
ان بناء البعض على وجه الظاهر انه كان من تصنيفات بعض السادات ولا ضير ان يكون هو المسمى بالسيد الرضا وكذا قوله نحن معاشر اهل البيت وكذا غيرها فانه
وقد ذكر مع انه لو كان هو الرضا لما كان المناسب التعرض من سيره كما لا يخفى ولم يكن المناسب روايته فيه عن الرواة بقوله فيه نروي مثلا عن محمد بن مسلم
عن فلان عن فلان وهكذا لانه عليه السلام حجة بعلمه بالاحكام ولا يصح انه يقول نروي الخ ما ذكرنا واما استشهاد السيد السند بكلام الشيخ ابو الحسن الخ ان قال السيد الجليل
محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب فمدفوع بانه يجوز كونه هو طب الرضا او كتابا ثالثا وغاية ما ذكره
هو الظن بكونه هذا فتدبر واما قوله بانه قد اتفق في سنين مجاورتي في المشهد المشرف وجدت نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الحضرة الرضوية ان
الامام عليه السلام صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين الخ ففيه انه لو كان منه لما كان المناسب استعمال التصنيف فيه والرواية عن الرواة كما مر مع احتمال كون ما
وجد ايضا جعلا على ان النقل من الكوفي الى الخط المعروف كما يشهد به موقوف على العلم بعدم حصول الخطاء من الناقل وعلم حصول الخلط بعده من
ناقل وجاعل اخر مع انه لو كان من الرضا لتواتر ذلك ولما خفي على القدماء لكثرة الدواعي والاحتياج اليه لان شانه ليس اضعف من بعض الاصول المعتمدة
من كتب الفقهاء فتدبر فالحاصل انه لم يثبت كونه حجة شرعية الهية من حيث هو والكلام انما هو في ان بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن هل يجب العمل
بهذا ام لا والحق الثاني وذلك لحصول الكفاية بالاسباب التي ذكرنا فقاعدة عدم الكفاية غير جارية وكذا الاجماع المركب يعني كل من عمل بسائر الاسباب عمل بهذا
بلا فارق غير موجود جزما كيف والمشهور على اعتبار سائر الاخبار والاجماع المنقول دون هذا واما بالنسبة الى الشهرة فان بعضا منهم ذهبوا الى حجيتها ولم يثبت
منهم القول بحجية الفقه الرضوي وكذا قاعدة التعميم غير جارية لوجود الرجحان العقلي والشرعي في سائر الاسباب اما الثاني فواضح مما ذكرنا من كون الاغلب على
اعتبار سائر الاخبار دون هذا واما الاول فلان سلسلة الرواة في الاخبار التي نعمل بها موجودة فيحصل الظن باهتمام المشايخ في ضبط اخبار الصحاح ولا ريب
ان الظن الحاصل بصحة هذه الاخبار اقوى بمراتب من الظن الحاصل بصحة هذا الكتاب وصدوره من الرضا مع ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى
الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى الحكم من الاحكام الفرعية فلا ريب ان حكمهم بذلك لا يكون الا
من مستند وحصول الخطاء من هذا الجمع الكثير الماهرين بعيد في الغاية ولا ريب ان الظن الحاصل بصحة هذا الحكم من قول هؤلاء الجماعة اقوى بمراتب من الظن
الحاصل من قول القاضي امير حسين وغيره بصحة الفقه الرضوي مع مخالفة المشهور فتدبر نعم في مقام التاييد لا باس به هذا في فقه الرضا واما سائر الكتب
فلا يخلو اما ان يحصل العلم بكون هذا الكتاب من فلان الثقة مع كون سلسلة الرواة منه الى المعصوم عليه السلام موجودا في الرجال او يحصل العلم العقلي او
الشرعي بانه لا يروي الا عن المتحرز عن الكذب كمراسيل ابن ابي عمير وغيره او عن المعصوم او يحصل العلم بكونه من كتاب معروض على المعصوم او يحصل العلم
بكونه من كتاب معروض على المعصوم عليه السلام ككتاب يونس وهكذا من سائر القرائن المفيدة للعلم او لا يحصل العلم بذلك عقلا وشرعا اما غير الاخير فحجيته واضح
واما الاخير فان حصل الظن من عادل بكونه من فلان الثقة المتحرز عن الكذب مع كون سلسلة الرواة الى المعصوم عليه السلام موجودا مع انه داخل في الاخبار
المعتبرة من الصحاح والحسان والموثقات والضعاف المنجبرة بالشهرة فتمام حجيته للانسداد فحجيته لبطلان التحكم وللاجماع المركب ويؤيده ما عن سيد الاستاذ قدس سره

انه لو خلوا الكتب الاربعة عن رواية لا تنفي حجيتها كيف مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا ينقص عنها بكثرة في الظهور كالعيون والخصال
والامالي من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة المنتسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ولم يزالوا في جميع الاعصار
والامصار يستندون الى هذه الكتب ويتفرعون الى ما فيها تتضمنه من الاخبار والآثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب
الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة ليس لعدم اعتبار غيرها بل لان الاربعة من المزية الظاهرية والفضيلة الواضحة
التي اختصت بها من بين الكتب انتهى وان لم يكن كذلك فلا يكون معتبرا اصلا لكونه من الضعاف والمراسيل او عدم ثبوته من فلان وكلها لا يكون معتبرا الا من حيث
الذات للاصل والاجماع على عدم اعتباره ولا بعد عروض الاسناد للاصل وعدم جريان المعمم اعني عدم الكفاية وجريانها مرجحا بمعنى اعلان العلماء ذكروا
للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وذكرها على مذهب من قال بكون حجية الاخبار من باب الظن الخاص فواضح لعدم شمول الدليل على حجيتها لغيرها والدليل
على العدم واما ذكرها على مذهب من قال بكون حجيتها من باب الظن المطلق فاما ان يكون لاجل ان مدونه لا يحصل الظن كغير الضابط وبعض اقسام
المجنون واما لاجل انه وان افاد الظن الا ان الدليل الحاكم بحجية الظن لا يشمله كبعض اخبار غير البالغ المميز المتحرز عن الكذب وبعض اقسام المجهول
الحال والضعيف والكافر اما لاجل الاجماع على عدم حجيته او لان الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وندرة المخالف يحصل الظن القوي بعدم حجيته
ومعه يكون لترجيحه مع غيره ولا يجري معه قاعدة التحكيم كما لا يخفى وكيف كان هي امور منها البلوغ لانعقاده ولا اشكال في عدم قبول الرواية عنه
في حال عدم التمييز ولا اشكال ايضا في اعتباره عند من يعتبر الخبر الواحد لو كان تحملها قبل البلوغ حال التمييز والضبط مع كون ادائها بعد البلوغ لكون
المخبر بالغا وتشمله الادلة لرسيتها على مذهبنا منه لعدم تصور روايته عن القوي والموثق ويلزم التحكم من اخذ القوي دون ما نحن فيه بل يلزم ترجيح
المرجوح على الراجح ولا اشكال فيه ولذا قبلت الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ واداها بعد البلوغ بل يشمله مفهوم اية النبأ على فرض
تماميته بناء على كون المراد من الممنوع خبر الفاسق اذا كان اهلا بلوغه وان اريد به بعد حصول الملكة فشمولها له واضح على فرض تماميتها ولا اشكال
هو في ادائها بعد التمييز وقبل البلوغ يظهر من كلمات بعض الاصحاب كالمحقق القمي ره ظهور دعوى الاجماع فيه على عدم القبول ونسب ايضا دعوى الاتفاق
الى الوغاية والمنية وعدم الخلاف الى المعالم ونسب المخالفة الى بعض العامة قال ره واما الصبي الغير المميز فعرفت من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله
الاصل وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق يخشى من الله وربما يمنعه من الكذب بخلاف الصبي وفيه اولا لو لم يثبت كون المناط هو نفس
الاعتماد من حيث هو حتى يجري الاولوية فيما كان المناط اقوى وثانيا انه لم يكن كليا لانه ربما يكون الاعتماد بقول غير البالغ اقوى وربما يستدل بان
اقراره في حق نفسه غير مسموع فكذا في حق غيره وفيه انه مردود بانتقاضه ولا بالعبد والمحجور عليه لان اقراره ايضا غير مسموع ولا يمنع اعتباره وادعى عليه
الاجماع وذهب ابو حنيفة والظاهر العامة الى القبول قياسا الى جواز الاقتداء به وقبول شهادته في الجراح وتردد ببطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا
وبالنقض بالفاسق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره ومنها العقل بلا خلاف ولا اشكال في عدم قبول قول المجنون المطبق و
ادعى عليه الاجماع كثير من الاصحاب كما في المعالم وغيره ولا يفيد خبره الظن بذاته ايضا واما المجنون الادواري ففي حالة الافاقة لا اشكال في اعتباره لو كان
اداؤها وتحملها في حال الافاقة اذا اجتمع معه ساير الشرائط ويلحق بالمجنون السكران والنائم والساهي والمغمى عليه وهل يشترط العلم بالافاقة او يكفي
الظن والحق الاول ان كان الشك فيه في حال كونه مسبوقا بالجنون للاستصحاب وعدم حجية الظن في الموضوع الصرف والثاني ان كان الشك فيه في حال
كونه مسبوقا بالعقل بل يكفي عدم العلم بالخلاف ومنها الاسلام وعدم اعتبار قول الكافر اجماعي ظاهرا ولو افاد الظن مطلقا سواء كان كتابيا ام لا
وادعى عليه الاجماع كثير في النهاية والمنية والوغاية والمختصر وشرحه وغيرها وصرحوا بانه وان علم انه في دينه متحرز عن الكذب ولم ينسب الى احد المخالفة
الا الى احد المخالفة الا الى ابي حنيفة في شهادة الذمي وقالوا بانه لا يكون مضرا بالاجماع والحاصل انه اجماعي او يحصل من هذه الاجماعات الظن
القوي ولا يجري معه المقدمات المعتبرة ويدل عليه التعليل في المنطوق ان جاءكم فاسق الخ بناء على كون التبين ظاهرا في العلم وربما يستدل بالاولوية
لان الكفر اعظم من الفسق وفيه ما فيه لجواز كون المناط عدم الاعتماد ومعه لا كلية نعم يتم لو كان المناط الفسق وربما يستدل بمفهوم المنطوق على كون الكافر فاسقا
وفيه تامل لكون المتبادر منه هو الفاسق بالجوارح لا الاعتقاد وعلى فرض كونه فاسقا فشمول الفسق له ممنوع نعم يمكن ان يقال انه لو لم يثبت كونه فاسقا ثبت
عدمه ومعه يتم الاستدلال بناء على ان الفاسق لنفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة وربما يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا بانه لا ظلم اعظم من الكفر فيكون اولى بعدم القبول وبانه ظالم بنحو تام وحال الرابعة كاسرة ومنها الايمان اعني كونه اثني عشريا والمشهور على اشتراطه محتجا
ونقلا عن اكثر الكتب واستدلوا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق وغيرها من نعم يتم بضميمة التعليل او بناء على ان الفاسق نفس الامر كما صنع الراوي بالايمان على ما
نقل عن مجمع الفائدة انه يحصل بمعرفة الله وبنبوة نبينا محمد ص وتصديقه في جميع ما جاء من الاحكام وغيرها مثل الموت وعذاب القبر والحشر والنشر
والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء والكتب المنزلة والملائكة وامامة الائمة الاثني عشر كل واحد واحد وان اخرهم قائمهم
حي حتى يظهره الله تعالى وانه صاحب الزمان حتى يملأ الدنيا وينتهي التكليف ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين من اقسامهم وكذا العامة الا
عدم ايمانهم من اجمعهما او تقليدهم ويثبت الايمان على ما نقل عن مجمع الفائدة او تمام البحث او الاقرار والشرط شرطه في حال الاداء لا التحمل ونسب عدم الاشتراط
الى الشيخ بشرط ان لا يكون متهما بالكذب واختاره بعض المتأخرين قال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب
ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم انتهى لما عرفت سابقا من عدم تمامية الادلة على حجية الخبر الا ما في المعالم وكيف

بغيره والجواب عن الوجهين اما عن الاول فبانه موثوق والاسناد لا الى مردود واما الثاني فبان عمل الطايفة لو لم يكن اجماعا عاما فانه يمكن ان يكون عمل الطايفة
باخبار هؤلاء الجماعة الخاصة من باب القراين الخارجية والا لما اكتفوا بها ولكنها لم تكن شرطا بعد فرض الاسناد لما عرفت سابقا من حجية الخبر الموثوق
والقوي نعم شرطه تحرزه انما هو عن الكذب ومنها العدالة وهي في الاصل الاستقامة وفي الاصطلاح هي الملكة الباعثة لترك الكباير والاصرار
على الصغاير والكاشف عنها هو كون الشخص ساتر العيوب ظاهرا بحيث يكشف عنها اما على سبيل القطع او الظن واما الاكتفاء بمجرد ظهور الاسلام وعدم
ظهور الفسق كما عليه جماعة من القدماء فلا يتوضح المطلب في الكتب الفقهية والمشهور اشتراطها في قبول الرواية ونسب الى الشيخ انه اكتفى بكون الراوي ثقة متحرزا
عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وعبارته في العدة من كان مخطئا في بعض الاقوال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته فان ذلك لا يوجب
رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وان الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك
قبلت الطايفة اخبار جماعة هذه صفتهم والحق انها من حيث هي شرط للاصل ومنطوق اية النبأ والاجماعات المنقولة عن كثير
ومن النهاية الفاسق لا اعلم منهم خلافا في عدم قبول روايته اجماعا وعن المبادي يشترط ان يكون عادلا عند الامامية والشافعية وعن المنية انه مورد الرواية
اجماعا سواء كان معلوم الفسق او مظنونه وعن الشيخ في العدة شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف وعن التعليقة العدالة شرط عند المتقدمين والمتأخرين
وعمل الطايفة يحتمل ان يكون لاجل القراين وربما يقال ان الفسق مع التحرز عن الكذب متنافيان وهو خلاف البداهة ولكن على مذهبنا من حجية الموثوق والحسن
والقوي لاجل الاسناد او الاضطرار يكون اللازم قبول قول الفاسق المتحرز عن الكذب لا الالتزام بالتحكم والتبعيض لبعض ما ذكرنا وترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة
الى بعض اخر ويمنع الاجماع على فرض الاسناد على منع خبره في صورة كونه متحرزا عن الكذب بل المراد باشتراط العدالة هو في الخبر من حيث هو كما قال بعض المتأخرين
فالمراد منع عمل الطايفة بخبر غير العدل بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب الاخبار وجد عملهم بها وقد صرح به المحقق في التعليقة فالمراد اشتراطهم العدالة
لاجل العمل بالخبر الواحد من حيث هو من دون حاجة الى التفتيش والاعتبار فان عملهم باخبار غير العدل اكثر من ان يحصى وترجيحهم في الرجال بتوثيقها فالاقوى
القبول على فرض الاسناد لما ذكرنا وفاقا لظاهر كلام المحقق البهبهاني كما ذكرنا وصريح كلام السيد الاجل اقا سيد محمد رحمه الله ولا يبقى هذا الامر من اشكال الاطلاقات
الاجماعات المنقولة ومعه لا يجري الحكم ولا نلتزم بجريه في الكافر وغير البالغ وغيرهما لو ثبت تحرزهم عن الكذب بحيث لا نقول بمنع هم بانه فيهما لاجل العدالة
على اهل الحديث والرجال يقول غير العدل وهو فيها غير معلوم بل معلوم العدم وبينا اعتبار مجهول الحال ان ثبت تحرزه عن الكذب بالاولوية والمعتبر من
العدالة في الراوي انما هو في حال الاداء وهو واضح واما من ثبت عدم تحرزه عن الكذب لو كان مجهول الحال فلا يكون خبره معتبرا للاصل وعدم جريان المقدمات
العقلية ومنطوق الاية صريح في الاول ومقدم بالنسبة الى الثاني بناء على انصراف الفاسق الى نفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة والاجماع
على عدم اعتبار خبر الاول وظهوره في الثاني وربما يظهر من بعض متأخري الاصحاب العمل بقول مجهول الحال ولعله بناء على كفاية ظهور الاسلام وكيف
كان لا يكون خبره معتبرا الا مع الاسناد بل لا يفيد الظن بما ترومه منها الضبط لا اشكال في اشتراطه بل لا خلاف فيه كما ادعاه
كثير من الاصحاب والسر فيه انه لا وثوق بقول غير الضابط لانه يسهو فيزيد او ينقص ويغير ويبدل ما يغير الحكم او يسهو عن ذكر الواسطة ولذا قالوا يكون
مقتضى الشرط الضبط وقال بعض ان اشتراط العدالة كاف فيه عنه لانه لو عزم ولا يكون عادلا وفيه ان العادل لا يتعمد وهو لا ينافي السهو والمعتبر في الضبط
هو حال التحمل والاداء معا والسر واضح والمراد بالضبط هو كونه مثل متعارف الناس لا ان لا يسهو مطلقا لانحصاره بالمعصوم وح مع العلم بالضبط
او العدم فواضح واما مع الشك فيمكن الحاقه بالاول للغلبة فلذا بنى عليه كون الخبر مفيدا للظن ولا اشكال فيه نعم يشكل على مذهب من قال بحجيته من باب
الشرع لاطلاق الادلة ومنها الادلة لو كانت هي منطوق الاية فادنا التبين الظني وان كان غيره او مفهوم الاية فالاطلاق ينصرف الى الغالب
وهو صورة افادة الظن ومنها انه هل يعتبر في الخبر كون المخبر متعددا ام لا كما عن اكثر الاصحاب بل الاتفاق والحق الثاني اما على فرض كون حجيته من باب الدليل
الشرعي فلما عرفت سابقا من ان الادلة المتمسك بها لو تمت فمقتضاها الخبر الواحد من حيث كونه خبرا لا من حيث كونه شهادة لعدم شروط الشهادة
فيه بل اجماع العدل على اعتبار اخذ التعدد في الخبر واما على فرض كون حجيته من باب الظن والاسناد فلما عرفت سابقا من حجية الواحد ولا يشترط في الراوي
معروفية النسب لعموم الادلة وهل يشترط فيه عدم كونه ولد الزنا والظاهر الاول اما على مذهب من قال بكفره ونجاسته فواضح واما على مذهب من
قال بعدم كفره فلانصراف الادلة الى غيره بل الاتفاق ظاهر من حيث هو بل على فرض الاسناد ايضا ولا يشترط كونه فقيها عالما ولا يشترط كونه عالما بالعربية حيث
يكون ناقلا باللفظ ومنها انه هل يشترط كون الحديث منقولا باللفظ لا خلاف بين اصحابنا في جواز النقل بالمعنى وادعى نفي الخلاف بعض اصحابنا و
نسب الى بعض العامة المنع من ذلك مطلقا وبعضهم عين الجواز في المراد وشرط في الجواز كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ وبالقراين الدالة على خلاف ما فهم
وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان يكون مساويا في الخفاء والظهور لئلا يثمر في مقام التعارض استدل على جوازه بالطريقة المعهودة من الناس من قديم الزمان الى زماننا
هذا والشارع ايضا بنى امره في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ ومن ذلك نقل العربي بالعجمي وكذا
الناقل من المجتهد الى اهله وعليا الى وبالاخبار منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس لظهور كون المراد ان الزيادة والنقصان انما هما لاجل تغيير العبارة لا في تغيير المراد بقرينة جعل الارشاد الراوي جواب المعصوم وقوله ان كنت تريد معانيه يعني
ان لم يقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب وبان من تتبع الاخبار يطلع على ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وبان النقل باللفظ في الجميع محال عادة
نعم يتم في مثل القران والادعية التي اعتبر فيها خصوص اللفظ وطريقتهم في ذلك انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك لم يرد الاختلاف فيها
بخلاف الاخبار اذا عرفت ذلك فاعلم ان النقل بالمعنى على قسمين قسم يكون المعصوم بصدد تفهيم الحكم كالزوج بالنسبة الى الزوجة والوالد بالنسبة الى ولده



فتم يكون المقصود وصول الى من تأخر لاستنباط الحكم والاول لا اشكال فيه في جوازه باي وجه يحصل التفهيم لما ذكر ولا يشترط فيه التساوي في الخفاء والظهور
بل ذلك يختلف باختلاف حال المخاطبين والظاهر ان المنكر لا ينكر ذلك كما سيظهر لك من استدلاله واما الثاني فهو محل النزاع والمثبت ان اراد الاول فلا
وجه لاشتراط التساوي في الخفاء والظهور ولم يكن له فائدة لجواز هذا القسم بين الفريقين وان اراد الثاني فهذه الادلة لا يثبت الا القسم الاول وكيف
كان الحق في الثاني التفصيل لان اللفظ الصادر ان كان نصا او ظاهرا بالظهور التام الذي لا يقع الالتباس عرفا وكان ما يعبر به الناقل سواء كان من باب
الحقيقة او المجاز كقوله رأيت اسدا يرمي فيجوز نقله بالمعنى فيقول رأيت رجلا شجاعا او ذلك لبناء العرف والعادة عليه من غير تأمل وكان عدم الجواز اما ان
يكون لاجل مدخلية خصوص اللفظ كالقران والادعية او يكون لاجل اخلاله بالمقصود والاول منفي هنا للاجماع على عدم خصوصيته في لفظ الروايات من
حيث هو ولا يقول به احد فيه المانع ايضا والثاني ايضا خلاف الفرض لان المفروض عدم كون هذا القسم مخلا بالمقصود وقد يكون ظاهرا في المراد بالظهور التام في
حد ذاته مبينا للمراد بالنسبة الى السامع وكان تغييره بلفظ آخر موجبا للاختلاف في الحكم وذلك كما لو قال ان بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص
به ونقل الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات لما فهو مختص بها للتفاوت فان مفاد الثاني ان مقدار الاربع شرط في مطلق صلوة العصر وان
كان قصرا ولم يكن المراد من الاول ذلك وذلك لا يجوز بلا شبهة وقد يكون مجملا بالذات وفهم السامع منه بالقرينة الحالية شيئا بالظهور الذي يقع الالتباس
في كون المراد منه ذلك او غيره كما لو قال القرء كذا وفهم منه السامع بكثرة الاستعمال فيه ان كون المراد ذلك لان كون كثرة الاستعمال موجبا لتعيين المراد في
المشتركات اللفظية او المعنوية المشككات او المجاز المشهور محل الخلاف فمحل التأمل وكذا فيما كان المورد مخصوصا وكان مذهبه كون خصوصية المورد موجبا
للتخصيص فلا يجوز له التعبير بالمورد الخاص بل له ان ينقل اللفظ وما يقترن باللفظ من خصوصية المورد وكثرة الاستعمال وامثالهما ومن واضح لعدم
كون فهم السامع بهذه الاسباب التي يكون الحكم بها من باب الاجتهاد في فهم المراد حجة لغيره فذكره تدليس موجبا للاختلال في الحكم وكذلك الامر في عكس
ذلك بان كان كلام المعصوم ظاهرا عنده بالظهور التام وكان المعبر عنه ظاهرا عنده بالظهور الذي يكون محل التأمل وقد يكون كلام المعصوم لا علم له الا التام فلا
يجوز للناقل بما كان ذلك اعلم به بالمطابقة وكذلك العكس ولا بد ان يكون الناقل عارفا باللغات وبأداء الالفاظ بالخصوص او بلفظ آخر مما لا يوجب التغيير و
التلبيس والتحريف فيما يكون موجبا لتغيير الحكم واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ
لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد الشرط الذي ذكرنا من كونه عارفا الخ يندفع ذلك وبقوله نضر الله
من سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداء كما سمع انما يتحقق بنقل اللفظ وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على
وجوب التأدية باللفظ ثانيا وبمعارضته بما تقدم وهو ارجح دلالة وبعد تسليم ان الظاهر هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه في رواياته كما ذكره في الخ
نضر الله بالضاد المعجمة وفي آخر رحم الله والتمسك باصالة عدم التغيير معارض باصالة عدم التعدد وينبغي التنبيه على امور الاول ان الحديث قد يعلم كونه منقولا
بالمعنى مع العلم بكون الناقل عارفا محترزا عما ذكرناه وهو ايضا لا اشكال فيه وقد يكون مشكوكا في كونه عارفا او يحصل العلم بالعدم والظاهر عدم اعتباره للاصل
وقد يكون مشكوكا في كونه منقولا باللفظ او المعنى وهو ايضا لو علم بكونه عارفا فلا اشكال فيه وان مع الشك او العلم بالعدم فاشكال فيه لان الاصل في
النقل هل هو النقل باللفظ او بالمعنى والظاهر هو الاول للغلبة وظاهر اللفظ من قوله سمعت او قال وامثالهما وهذا الظن حجة في المقام ملحق بالاول ظاهرا
وبناء العرف على ذلك ايضا وكذا اجماع العلماء الثاني في انه لو روى الثقة لفظا مجملا او فسره باحد محامله فهل يكون تفسيره حجة او لا فيه الاكثر الاول
بخلاف ما لو حمله على خلاف الظاهر مستدلا في الاول بان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض بخلاف الثاني فان الظاهر حجة واعترض عليه المحقق القمي ره بانه
كما يكون مقتضى الظاهر العمل به ويقع التعارض فكذلك مقتضى المجمل السكوت عنه ويقع التعارض وح لو كان كلامه في المجمل معتبرا فكذا فيما فسره بخلاف الظاهر
لان الظاهر انما يعتبر لاجل كونه ظاهرا عند المخاطب لا عند الآخر لان الخطاب مختص بالمشافهين فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره وغيره الحق
ان كلا منهما لا يخرج من اقسام ثلاثة الاول العلم بكون تفسيره ناشئا من القرائن الحالية او المقالية او اللفظية لما فسره بالظهور التام المخصوصة علينا الثاني العلم بكونه
ناشئا من القرائن الغير الظاهرة بالظهور التام بل كان ناشئا من اجتهاده مما يكون محل الخلاف والتأمل الثالث محل الشك ولا قبل لا اشكال في اعتبا
في المقامين والثاني لا يكون معتبرا للاجماع على عدم حجية فهم المجتهد المجتهد الآخر والثالث يلحق بالثاني للاصل والثالث قد يعلم كون التفسير يقبل
للبطون وهو ضرر في ظاهر اللفظ وقد يكون تقبيل الظاهر فيكون كما سبق من اعتباره ام لا وقد يكون محل الشك والحق فيه التوقف للاصل فتدبر
ومعه هل يكون ظاهر اللفظ معمولا به لا يبعد الى حجية اصالة الحقيقة وان كان من باب عدم ظهور القرينة فالاول وان كان من باب الظهور فالعدم ثالث في
ولا يشترط في الراوي امور الاول الذكورية وذلك لعموم الادلة وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة من النهاية وشرح البداية والاحكام قائلا في الاول انه
خلاف بين اصحابنا في ذلك وفي الثاني لاطباق السلف والخلف على الرواية عن المرأة وفي الثالث ليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من احد الصحابة بالرواية عن
النساء ومنها الحرية مطلقا وذلك لعموم الادلة من الجانبين وظهور الاجماع وعن النهاية نفي الخلاف عنه ومنها البصر وذلك ايضا لعموم الادلة وظهور الاجماع
وعن كثير من الكتب كالنهاية وشرح المختصر والاحكام وغيرها دعوى الاتفاق عليه ومنها عدم القرابة فيجوز رواية الولد عن الوالد وذلك لعموم
الادلة والاجماع ومنها عدم العدد فيطلب الكتابة فيجوز من غير العادة بما ذكرنا ومنها عدم المروة الاعلى مذهب من اقتصر على الصلاح مع كونه سا
ومما ذكرنا من عدم اعتبار مجهول الحال الذي لم يثبت تحرزه عن الكذب ظهر عدم اعتبار الخبر المرسل من حيث هو الا ان القسم الذي يحصل الوثوق به كما
اهل الاجماع ومراسيل ابن ابي عمير سيجيء في مبحث التذكية اقسام المرسل واسبابها اعادة الوثاقة والمدح مما يصح الاعتماد على المرسل تتميم اعلم ان ما ذكرناه سابقا
من حجية العمل بالادلة الغير المعتبرة انما هو في الوجوب والحرمة في الوضعيات مما يستلزم احدهما كالصحة والفساد والشرطية والجزئية وامثالها لكون تشريعا

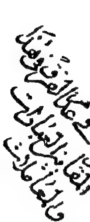
فی ان الخبر المنقول بالمعنی هل یکون حجة ام لا

حراما بلا خلاف ولا اشكال واما غيرهما من الاستحباب والكراهة فهل يجوز الحكم باحدهما بالدليل الغير المعتبر كالخبر الضعيف والقول الفقيه وامثالهما فيجري
التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يجوز اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز نسبه وهو منقول عن المنتهى في موضعين وعن [illegible] في موضع
يكون م متمسكين بانهما حكمان شرعيان كسائر الاحكام الشرعية فيتوقف على دليل قطعي الحجية وحيث لم يكن القول بتشريعها الثاني انه يجوز فيجوز التسامح
فيهما وهو منقول عن الشهيد في الذكرى وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخوانساري في المشارق والفاضل في خيرة والشيخ البهائي في الوجيزة والاربعين
وسيد الاستاد وهو المشهور المؤيد المنصوص في الاستحباب الظاهري لا الواقعي وتوضيح المقام يقتضي رسم مقامات الاول في بيان موارد التي يتسامح فيها بالحكم با
لاستحباب او الكراهة الثاني في بيان انه في جواز التسامح فيها دون الوجوب والحرمة الثالث في انه هل يجوز الفتوى او العمل بالروايات الضعيفة المجردة او لا
المقام الاول فاقول اولا في موارد الاستحباب فاعلم ان المورد اما ان يكون مما يحتمل ان يكون محبوبا عند الشارع بل المولى مطلقا اولا والثاني لا يجوز التسامح فيه
وسيجيء وجهه والاول اما ان يكون محتمل المفسدة من الكراهة او الحرمة اولا والاول لا يجوز التسامح فيه الا في قسم منها وهو مورد دوران الامر بين الكراهة او الوجوب
وسيجيء وجهه والثاني اما ان يكون دائرا بين الاباحة والاستحباب او بينها وبين الوجوب او بين الاستحباب والوجوب او بين الاباحة والاستحباب والوجوب
او بين الكراهة والوجوب على ما مر منها اما ان يكون احتمال المحبوبية مستندا من الامكان الذاتي دون امارة عليه اصلا او يكون مسببا من الامارات
الغير المعتبرة كالخبر الضعيف وامثاله والاول لا يجوز فيه والثاني فاما ان يكون احتمال المحبوب مع وجود الدليل المعتبر على نفيه اولا وعلى الاول فاما ان
يكون الدليل معتبرا للعلم او لا كالظنون الاجتهادية وعلى الاول فاما ان يكون مع العلم الاجمالي بعدم استحباب الواقعي كدوران الامر بين الاباحة
والوجوب اولا والحق جواز التسامح والحكم بالاستحباب في جميع صور المذكورة الا ما استثني فيما ذكر فظهر انه مورد التسامح هو فيما كان الشيء محتمل المحبوبية
مسببا من الامارات مع عدم احتمال المفسدة وثانيا في بيان موارد الكراهة وهو دوران الامر بين الاباحة والكراهة او بينها وبين الحرمة او بين الكراهة
والحرمة وبين الثلاثة وبين الاستحباب والحرمة المقام الثاني في بيان عدم جواز التسامح في الوجوب والحرمة وجوازه في الاستحباب والكراهة اما الاول فلان
بعد تطابق العقل والشرع على نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف لا بد من الحكم بالوجوب من حصول العلم العقلي او الشرعي به والمفروض انتفاؤهما من الدليل
الغير المعتبر وح القول بالوجوب اما ان يكون بالوجوب الواقعي او الظاهري والاول تشريع لفرض عدم العلم به والثاني ايضا تشريع لاقتضاء العقل والشرع
نفيه واما الثاني فلان الاستناد الى الاستحباب الواقعي والكراهة الواقعية فلا يجوز لكونه تشريعا لفرض عدم العلم به واما الاستحباب الظاهري او الكراهة كذلك فيجوز
وذلك لان الحكم موقوف على الدليل القطعي وهو موقوف على الصغرى القطعية والكبرى كذلك وكلاهما موجودان في المقام وذلك لان بعد وجود الخبر الضعيف
مثلا على الاستحباب يحصل الصغرى اعني هذا مما يحتمل المحبوبية احتمالا مسببا من الامارات مع عدم احتمال المبغوضية وهذه الصغرى قطعي وينضم اليه كلية الكبرى
وهو ان كلما كان كذلك يكون اتيانه حسنا عقلا وفاعله ممدوحا عقلا وان لم يكن في الواقع كذلك وكذا في الشرع لان كلما حكم به العقل يحكم به الشرع وهو
المطلوب لان الاستحباب الشرعي ليس الا ما يمدح فاعله ويؤكده الشرع وهو وجهان الاول ظاهر وكلام جماعة في دعوى الاجماع فعن عدة الداعي بعد نقل الروايات
الاتي اليه الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن ذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وعن المشارق قد اشتهر بين
العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة ثم قال في جملة كلام له لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر وعن كتاب الرعاية
حيث م للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال الا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف
حد الوضع والاختلاف لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير وعن الوجيزة للبهائي قد
قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها وعنه في الاربعين بعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن
دلائل السنن وعن الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وفي
كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن وفي بعض مواردها اجماع حقيقة كدوران الامر بين الاباحة والوجوب مع عدم ثبوت
الثاني فان نفي التكليف اجماعي واستحباب الاحتياط اجماعي الثاني الاخبار منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء
من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ومنها الحسن كالصحيح لهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء فصنعه كان
له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله
ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلبا لقول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم
يقله ومنها حسن اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما اسنده
ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر
كما نقل ومنها الاخبار الواردة في الاحتياط وهو مختص ببعض الموارد وهو فيما يحتمل الوجوب او الحرمة وجه الاستدلال ظاهر لان بعد وجود الخبر الضعيف
وكلما بلغه م يحصل الصغرى اعني هذا مما بلغه له ثواب فله ذلك واما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلعموم بعض الروايات ولاطلاق بعض الروايات لا يقال الروايات ضعيفة
لانا نقول بعضها صحيحة وضعف غيرها منجبر بالشهرة لا يقال المسألة اصولية واخبار الاحاد لا يكون حجة فيها لانا نقول بعد انضمام الاخبار بالشهرة
العظيمة وظهور دعوى الاجماع من كثير من العلماء يحصل القطع بالصدور ولو لم يحصل فلا باس به لكونها موافقا للدليل العقلي كما مر وهذه الادلة يجري
في الكراهة ايضا اما الدليل العقلي فلانه يحتمل ان يكون تركه محبوبا واما ظهور دعوى الاجماعات المنقولة فظاهر واما الاخبار فلانه مما بلغه ثواب على تركه هذا

[illegible]

فيما

فيما لم يحصل العلم الاجمالي بعدمه الاستحباب او الكراهة فظاهر واما مع العلم الاجمالي كدوران الامر بين الاباحة والوجوب او دوران الامر بين الاباحة
والحرمة فلان الصغرى موجودة اعني هذا ما يحتمل المحبوبية والثواب فعلاً او تركاً ويجري معه العقل والاجماعات المعقولة والاخبار فيثبت الاستحباب الظاهري وهذا
ولا منافي بينه وبين العلم الاجمالي بعدم الاستحباب الواقعي والادلة الدالة على البراءة لا تنافي ما ذكرنا لانها تنفي العقاب لا الثواب هذا فيما لم يكن دليل
اجتهادي ظني على نفيه فظاهر واما مع وجود الدليل الظني المعتبر على نفيه كما لو دل خبر صحيح على عدم الاستحباب او الكراهة او الوجوب او الحرمة مع وجود خبر
ضعيف دال على احدها فلان الصغرى اعني محتمل المحبوبية موجودة والادلة جارية فيها الاجماع في الوجوب والحرمة كما يقولون في ابواب الفقه الاظهر الاقوى
ذلك ولكن الاحوط ذلك نعم فيما حصل العلم التفصيلي بعدم المحبوبية كالعلم بالاباحة مع وجود الخبر الضعيف على الاستحباب لا يجوز التسامح لعدم الصغرى
اعني هذا مما يحتمل المحبوبية ولا يجري معه الاخبار للعلم بكذبه وبعدم بلوغه عن النبي صلى الله عليه وآله وكذا لا يجوز فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من بعض الامكان الذاتي
وذلك لان الصغرى في الدليل العقلي وان كان موجوداً لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم حكم العقل هنا بمدح فاعل بل الفاعل بهذه الاحتمالات بعد سفيها
والاخبار ايضا لا تشمله لعدم صدق البلوغ وعلى فرض تسليم الصدق لا ينصرف اليه البلوغ واما فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من الامارات مع احتمال المفسدة
فيه فلو كان من باب دوران الامر بين الوجوب والحرمة او مع الاباحة فالعقل لا يحكم بمدح فعله او تركه للتحكم والاخبار ايضا لا يشمله ولو كان من باب دوران
الامر بين الاستحباب والكراهة فالعقل ايضا لا يحكم بمدح فاعله او تاركه ولو كان من باب دوران الامر بين الاستحباب والحرمة فالعقل يحكم بحسن تركه من باب تقديم
محتمل المفسدة الكثيرة على محتمل المنفعة القليلة ولو كان من باب دوران الامر بين الكراهة والوجوب فالعقل يحكم بحسن فعله من باب تقديم محتمل المنفعة الكثيرة
على محتمل المفسدة القليلة وبما ذكرنا ظهر ان المناط ليس هو الخبر الضعيف بل هو محدث للصغرى القطعي وبضم الكبرى القطعي الحاصل من العقل والشرع
وهذا المركب دليل قطعي ان كان مراده الاستحباب او الكراهة الواقعية فهو حق لكونه تشريعا وان كان مراده الاستحباب الظاهري فقد ذكر ان كان هو الشرع
فهو فاسد لانه هو ادخال ما ليس من الدين في الدين وبعد وجود الدليل العقلي يكون ادخال ما في الدين فيه وان كان هو الادلة الدالة على اعتبار الشرائط
في قبول الرواية كقوله تعالى ان جاءكم فاسق فالجواب ان النسبة بينها وبين الاخبار التي ذكرنا عموم من وجه لاعمية الاول من حيث الثواب والعقاب واعمية
الثاني من كون المبلغ عادلا او فاسقا وما ذكرنا اقوى لاعتضاده بالشهرة وظهور اجماعات المنقولة مع ان التخصيص في الاخبار العادل مناف لظاهر
سياقها في مقام التسامح ومع كون المراد العادل لا وجه للتخصيص بالثواب سلمنا عدم الترجيح مع الاخبار لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويكون حكم العقل
سليما عن المعارض مع انه على فرض تسليم ترجيح ما ذكره الخصم هو ظاهر يجب صرفه في مقابل الدليل العقلي القطعي وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق فيما
ذكرنا بين العبادات والمعاملات لاشتراك الادلة وكذا لا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب عمل مستقل كالصلوة والصوم والدعاء والتلاوة
والذكر والتعقيب والزيارة وامثالها او استحباب شيء في اثناء العبادة على وجه الجزئية والشرطية والكيفية نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح الثاني
يجوز التسامح في مقام الوعظ والمصائب لتصريح ظهور دعوى الاجماع من بعض كالمرتضى والسيرة ولقوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى وكذا يجوز في تعزية سيد
الشهداء عليه الاف التحية والثناء الثالث لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الرواية الضعيفة من طريقنا او من طريق العامة وهل يجوز بكل ما لم يكن حجة كفتوى
الفقيه او لا الاقرب الاول لجريان الدليل العقلي واطلاق الاجماعات المنقولة وهل يلحق به الاسباب الغير المتعارفة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس
والاستحسانات والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاستخارة او لا اشكال من ان القول به مستلزم للاعتناء بها في الشرع وقد عرفت عدم الاعتناء بها في الشرع
اصلا ومن جريان الدليل لكن منعه في غير القياس كالرمل وامثاله الاقرب من وجه لعدم اعتبار احد عدم اعتنائهم بها في الشرع اصلا ومع ذلك يكون من عمل
بها في الشرع مستهجنا عقلا بخلاف القياس سيما الاولوية لانها يجمع من الخاصة على اعتباره فافهم الرابع لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية الضعيفة
موضوعة هل يجوز التسامح ام لا والاقرب الاول لاشتراك الادلة بل القول به وان حصل الظن المعتبر من الظنون المطلقة على كونه موضوعا الا مع قوته
نعم لو كان الظن المعتبر من الظنون الخاصة كشهادة العدلين فلا يجوز لعدم حكم العقل في ذلك الخامس هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على
ما ثبت استحبابه بالدليل المعتبر كالنذر بان قال من فعل مستحبا فعلي كذا ام لا نسب الثاني الى المحقق الخراساني في ذخيرة قائلا بمكن ان يقال ان ادلة السنن
مما يتسامح فيه بينهم بناء على ما ورد عن الصادق عليه السلام باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح انما كان مفادها مجرد ترتب الثواب لا امر شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية واستفادة
والحق انه لا بد من ملاحظة ما دل على الوضعية فان كان عاما فالظاهر شموله للمقام ولو كان مطلقا فالانصراف الى هذا الاستحباب مشكل وان كان العموم الا
في الحكم لم وجه السادس هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز له ذلك من غير تقليد نسب الاول الى سيد الاستاد واختاره ايضا بعض
المحققين لكنه مشكل لعموم الروايات ولاستقلال العقل في حسن الاقدام الا ان يمنع الاستقلال العقلي العامي في نفي احتمال المبغوضية التابع فهل يجوز
الفتوى او العمل بمجرد الروايات الضعيفة من دون الاجتهاد فيه او لا بل يجب الاجتهاد اولا والحق وجوبه في الفتوى والعمل على وجه الاستحباب الواقعي واما على
الوجه الاستحباب الظاهري فلو كان المورد مما يحتمل ان يحصل العلم بعد الاجتهاد على حكم المنافي للاستحباب الظاهري كالوجوب بناء على فرض اشتراط العلم
بالوجه او نيته او يحدث احتمال المفسدة بعد الفحص كالاطلاع على دال ضعيف دال على حرمته فلا يجوز لان في بعض الموارد لا يجوز الحكم بالاستحباب
والحكم به تشريع وقبل الفحص فيه يحتمل ان يكون فيجب الفحص من باب المقدمة وكذلك الامر في باب الكراهة واما لو لم يحتمله كالقطع بعدم المفسدة مع احتمال
كونه واجبا او مباحا مع العلم بانه لو اجتهد لم يحصل العلم بعدم الوجوب بل غايته حصول الظن الاجتهادي بالعدم ومعه يجوز التسامح فيجوز كالامر في
منه وحاله ليس فان احتمال المفسدة فيها منتف قطعا فعلى فرض عدم الوجوب الاخبار في المقدمات مختلفة والعلم حاصل بان الاجتهاد لا يوجب العلم بتعيينه
معينة منها كعشرة دلاء في الفارة غايته الامر حصول الظن بها وهو لا ينافي الحكم بالاستحباب الظاهري بمرتبة اخرى منها كخمسة دلاء فيها والحاصل ان ما ذكرنا



من الموارد التي لا يتسامح لو احتمل التعيين او ورد بعد الاجتهاد منها فلا يجوز التسامح بل يجب الاجتهاد لاحتمال كونه منها وكون الحكم بالاستحباب شرعيا وكونه
يحتمله فيجوز للعلم بعدم التشريع ويجوز التسامح ولو بعد الاجتهاد وكذلك الامر في جانب الكراهة فتدبر المقام الثالث في الظن من حيث الموارد وتوضيح
المطلب ان الظن بالحكم الفرعي قد عرفت سابقا انه قد يكون لاجل الظن بالصدور وكان الوضع قطعيا وقد يكون لاجل الظن بالوضع والموضوع المستنبط وكان
الصدور قطعيا كقوله تعالى انما الخمر والميسر رجس من عمل الشيطان فان الصدور قطعي ووضع الرجس للنجس ثابت بالاجماع المنقول من الشيخ وقد يكون الصدور والوضع قطعيا
لكن الارادة او الحجية تكون ظنية كقوله تعالى اقتلوا المشركين الا اليهود فان حجيته في الباقي مشهور وان فرض انحصار المدلول بها وقد يكون الكل قطعيا او كذلك
تنحصر الموضوع الصرف تكون ظنيا كقول العادل بان هذا الماء نجس او طاهر وهذا كلي شاة فكما ان الظن بالصدور قد يكون منشأ للظن بتعلق حكم السا
تكليف يحصل من سائر الاقسام وح هل يكون الظن المطلق الحاصل من سائر الاقسام حجة كالظن الحاصل بالصدور او لا وتوضيح المطلب يقع في مقامات
اربعة الاول في الظن المتعلق بالموضوع المستنبط المتعلق بالحكم الفرعي وهو ينقسم الى اقسام ثلثة قسم يكون الدليل الشرعي فقط دالا مع الدليل العقلي القطعي
على حجيته كتصريح اهل اللسان والامارات العرفية كالتبادر وعدم صحة السلب في مقابلهما بعد ثبوت تجرد اللفظ عن القرينة والدليل الشرعي فيها هو
الاجماع والسيرة واما الدليل العقلي كما في الامارات منها التبادر وان المسبوق غير يقيني فلابدية من مرجح ايضا يقيني لبطلان الترجيح بلا مرجح وانحصا
بالمناسبات الذاتية والقرينة او الوضع ايضا يقيني وبطلان الاول يقيني وانتفاء الثاني ايضا يقيني فيها فرض القطع بانتفائها ومعه يحصل القطع
بالوضع وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره وذلك كالظن الناشئ من الدليل اللمي والاستحسانات كقولهم في اثبات الحقيقة الشرعية بانه لولا الوضع
يلزم التجشم في نصب القرينة لكثرة الاستعمالات والدليل الشرعي فيه هو الاصل والاجماع على عدم مدخلية العقل في الاوضاع وقسم يكون محل الشك
وذلك كالاستقراء المفيد للظن والشهرة بين العلماء والاجماع المنقول من العلماء كما مر في ادعاء الشيخ في الرجس انه بمعنى النجس اجماعا او الاخبار الاحاد المروية
عن ائمة اللغة كما في خبر زرارة من السؤال في بعض مسح الراس وجوابه عليه السلام لمكان الباء والكلام انما هو في القسم الثالث من انه هل يكون حجة ام لا يمكن
الاستدلال على حجيته بوجوه الاول الاصل الذي ذكرنا عن بعض في اول البحث من ان الاصل حجية الظن حتى يثبت الدليل على العدم الثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اما باقتضاء المنطوق وذلك بناء على كون التبين اعم من العلمي والظني او باقتضاء المفهوم بانه يدل على حجية خبر الواحد
المروي عن الائمة واذا ثبت حجية الاستقراء والاجماع المنقول بالاجماع المركب الثالث ان الالفاظ محمول على معانيها على حسب فهم العرف وحصول
العرف بالاجماع والكتاب والعقل وعند حصول الظن صدق العرف موجود فيكون معتبرا الرابع بناء العقلاء على ترتب الاثار عند حصول الظن
وهو حجة حتى يثبت الردع الخامس انسداد باب العلم في تشخيص الاوضاع بيانه ان استنباط الاحكام غالبا انما يكون بالالفاظ والعلم في علمها
منسد كما لا يخفى لان المدرك غالبا اما ان يكون هو قول اللغوي وهو لا يفيد الا الظن واما ان يكون هو الامارات العرفية وهي ايضا لا تفيد الا
الظن غالبا وح فيما لا يمكن تحصيل العلم اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او لا يكون له تكليف بالنسبة الى غير المعلومات او يكون مكلفا بالاحتياط
او العمل بالظن او بالوهم او بالتخيير او بالتبعيض وكلها باطل الا الظن كما مر سابقا السادس ان بعد ثبوت انسداد باب العلم في نفس الاحكام وحجية الظن المتعلق
بها على مذهب من يقول بانقلاب الاصل كلية فظاهر عدم احتياج حجيته الى اقامة الدليل واما على مذهبنا من بقاء الاصل وعدم انقلابه الا في الجملة واختصا
الحاق كل سبب الى وجود معمم من التعميمات فحجيته هنا اما باعتبار ان الانسداد انما حصل من الهيئة الاجتماعية من الصدور والوضع فتخصيص حجية الظن
في الاول دون الثاني تحكم او باعتبار الترتب ولو سلم انفتاح باب العلم في الاوضاع غالبا وعدم مدخليته في الانسداد الغالبي في الاحكام الا ان ما ثبت حجية الخبر الصحيح
المقطوع الوضع وظني الصدور يثبت حجية الخبر المقطوع الصدور ومظنون الوضع من الخبر الصحيح بقاعدة الحكم لان الاول كما ان ظنه حاصل من الخبر الصحيح
متعلق بالحكم الفرعي وكذا الثاني والفرق ان الظن في الاول انما هو من جهة الصدور وفي الثاني انما هو من جهة الوضع وهذا لا يكون قابلا للفرق وح اذا ثبت حجيته يثبت حجيته
في الثاني بقاعدة الحكم بل يلزم من تركه العمل به في بعض الصور ترجيح المرجوح على الراجح توضيحه انا قد اثبتنا حجية الخبر القوي والشهرة في المسئلة الفرعية ولو
كان الخبر الصحيح مثبتا للوضع مع كون صدور اللفظ منه مقطوعا من جهة الصدور قطعي ومن جهة الوضع والدلالة ظني بالظن الحاصل من الخبر الصحيح والخبر القوي
لو كان مقطوعا من حيث الوضع ومظنونا من حيث الصدور بالظن الحاصل من القوي فلا ريب ان الظن الحاصل من الخبر الصحيح صدورا في اثبات الوضع
المستلزم للحكم الفرعي يكون اقوى من الظن الحاصل من الخبر القوي صدورا في اثبات الحكم الفرعي وح اعتبار الثاني دون الاول ترجيح للمرجوح على الراجح
السابع الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الظن في الاحكام قال بها في الاوضاع ولا عكس كالسيد حيث يعمل بالظن في الموضوعات المستنبطة كاصالة
الاشتراك ولا يعمل بها في الاحكام الثامن اجماع العلماء على حجية الظن في اللغات والظن في كلامهم مطلق وح يحتاج عدم الحجية الى الدليل والمفروض عدمه
التاسع انا مكلفون بالواقع لانصراف الالفاظ الى نفس الامر فان امكن تحصيل العلم فيها والا يجب العمل بالظن والجواب عن الاول انه الاصل قد مر في اول
البحث من ان الاصل عدم حجية الظن وعن الثاني ايضا قد مر من عدم دلالته لا على اعتبار قول العادل ولا على اعتبار خبر المفيد للظن لكون التبين
مبنيا عليا وعن الثالث من وجوه الاول ان الصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الظن المشكوك الحجية ممنوع ولذا لو اطلق عليه اللفظ مجردا عن ذكر الظن
يكون مذموما كاذبا بل اللازم في العرف في التقييد بانه مظنون كذا الثاني انه لو سلم فانما يكون في الامور الغير المهمة من موارد التسامح واما في الامور
المهمة فلا يكون الصدق موجودا الثالث ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ومنصرفة اليها لاصالة الحقيقة ولابد في الصدق من حصول العلم او
الظن من دليل دال على اعتباره والمفروض عدمه هنا وعن الرابع من وجهين الاول منع ترتب الاثار في الامور المهمة بل بناؤهم يكون على العدم واما في موارد
التسامح فانما هو بالتسامح الثاني منع ترتب الاثار عند حصول الظن الضعيف بل بناؤهم على العدم واما في الظنون القوية فلو سلم فلا يكون حجة بالاجماع

الركـ

المركب بين الظنين بالنسبة الى سبب الى حدوثه يحصل التعارض ويكون الاصل سليما عن المعارض وعن الخامس بمنع انسداد باب العلم في الموضوعات المستنبطة
لان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة اما ان يكون معناه العرفي واللغوي متحدا كالامر والنهي في الفاظ العموم ومباحث الاوامر والنواهي واشتراط بقاء
المبدأ في المشتق والامر المعلق على الشرط وغيرها او يكون مختلفا او يكون مشكوكا وعلى الاول باب العلم منفتح لامكان الرجوع الى العرف وتشخيص الحقيقة والمجاز
بالامارات القطعية كالتبادر وعدم صحة السلب وامثالها وعلى الثاني فبناء على تقديم العرف فكذلك واما بناء على تقديم اللغة فيمكن تشخيصه بقول اللغوي
وقول بهما حجة الاجماع من المتقدمين والمتاخرين وتقرير المعصوم لان تدوين كتب اللغة كان في زمان الائمة وكانت مرجعا للعمل للعلماء ولم يحصل
الردع للمعصوم وعلى الثالث الاصل هو الاتحاد وهو حجة بالاجماع ويكون مرجعه العرف ويكون كالاول ولو سلم الانسداد وعدم الاجماع على حجية القول
اللغوي والاستقراء والاصل لكن بعد تسليم الانسداد يكون اخذ هذه الظنون هو القدر المتيقن لان كل من عمل بالشهرة والخبر والاجماع المنقول عمل بها ولا
عكس وح هو حجة والحاق غيره محتاج الى الدليل وعن السادس بمنع ح وان قاعدة التحكم وترجيح المرجوح على الراجح توضيحه ان بعد انفتاح باب العلم الشرعي في اغلب
الموضوعات المستنبطة وندرة الموارد المنسدة لا يكون الموضوعات المستنبطة مدخلية في الانسداد الاغلبي ويحصل الانسداد الاغلبي بالظن الصدوري وهو
لازم العمل سواء علمنا بالظن في الموضوعات المستنبطة لعدم كفاية العمل بهذا الظن لرفع الانسداد الاغلبي وبعد ثبوت العمل بالظن من حيث الصدور على اي تقدير
يكون هو القدر المتيقن والخارج عن تحت الاصل ويبقى الظن في النادرة المنسدة في الموضوعات المستنبطة تحت الاصل ولا بد في الحاقه من اثبات عدم الفرق
لجواز الفرق وح الحاقه بدون اثبات عدم الفرق قياس مع انه مع الفارق لتحقق الانسداد الاغلبي في الصدور دون الوضع نعم بعد ثبوت حجية الظن او لم يكن
القدر المتيقن موجودا فلا بد من التخصيص والقول بعدم الحجية في البعض من اثبات الفرق والدليل والمقام من الثاني كما عرفت ولا يجري ما ذكره مقدمة عدم الكفاية
لرفع الانسداد الاغلبي بالعمل بالظن من جهة الصدور وعن السابع بان القدر المتيقن من مورد الاجماع هو الاصل والظن الناشئ من العرف واللغة لا مثل الظن الحاصل
من الشهرة والاجماع المنقول وامثالها لكون حجيتها خلافية بل الظاهر من الاكثر بناء العدم ولم يظهر من سيد المرتضى العمل بالظن المطلق في الاوضاع وعلمه
بالاصل لا يعلم كونه من باب الظن بل الظاهر عدمه ومثله عن الثامن وعن التاسع انا مكلفون بالواقع على فرض امكان تحصيل العلم وعلى فرض عدمه مكلفون
بالحكم الظاهري الناشئ من الاصول لعموم ادلة حجية الاصول وسلمنا لكن في صورة تعذر العلم يجب الاحتياط بالمشكوك والموهوم والمظنون في محتمل الوجوب
والترك في محتمل الحرمة ولا نمنع حجية الظن فتدبر ولا يبقى يمكن تتميم الوجه الخامس بان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة بعضها ما يكون من مستحدثات
الشارع كالصلوة والزكوة والطهارة والنجاسة والبيع وهكذا واثبات الوضع في زمان الشارع لها وكذا تشخيص الموضوع له من انه وضع للاركان مثلا
او الزائد عليه لا يكون الا بالاستقراء والشهرة وامثالهما لعدم امكان تشخيصها بالقول اللغوي لعدم فيها ولا بالامارات العرفية لعدم كونها في زمان
الشارع حتى نلاحظ حال العرف فيها وبعضها مما لا يكون له وضع شرعي لكن الاتحاد بين اللغة والعرف العام محل تامل واثبات الاتحاد ليس الا بالاصل الذي
ملاكه الاستقراء لعدم حجية الاصول في الموضوعات المستنبطة من باب التعبد المحض وبعضها انما يحصل القطع بالاتحاد بين تشخيص العرف فيها قد يكون
بالامارات التي هي محل الشك من انها ناشئة عن القرينة ام لا ولا يتم هذا الا باصالة عدم القرينة التي مدركها الاستقراء والغلبة وهذا قد يكون مع المعارض
والترجيح بينها لا يكون الا بالظن الناشئ من الاستقراء وامثاله وقد لا يمكن التشخيص لاختلاف العرف فيها كدخول الغاية في المغيا ام لا وبعضها مما
يحصل القطع بالاختلاف وهذا لا بد حينئذ من تشخيص المعنى اللغوي حقيقة ومجازا وقد يكون قول اللغوي منه في ادعاء الوضع او العدم مضافا وقد يكون
ظاهرا كقولهم قد استعمل في ذا وبمعنى ذاك وعلى الاول منهما قد يكون مع المعارض والترجيح ليس الا بالظني وقد يكون مشكوكا من ان المراد به الحقيقة او المجاز
كان يذكر للفظ معانيا متعددة والشك في انها كلها على سبيل الحقيقة او المجاز او التبعيض وح لا بد من الرجوع الى الاصل من ان الاصل في كلام اللغوي بيان المستعمل
فيه او الحقيقة او المختلف وهذا الاصل مدركه امر ظني كالغلبة وامثالها مما علم حقيقته قد يحصل الشك في كون استعماله مع القرينة المفيدة او المخصصة
الصادقة ام لا ومدركها اثبات ارادة العموم او المطلق او الحقيقة ليس الا اصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وعدم القرينة ومدرك هذه الاصول ليس الا
الاستقراء ولا يبقى مدركها هذه الامور اعني اصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة وعدم التقييد وامثالها هو الاجماع على حجية الاصول التعبدية
وكذا مدرك بناء العرف ولا ريب في حجيته في الالفاظ الا انا نقول هذا مسلم فيما كان صدور اللفظ مشافهة بالنسبة الى السامع مع عدم نصب القرينة من جانب المتكلم
واما لو لم يكن كذلك كما في الفاظ الكتاب والسنة بالنسبة الينا بل مع القطع الاجمالي بورود التخصيصات والتقييدات والصوارف الكثيرة فيهما مع عدم الدليل الشرعي
على التعيين فيكون بناء العرف على ذلك مع امكان تحصيل العلم ممنوع اذا عرفت ذلك فنقول في تشخيص الاوضاع والامارات في الفاظ الكتاب والسنة
اما ان يكتفى بالعلم بما يحصل من القطع بالوضع والارادة ويرجع الى الاصل في غيره ولا ريب في لزوم المحذور من الخروج عن الدين والعسر والحرج بناء
على الاحتمالات النادرة الا ان الادلة العلمية كما عرفت لكون اغلبها مستندة الى الظن والعمل بالبعض من قول اللغوي والامارات والاصول والاستقراء بحكم
صرف لعدم الدليل على اعتبار بعض دون بعض لا من الكتاب لا من السنة ولا العقل ولا الاجماع اما الاجماع فلان العلماء كما عملوا بقول اللغوي عملوا
بغيره ايضا واما غيره فظاهر مع ان حجية قول اللغوي من حيث هو اما ان يكون لاجل كونه حجة شرعية الهية او يكون لاجل كون قوله مفيدا للظن وعلى
الثاني في تشخيص الاوضاع لا بد والاول ممنوع لعدم الدليل عليه كيف يكون قوله حجة مع كونه فاسقا مع احتمال الخطاء في اجتهاده وكان قول
العادل في اخباره صدور الرواية عن المعصوم محل الخلاف كما عرفت في السابق لان المناط لو كان هو الايات والاخبار فهو بالشمول للثاني اولى
ولو كان هو العقل فلا ريب انه يحكم باخذ الثاني لكونه اقوى الظنين وكيف كان الظن الحاصل من الخبر الصحيح والاجماع المنقول وامثالها في اللغة
حجة كالظن الناشئ من الغلبة في الالفاظ المهجورة التي لا يمكننا تشخيص الوضع فيه بالاجتهاد في حال العرف لتقدم عرفه على عرفنا نعم في الالفاظ التي

يمكن تشخيص صغرياتها الا في حال العرف كالامر والنهي بجميع مباحثهما واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد او
عدم الامر بالضد والنهي في العبادات موجبا للفساد ام لا ومباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفاهيم وهكذا لا يجوز العمل بالظن لانفتاح باب العلم
فيها لامكان تشخيصها بالرجوع الى العرف المقطوع الحجية لانا نقول هذا فاسد لان المسلم ثبات الشرعية اثباتها انما هو بالامارات والرجوع اليها من
التبادر وغيره في العرف المتشرعة الكاشف عن زمان الشارع كما مر في الصحيح والاعم وحجية الامارات لا يكون من باب الظن المطلق بل من باب بناء العقلاء
والسيرة المستمرة وتقرير المعصوم في زمانه وعمل العلماء بل العقلاء كافة ومثلها القول اللغوي والاصول من اصالة الاتحاد وعدم النقل وعدم الاشتراك وعدم
الترادف وعدم القرينة وامثالها فباب العلم في اغلب الاوضاع ممنوع والمورد الخالي عن الامارات والاصول والقول اللغوي والحصا مدركه الظن المطلق
كما مر في الاجماع المنقول من التتبع في الخبر الواحد وغاية الندرة نعم يمكن تتميم وجه السادس هو الاظهر والاقوى بان بعد ثبوت الانسداد يكون اخذ الظن
من الشهرة والخبر الضعيف في جهة الصدور وطرح الظن الحاصل من الخبر الصحيح من جهة اثبات الوضع ترجيحا بلا مرجح لاشتراكهما في الندرة وعدم الدليل الشرعي
على اعتبارهما في افادة الظن ولا يكون القوي والشهرة هو القدر المتيقن بالنسبة الى الصحيح والشهرة في اثبات الوضع لعدم الدليل عليه توضيح المطلب
بعد الانسداد العمل بالاخبار الصحيحة والموثقة والحسان والضعاف المنجبرة في جهة الصدور هو القدر المتيقن لعدم كفاية غيرها في دفع المحذور وقطعا الكثرة بها
في الفقه وح بعد العمل بها اما ان يرتفع المحذور ام لا وعلى الاول يلزم طرح الشهرة والقوي وظهور عدم الخلاف في جهة الصدور وهو خلاف ما سبق من
حجيتها وعلى الثاني فاما ان يكون رفع المحذور موقوفا على العمل بها في جهة الصدور والوضع معا او الاول دون الثاني او العكس او باحد الامرين وعلى الاول
والثالث يثبت المطلوب والثاني فاسد لعدم ندرة الشهرة الجزئية والقوي في جهة الصدور كما في الخبر الصحيح والشهرة في اثبات الوضع وعلى الاخير لا بد من ترجيح
الاول من مرجح والا يلزم التحكم والمفروض عدم الترجيح لا من الاجماع لكون كل منهما خلافيا ولا من الكتاب لان ايات النهي لو تم فهي اقوى بالشمول في الخبر الصحيح
في الموضوع المستنبط ولا من الشهرة لكون المشهور ظاهرا على عدم اعتباره في الاحكام واعتباره في الاوضاع بنشاء من طلاق كلامهم من حجية الظن في
الاوضاع ولا من العقل ولا من كونه قدرا متيقنا ولا من كونه مظنون الاعتبار دون الاخر وح الحكم بالعمل به في الاحكام دون الموضوعات تحكم صرف بل
ترجيح للمرجوح اعني اخذ الخبر القوي في جهة الصدور وطرح الصحيح في اثبات الوضع على انا نقول اذا ثبت حجية الشهرة والاجماع المنقول في جهة الفرع يثبت
حجيته في الاوضاع في اثبات الوضع بالاجماع المركب لان الظاهر عدم القائل بالفرق ولا يكون الامر بالعكس لان السيد المرتضى ره يقول بمنع حجية الظن في
الفروع مع انه يعمل به في الموضوعات المستنبطة فتدبر **المقام الرابع** في الظن الحاصل في المسئلة الاصولية المتعلقة بالحكم الفرعي وذلك كما لو حصل

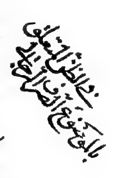


الظن بان العام المخصص حجة في الباقي فمن يحصل الظن بوجوب قتل المشركين الا اليهود مثلا في قوله اقتلوا المشركين الا اليهود وهو ايضا على ثلثة اقسام قسم
يكون الدليل الشرعي على حجيته وهو الظن الذي كان بناء العرف على العمل بها كالظن الحاصل بارادة الحقيقة عند فقد القرينة والظن الحاصل من
ارادة المقيد من المطلق عند تعارضهما وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره وذلك كالظن الحاصل من
القياس والاستحسانات وقسم يكون محل الشك وذلك كالخبر الواحد وامثاله والكلام انما هو في هذا الظن من كونه حجة ام لا يمكن الاستدلال على حجيته بالامور
السبعة التي مضت في الموضوعات المستنبطة الا الاخير اعني الاجماع فان حجية الظن في المسئلة الاصولية خلافي والمشهور والجواب عما سوى الخامس والسادس
هو الجواب كما مر فارجع واما الخامس اعني ادعاء انسداد باب العلم فيها غالبا فبان الانسداد ممنوع لانفتاح باب العلم فيها غالبا وذلك لان المسائل الاصولية
اما ان تكون من مباحث الالفاظ في اثبات الوضع وتشخيص العرف واثبات حجية العرف في تشخيص الارادة واما ان تكون من مباحث الادلة العقلية الخالية
عن حجية العرف واللغة فان كانت من الاول وذلك كتشخيص العرف واللغة في مسئلة المشتق ومباحث الاوامر والنواهي ومباحث العموم والخصوص وارادة
المقيد من المطلق عند تعارضهما ومباحث المفاهيم وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص اللفظ لا بخصوص المحل ثم اثبات حجية العرف والامارات العرفية
والقول اللغوي واثبات حجية اصالة الحقيقة واثبات حجية العموم بعد التخصيص فباب العلم الشرعي فيها منفتح لان مناطها هو العرف وهو موجود فينا
ويمكننا تشخيصها به وحجيته في اثبات الاوضاع والامارات مما لا ريب فيه ويدل على حجيته ما مر من بناء العقلاء والسيرة القطعية وتقرير المعصوم
وعلمهم في المحاورات على طريق العرف وكذا الكتاب والعقل والاجماع وان كانت من الثاني وذلك كالامر مع العلم بانتفاء الشرط واجتماع الامر
والنهي وترك الاستفصال واصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والاجتهاد والتقليد والتعادل والتراجيح فالعقل مستقل في ادراك الحكم
في هذه المباحث والشرع اعني الاخبار الواردة في اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والتوقف والترجيح ايضا منطبق معه ولم يكن باب
العلم فيها منسدا الا اقل قليل لا يبقى من جملة المسائل الاصولية هو حجية الاخبار وباب العلم فيها منسد ومن جملتها حجية قول المتجزي لنفسه ولمقلده
فان مدركه ليس الا خبر الواحد والشهرة لانا نقول باب العلم الشرعي وان كان فيها منسدا الا ان باب العلم العقلي منفتح اما في الثاني فلان بعد حصول
الظن بحجية قول المتجزي وحرمة التقليد عليه يقول اما ان لا يكون مكلفا اصلا او يكون مكلفا بتحصيل العلم او يكون مكلفا بالتقليد او
بالاحتياط او بالعمل بالظن والاحتمالات كلها فاسدة كما حقق في الاجتهاد والتقليد الا الاخير ويتعين العمل به كما حقق في الاجتهاد والتقليد فيكون العقل
مستقلا في ادراك الحكم ولا يكون هذا عملا بالظن بل عمل بالقطع والظن انما هو محقق لصغرى الدليل كما لا يخفى الا ان يكون مستند الحكم في الكبرى
حتى يكون الحكم ظنيا واما الاول فكذلك لانا نقول بحجية اخبار الاحاد لم يثبت بدليل شرعي كما مر وح المكلف اما ان يكون مكلفا ام لا الخ كما مر وتثبت حجيته
بالدليل القطعي وربما تكون المسئلة اصولية يحصل الظن ولا يجري فيه هذا الدليل العقلي لندرته وندرة المتفرعات عليه من الفروع كتعارض عرف
السائل والمسئول في بعض الصور ودخول الغاية في المغيا فان حال العرف في الثاني مختلفة والعقل غير مستقل فيه وفي الاول العقل لا يكون حاكما

في بعض الصور وحال العرف عند ايهم كمستنبه وح لو كانت الشهرة في المسئلة على احد الطرفين لا يجري فيها الدليل الذي ذكرنا لامكان الاحتياط فيما يتفرع
عليها في الفروع لتعدد تعدد الانسداد الاغلبي في الاصول لا يستلزم الانسداد الاغلبي في الفروع واما الانسداد في بعض موارد الاصول لا يستلزم الانسداد الاغلبي
في الفروع فربما يستلزم كالخبر الواحد والتحري وبلوغ الحكم بوجوب العمل بالظن لبطلان سائر الاحتمالات وربما لا يستلزم كتعارض عرف السائل والمسئول بحكم
بالرجوع الى الاصول وطرح الظن وح حكم العقل بحجية الظن موقوف على تحقق الانسداد الاغلبي حتى صار سبب البطلان سائر الاحتمالات واثبات حجية
الظن التي هي مسئلة اصولية والحكم بالحجية ايض تابع للصغرى كما عرفت في السابق والعلم الحاصل من العقل بعد تحقق الاضطرار لا يسمى انفتاحا في الاصطلاح
لان المراد من الانفتاح وجود الدليل على حجيته من حيث هو مع ان بعد تحقق هذا الاضطرار وثبوت حجية الظن لا مشاحة في الاصطلاح ولا ثمرة له سواء سميته
انفتاحا او انسدادا واما عن السادس فلان العمل بالظن في المسئلة الفرعية ايض من حيث التعبد هو العمل المتيقن ولازم العمل سواء علمنا بالظن في المسئلة
الاصولية ام لا لكون الانسداد الاغلبي حاصلا فيه ولا يكون للمسئلة الاصولية مدخلية فيه كما هو واضح وللاجماع لان كل من عمل بالظن في الاصول عمل به في الفروع
ولا دليل لا على العكس وح الظن في المسئلة الفرعية خارج عن تحت الاصل على اي فرض والحاق الظن في المسئلة الاصولية به بقاعدة التحكم موقوف على اثبات
عدم الفرق شرعا او عقلا وكلاهما غير معلوم كما كان بل احتمال الفرق موجود للجواز كونها اهم من المسئلة الفرعية في نظر الشارع لكونها مبناها والجواز كونها
مثل المسائل الكلامية في عدم حجية الظن فيها ولا يجري ايضا مقدمة عدم الكفاية لفرض حصول الكفاية بالعمل بالظن في المسائل الفرعية لمكان الانسداد
في الاصول كما عرفت ولا يكون ايضا اجماع مركب في البين لان كل من عمل بالظن في الفرع عمل بها في الاصول للذهاب المشهور الى حجية الظن المطلق في الفروع
وعدمها في الاصول وعند لا يجري فيه ما ذكرنا اخيرا في نتيجة وجه السادس في الموضوعات المستنبطة من منع الاجماع والملازمة كلامهم في حجية الظن في الاحكام
مع منع اكثرهم حجية الظن في الاحكام وكان اخذ في الاحكام دون الاجماع تحكما صرفا وعدم الحجة على ان هذا ان المشهور على عدم حجية الظن في الاصول لا يلزم
ولا يلزم التحكم لذهاب المشهور على عدم حجيته في الاصول **المقالة الخامسة** في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الغير الراجع الى المستلزم للظن بالحكم الفرعي المخالف
للاصل والفرق بينه وبين الموضوع المستنبط ان الموضوعات المتعلقة للاحكام كالوضوء والغسل والجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة والميتة والمذكى
والنجاسة والطهارة والسارق والزاني واللائط والمساحق والدين والقرض وروية الهلال والحاضر والمسافر والبالغ والجص والماء والبول والصعيد والكر
وهكذا كليات تعلقت بها الاحكام اصالة فالماء طاهر والبول نجس والماء والطاهر لفظ موضوع للمعنى الكلي وهذا المعنى الكلي من حيث هو يسمى بالموضوع
المستنبط وبعد تحقق هذا الكلي في ضمن الخصوصيات يكون فرد المعنى الكلي ويسمى موضوعا صرفا فان كان الاشتباه في تحصيل المعنى تكون شبهة في الموضوع
المستنبط وان كان الاشتباه في تحصيل الفرد وان المعنى الكلي كالشك في ان هذا المائع هل كان بولا او ماء يكون شبهة في الموضوع الصرف والمصداق ولما كان
حكم الماهيات ساريا في الافراد بدلا كما في التكليفيات او استقلالا كما في الوضعيات نحو الماهيات ساريا في الافراد وعرضا بالمقدمة لابد من تشخيصها ومعرفتها
في مقام الامتثال فعلا او تركا فان حصل العلم فلا كلام فيها وقد لا يحصل العلم ولكن يحصل الظن وهو على اقسام فقد يتم الدليل الشرعي على اعتباره كالظن بالعدد
وافعال الصلوة والقبلة وبتمييز الحيض والاستحاضة والقروح والجروح وقد يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره كقول العدل الواحد في الزنا واللواط وامثالها
وقد يكون محل الشك كالعدل الواحد ومجهول الحال والفاسق المتحرز عن الكذب والشياع والغلبة وامثالها في غير الزنا واللواط وامثالها كالكرية والملاقاة
ورؤية الهلال والكلام انما هو في هذا القسم من انه حجة حتى يجد الدليل على عدم اعتباره والحق فيهما من ان الاصل عدم الحجية ووجوب الرجوع الى الاصل
من سوق المسلم ويده والاستصحاب وامثالها ان كانت موجودة ففي مستصحب الدين نحكم ببقائه سواء كان الشك في رفعه ودفعه كما لو كان قاطعا
باشتغال ذمته بثلثين تومان مع القطع بادائه دفعة او تدريجا لكن يحصل الشك في ادائه تماما او نصفا فنحكم ببقاء نصفه للاستصحاب ولا يعتبر الظن المطلق
بادائه تماما وفي مستصحب العدم كالقطع باخذ مقدار لكن يشك في انه اخذه مائة او تسعين نحكم بالتسعين لاصالة عدم الزائد وفي المشكوك
البدوي مع عدم وجود سبب اخر يرجع الى الاصول العملية في كل المورد ما يقتضيه لذلك المورد من اصل البراءة او الاحتياط او التخيير او اصل الطهارة او اصالة
الحرمة في اللحوم والفروج وهكذا ولا يعتبر فيها الظن المطلق ولو بعد انسداد باب العلم غالبا في الاحكام الصادرة لاصالة حرمة العمل بالظن واصالة العمل
بالاصل حتى يجد الدليل على اعتباره والدليل على اعتباره لا يتم من الوجوه السبعة التي مضت في حجية الظن المطلق في الموضوع المستنبط والجواب عن
غير وجه الخامس والسادس هو الجواب ثمة واما وجه الخامس فتقريره هنا بان باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة منسد غالبا منها الطهارة والنجاسة
لعدم العلم في غالب الاشياء بطهارتها الواقعي بل العلم الاجمالي حاصل بخلاف الواقع للاصل المعمول به لكثرة المشتبهات منها اصالة الطهارة للعلم بنجاسة غالبها
سيما ارض الحمام وغسل المذكى في الاسواق والاشياء في سوق المسلم من يد من لا يعلم الطهارة ولا يبالي بها كالدهن واللبن المستعمل في ايدي الالواد
الحاصل من ايدي اهل السوق وهكذا وطين الطريق ومنها تغسيل الميت وتكفينه والصلوة عليه في القرى سيما في الالوار والاتراك وامثالها لان العلم
حاصل بعدم اداء اهلها على وجه الصحة ومنها التذكية فان كل واحد من افراد اللحم الموجود لا يحصل العلم بكونه مذكى بحسب الواقع مستجمعا لجميع الشرائط
او ميتة بل العلم الاجمالي حاصل بعدم حصول الشرائط في بعضها وكذا سائر الاشياء الموجودة في سوق المسلم ويده وكذا في فعل المسلم من جهة الصحة والفساد
والملكية والعدم وامثالها ولا ريب في حصول العلم الاجمالي بكون بعض هذه المشكوكات مخالفا للواقع لما يقتضيه الاصول ولا يكون من باب شبهة القليل
في الكثير كما لا يخفى وح فاما ان يجب اعتبار العلم الاجمالي والاحتياط الكلي والاحتراز عن الكل سواء كان الاحتمال مظنونا او مشكوكا او موهوما او يجب طرح
العلم الاجمالي والعمل بالاصول مطلقا او التجزي او التبعيض بنحو ما مر في الدليل الرابع ويجب الاحتراز عن المشكوكات والموهومات دون المظنونات او بالعكس
وكلها باطل الا الاخير وهو المطلوب اما الاول فللزوم العسر الموجب للاختلال في تعيش بني ادم واما الثاني فلتعطيل الاصول بالعلم بالمخالفات الواقعية

في الظن المتعلق بالموضوع الصرف مع العلم الاجمالي

لان الاصول كقوله كل شيء طاهر حتى تعلم والعلم اعم من الاجمالي والتفصيلي كما مر مع ان بناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وعدم ارتكاب الجميع واما
الثالث فباطل عقلا وشرعا وكذا التخيير او التبعيض بمعنى الاخير وهو المطلوب في الجواب اولا ان انسداد باب العلم غالبا في الموضوعات الصرفة لا يستلزم الا
الاغلبية في الاحكام والموضوعات المستنبطة لجواز الانفتاح فيها غالبا كما في طهارة الاشياء للعلم باصل الحكم والموضوعات المستنبط وكذا في النجس
نجس وامثالهما واما تحقق الكلي في الموضوع الخارجي فربما كان الغالب مشتبها بحسب الواقع لكن الشارع جعل الاسباب كالسوق وفعل المسلم ويده وهكذا
فيها قائما مقام العلم وثانيا ان المناط اما ان يكون هو انسداد باب العلم بالواقع مع قطع النظر عن العلم الاجمالي او يكون هو الانسداد مع العلم الاجمالي
الحاصل من كثرة الشبهات والاول فاسد لان الانسداد بحسب الواقع لا يوجب الانسداد بحسب الظاهر لان العلم بالحكم الظاهري في كل منفتح لان حجية سوق
المسلم ويده وفعله واصالة الطهارة واصالة الفراش حتى يحصل العلم بالخلاف اجماعية والسنة المتواترة دالة عليها وليس المناط عند الشارع في الموضوعات
هو الواقع بل المحض غير حرام في بعض الموضوعات والثاني ايضا فاسد بوجوه الاول منع العلم الاجمالي لان مجرد كثرة الشبهات لو كانت منشأ للعلم
الاجمالي فكان كل شخص عالما بنجاسة لا يرتكب الامور المشتبهة اكثرها بعد ويحصى في كل يوم الثاني سلمنا لكنه يكون من باب شبهة القليل في الكثير ولا
اعتناء بها اصلا كما سيجيء في اصالة البراءة الثالث ان الاشياء المشتبهة الموجودة في السوق وفي يد المسلم وفي فعله لا تكون مرتبطة بشخص واحد ومعه لا يجب
الاجتناب كما سيجيء في الاستصحاب في صورة الشك في الحادث مثلا لو حصل العلم بنجاسة احد الحوضين المسبوقين بالطهارة احدهما منه والاخر في بيت عادة
لا يجب عليه الاجتناب عن حوضه الرابع سلمنا لكن الشبهة لا تكون دفعية مع حصول العلم بينها بل تكون تدريجية مثلا لو حصل العلم للمجتهد بان في اجتهاده
من اول الطهارة الى الديات يحصل الخطاء او حصل العلم بان اللحوم الموجودة في السوق وما سيجيء غدا وهكذا يكون بعضها ميتة وارتكاب تدريجها مستلزم
لارتكاب الحرام الواقعي الحاصل بين هذه الارتكابات لكن التدريجية لا يجب الاحتراز لعدم الدليل عليه بل الادلة دالة على عدم لزوم الاحتراز وفيه ! نعقل
السيرة ومنها الاخبار المتواترة الواردة في سوق المسلم واصالة الطهارة وغيرها كما لا يخفى ومنها فعل المعصومين وتقريرهم لانا نعلم علما ضروريا ان
زمان المعصومين كان كزماننا في انسداد باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة مع العلم الاجمالي لهم في الجملة ويعاشرون الناس ولم يكن بناؤهم على التحرز
او الامر بالتحرز بل امروا بعدم التحرز كما يدل عليه بعض الاخبار والخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك ولاخذ الظن في بعض الاحكام في الموضوعات
مستلزم للعسر بل اختلال النظم كالنجاسة كما لا يخفى على من له روية في احوال الورعين واهل السوق والظلمة سيما في الطهارة والنجاسة واما السادس فمقرره
بان بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن يكون العمل بالظن من حيث الصدق المتعلق بالحكم الفرعي دون الظن من حيث اثبات الموضوع الصرف المستلزم
للحكم الفرعي ترجيحا بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه بمنع الحكم وذلك لان العمل بالظن من حيث الصدق واجب العمل سواء علمنا بالظن في
الموضوعات الصرفة ام لا والحاق الظن بالموضوعات الصرفة محتاج الى الدليل ووجود احد المعممات وهي مفقودة اما الاجماع المركب فظاهر لانه ليس كل من
عمل بالظن في الاحكام عمل به في الموضوعات لان من جملة الظنون هي خبر الواحد الصحيح او الموثق والمشهور على حجيتها في الاحكام دون الموضوعات واما عدم
الكفاية فلفرض حصول الكفاية لان انسداد باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة لا يستلزم لانسداد باب العلم بالظاهر ولا في الاحكام كما عرفت فلا يكون لها مدخلية
في انسداد باب العلم في الاحكام واما الثالث فلان بعد كون العمل بالظن في الاحكام هو القدر المتيقن لا بد من الحاق الظن بالموضوع الصرف في الرد الى اثبات
عدم الفرق عقلا او شرعا والمفروض عدمه لجواز كون هذه الشبهات مثل سائر الموضوعات في عدم اعتبار الظن فيها عند الشارع وكان المناط عنده هو
الحكم الظاهري الثابت بالاصول كما عليه المعظم لجواز كونها كبعض الموضوعات في اعتباره فيها ولجواز التلفيق وحيث لم يكن دليل على الالحاق والتفصيل
يكون باقيا تحت اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم **المقام الثاني** في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الرجالي لا اشكال في حجية بعض الظنون في الموضوعات

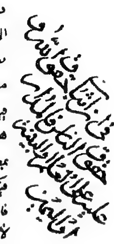


الرجالية وذلك كما لو شهد عادلان بعدالة الراوي مع العلم بان شهادتهم انما تكون من باب تحصيل العلم بالعدالة بالمعاشرة لان حجيته لا يكون محل التأمل
وكذا لا اشكال في عدم حجية بعض الظنون وذلك كما لو شهد الفاسق او الكافر وامثالهما ممن انتفى عنه الشرط بعدالة الراوي انما الاشكال في حجية بعض الظنون
وذلك كاخبار العدل الواحد او العدلين بعدالة الراوي او امامية او كونه فطحيا او ناووسيا او كيسانيا وهكذا مع كون شهادتهما من باب اجتهادهم وكذا غيرها
كما سيجيء توضيحه بعد ويمكن الاستدلال على حجيته بالوجوه التي مضت وببعض ما سيجيء وكلها فاسدة كما مر بعضها وسيجيء بعضها الا الانسداد وتوضيح الكلام
يقع فيه في امور الاول في ان التزكية في الرواية هل تكون من باب الفتوى او من باب الحكم او من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او الخاص او الاصطلاح او من
باب اهل الخبرة او من باب الظن الاجتهادي وقبل الدخول في المقصود لا بد من تشخيص معنى هذه الامور ولا ريب في كون الخبر والرواية المصطلحة وكذلك الخبر في الرواية
المطلقة المقابلة للشهادة والشهادة والفتوى والحكم كلها من افراد الخبر المطلق المقابل للانشاء وهو الاعلام المطلق لما له نسبة في الخارج وبين هذه
الاقسام تفاوت لغة واصطلاحا اما الفتوى فهو في اللغة دستور الحاكم في المسألة وفي الاصطلاح هو اخبار الحاكم بالحكم عن الله تعالى في الواقعة التي كانت متعلقة
للحكم سواء كانت خاصة او عامة وسواء كان اخبارا كقوله الكلب نجس او انشاء كانشائه عن الاخبار كقوله اجتنب عن شرب الخمر ومن لوازمه عدم وجوب قبوله الا في صورة
انحصار المجتهد بخلاف الحكم وكذا يجوز نقضه لمجتهد اخر في بعض الصور بخلاف الحكم كما سيجيء توضيحه في الاجتهاد والتقليد واما الحكم فهو في اللغة له معان منها فرمان
داون وفي الاصطلاح هو الزام خاص من الحاكم في واقعة خاصة المتعلقة بامر المعاش المطلق او راي الحاكم لرفع الخصومة المقصودة فيما يكون قابلا للخصومة سواء
كانت موجودة بالفعل ام لا واما الشهادة فهو في اللغة كواهي داون واخبار عن اليقين وفي الاصطلاح قال بعض انه هو الاخبار الجازم بحق لازم للغير
وذكر بعضهم لكفاية الغير مع كون المقام مما يكون شانه رعاية الشاهد او لم يكن مطابقا للواقع مطلقا سواء كان في الاحكام او في الموضوعات وكيف كان اشتراط
اخبار الجزم في الشهادة مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيه واما النبأ المطلق فهو في اللغة والعرف العام هو الاعلام عن الشيء على سبيل الجزم وقد يراد به المعنى

الخاص

الخاص هو المقابل للشهادة والرواية في اللغة نقل الخبر عن الغير كما يعرف من كتب اللغة وفي اصطلاح اهل الدراية واهل الحديث الخبر والرواية والحديث مترادفة كما في تعريف
الحديث وهو الاعلام القطعي او الظني بلا واسطة او معها عن قول النبي ص والائمة او فعله او تقريره والمراد بها هنا بحكم الشرع فقد يسمى شيئا واحدا انباء من جهة
اخرى كالاخبار بمجيء زيد من السفر فانه قد يكون شهادة وقد يكون رواية ونباء فلو فرض كون المقام عند الحاكم مع كون مقصوده ترتب الاثار الشرعية
والخبر الشاهد يكون شهادة وقد لا يكون كذلك بل منظوره مجرد الاعلام يسمى نباء ورواية وكذا في اخبار رؤية الهلال فقد يكون المقام هو مقام الاثبات
عند الحاكم لاجل حكمه على الناس يسمى شهادة وقد لا يكون كذلك بل كان منظوره مجرد الاعلام يسمى نباء والعرف شاهد بذلك الفرق بين هذه الاقسام
عرفا قطعي واما كون الشيء من باب اهل الخبرة فظ وذلك كاعتبار قول اللغويين في اخبار المعنى اللغوي وقول الطبيب الحاذق في اخباره عن المرض اذا
عرفت ذلك فاعلم ان المقام ليس حكما بلا اشكال ولا خلاف لعدم الالزام فيه ولان في الحكم لم يعتبر التعدد اجماعا وفيهما محل الاشكال والخلاف ولعدم كونه قاطعا
ولا يكون من باب الفتوى ايضا قطعا لعدم كونه اخبارا عن حكم الله تعالى بل هو اخبار عن الموضوع الصرف الخارجي اعني كون الراوي عادلا مع ان فتوى
المجتهد للمجتهد لا يكون حجة بالاجماع وهنا ليس كذلك بل حجة لرب المجلة مع ان التعدد لا يشترط في الفتوى اجماعا وهنا خلاف بينهم على ان الفتوى لا
يكون حجية من باب الظن ولا ريب في اشتراط الظن النوعي هنا ولا يكون من باب الرواية لعدم كونه نقلا لكلام الغير لانه اخبار عن كون هذا عادلا او
فاسقا ولا يكون من باب كونه خبرا مصطلحا وحديثا ورواية مصطلحة لعدم كونه اعلاما عن قول النبي ص او الامام او فعله او تقريره الا ان يكون دليل على
الحاق هذا بالرواية من حيث كون ثمرته قبول الرواية والحديث من النادر الذي كما مع انه لم يكن دليل شرعي عليه لما سيجيء من فساد ما تمسكوا به ولا يكون
ايضا من باب اهل الخبرة والا لزم كون المناط نفس الوثوق كاخبار اللغويين والطبيب لا كون المدعي عادلا مع ان المشهور ظاهرا على اشتراط العدالة مع ان
الخبرة انما تكون في الامور الخفية المختصة اطلاعها بطايفة مخصوصة والاطلاع على العدالة الظاهرة او من اخبار الغير لم يكن كذلك مع انه لم يكن دليل
على اعتبار الواحد من اهل الخبرة مطلقا لجواز اعتبار التعدد كما في الشهادة على انبات اللحم وشد العظم في الرضاع من كون المرجع فيه الى العرف واهل الخبرة ولا يكفي فيه
الواحد واما في مثل اخبار الطبيب المرض المبيح للافطار او التيمم فهو انما يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار مطلق الظن في الضرر بقي الكلام في كونها من باب
الشهادة او من باب انباء المطلق الذي كانت الرواية فردا منه او من باب الظن الاجتهادي والفرق انه ان كان من باب انباء المطلق والخاص والاصطلاحي
الحديث من باب كونه فردا للخبر المطلق فيلزم من قبول قول المزكي الواحد ان قلنا بتمامية الادلة على حجية الخبر الواحد ولا يشترط التعدد ولا العدالة وان قلنا
بتمامية منطوق اية النباء واشتراط النفر وبعتبر العدالة ان قلنا بتمامية المفهوم دون غيره وان قلنا بعدم تمامية الادلة على حجية الخبر فيعتبر فيه العلم ولا يكفي
التعدد في الاثنين فصاعدا وان كان عادلا ولو قلنا من باب كونه شهادة فيلزم فيه الاثنين والعدالة وكون شهادته على سبيل الجزم بمعنى انه ان كان
من باب الشهادة فالاصل فيه حجية شهادة العدلين الا ما اخرج بالدليل من عدم حجيتها كما في الزنا او حجية الواحد مع ذكر الاصل سيجيء ذكره وان قلنا
بعدم تمامية الاية على حجية الواحد في النباء ومع كونه شهادة ومنع اصل افادتها الى مثل هذا يختص بكونه من باب الظن ما المشهور في عد الشهادة و
الرواية تشتركان في الجزم وتنفرد ان كان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله الاشفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى
يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع الالتباس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان وجوب
الصوم او حرمته لا يختص بمعين فهو من هذه الجهة عام ورواية ومن حيث تخصيص اليوم المخصوص القابل للنزاع في المعاملات خاص فشهادة والاقوى
التعدد فيها الثالث المقوم فانه منصوب لتقويمات لا نهاية لها عام ورواية ومن حيث كونه اخبارا من مال مخصوص لشخص مخصوص خاص فشهادة الرابع
القاسم من حيث كونه قاسما لكل قسمة رواية ومن حيث التعيين في كل قسمة شهادة الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط فمن انه مخبر عن الزام
حكم مخلوق فهو كالرواية ومن حيث انه الزام لمعين فهو كالشهادة السادس المخبر بالطهارة والنجاسة السابع المخبر عن القبلة والاقرب في هذا الخمسة الاكتفاء
بالواحد لا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى
وحاكم على الخلق فهو كالراوي لانه وارث النبي ص والامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي تحليل دار الغير فهو شهادة وهو خاص لكن يعتبر
فيه الواحد عملا بالقرائن المفيدة للعلم ولهذا قيل ولو كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج
عن الشهادة والرواية وان كان شبهها بالرواية كان قويا ولكن اخبار او لهذا لا يسمى الامين المخبر في فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده في هذا
انه المذكي او ميتة او ما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل وهذا ملكي انتهى كلامه ما اوردنا ذكره عن الشهيد واورد عليه المحقق بما حاصله ان من يقول
انه يكفي الواحد في الرواية ان اراد بالرواية المصطلحة التي هي واحد من ادلة الفقه فلا معنى للتعريفات التي ذكرها من تعيين الهلال وغيرها كما مر ولا يكون
المذكي رواية بهذا المعنى وان اراد به الخبر المطلق المقابل للانشاء والغرض ان الرواية فرد منه ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه عاما اذ قد يكون
خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مع ان اكثر الروايات خاص لانه اخبار عن سماع خاص او رواية خاصة وان اعتبر نفس الزام الحق
في الشهادة دون الخبر بلا وجه لتحقيقه بالعرف بالتخصيص والتعميم كما يظهر عنه في اول كلامه ولا تخصيص الحق بالخلق في الشهادة كما يظهر من وسط كلامه اذ قد
تكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر للاحراد والحد وجعل هذه الامور المذكورة اخبارا قسما ثالثا ايضا بناء على ارادة المعنى الاعم والظاهر ان مرادهم
هنا هو الخبر المقابل للشهادة لا الخبر المصطلح فالتعريف الواضح ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جماعة على سبيل الجزم عن حق لازم للغير
عن غير الحاكم وجعل ان اقوال المسلمين وافعالهم محمول على الصحة كما حقق في مقامه ويقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يرى حكمه الى غير المخبر واما
اذا اوجب تكليفا فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد من اثبات التكليف من علم بالصدق او بدليل من كون قول المسلم يرفع الظن الحاصل باصل البراءة

وهو اما بعد الة الراوي مضافا الى الاسناد او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر يثبت التكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر وقول اخر
وكان في واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية الخبر الواحد من انها تقيد حجية الخبر المصطلح او مطلق الخبر وتفصيل
الادلة وابطل دلالتها على حجية الخبر الواحد كما سنذكره ثم قال والحق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد
بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدقها عليه عند التامل فان التذكية في المقام ليس من اثبات الحق اللازم للغير
او للخالق مع ان العلم معتبر في الشهادة بما لا يجادل فيه ونحن سلمنا انها شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في التذكية فالاولى ان يقال انه من باب الظن
الاجتهادي الى ان وجه كلام الشهيد ره في اخذ العموم في الخبر دون الشهادة بان المراد ان العموم يوجد في الرواية دون الشهادة ولهم كون الشهادة دائما مخصوصة
دون الخبر وهو كما ترى ومراده الفرق في الجملة فلا يرد عليه ان بينهما فرقا اخر وهو الاخذ في الشهادة كونها اخبار الحق اللازم للغير بخلاف الخبر فانه لا يوجد فيه
الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى ثم قال وحظ الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا و
يطلب فيه التعدد وهو مشكل لان ما ذكره من المميزات في الشهادة كثيرا ما يتخلف عنه مع لزوم التعدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل فليس باولى من عكسه بان
مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضته الادلة في خصوصيات المقام الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل
فيها التعدد وان ما يكتفى فيه بالواحد فانما خرج بالدليل ثم قال بعد اسطر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن و



هو يحصل بالخبر بحجية التعدد بل من الواحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس فالمدار عليه على العلم او البينة او اليمين فلم يخص المناص فيها بالعمل
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب بالنسبة الى اثبات اللحم وشد العظم بالرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض وتقدير اهل الخبرة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى
فيكفي الواحد ولا وجه لاشتراط التعدد كما وقع عن بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات تعلقت بما هو في نفس الامر
فان حصل للمكلف العلم فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق والتعدد من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمذكي هو كونه معتمدا به
لا من باب الرواية ولا من باب الشهادة انتهى ما اردنا ذكره وعمدة ما اورده الفرق بين الخبر المقابل للشهادة والشهادة لو كان بمحض كون المورد في الاول عاما
وفي الثاني خاصا كما يظهر من كلام الشهيد ره والمحقق ره فينتقض في الاول باخبار زيد بمجيء ولده من السفر فان المورد خاص ولا يكون شهادة جزما ويلزم
كون الاخبار في الموضوعات الصرفة كلها شهادة لكون المورد فيها خاصا وليس كذلك قطعا ويلزم منه القول بكفاية الواحد في الشهادة في الموضوعات
الصرفة كلية على مذهب من قال بها مما مبناه البناء الا ما خرج بالدليل لكون المورد من الموضوعات الصرفة ولا يقول القائل المذكور بذلك ولو كان
بان الشهادة ترجع الى حق المخلوق والخبر يرجع الى حق الخالق فينتقض الاول بالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد لانه شهادة والحد حق للخالق وينتقض
الثاني باخبار زيد بمجيء ولده من السفر لا مع الدعوى فانه حق للمخلوق ولا ريب في كونه خبرا ولو كان بمحض الالزام في الشهادة دون الخبر فيلزم لو قال العدل
بان هذه ميتة كونه خبرا لعدم الالزام فيه وليس كذلك قطعا ولو كان المرجع هو العرف فلا وجه لما ذكروه من الفرق والحق ان المناط هو العرف المتشرعة لو كان
المورد مما ثبت له حقيقة شرعية على خلاف اللغة لان الفرق الذي ذكروه والتعريف الذي صدر منهم ان كان من باب اصطلاحهم فلا يكون تكلم الشارع
مع عادة على اصطلاح الفقهاء الحادث بعد زمان الشارع بكثير وان كان من باب بيان معنى العرفي او اللغوي او الشرعي فقد عرفت انه لا يتم وينتقض
فالحق الحقيق بالاتباع كون المرجع الى صدق العرف المتشرعة اما لاتحاده مع اللغة للقطع بوجود هذه الاسماء من الحكم والشهادة والنبأ المطلق وسيما لها
في جميع الازمنة حتى قبل زمان الشارع واما الكشف عن حقيقته في زمان الشارع لانه لو كان الشارع فيه اصطلاح لما ادى لي انه جعلوه لفرد من المعاني
الكلية كالحكم لو نقله الشارع عن المعنى الكلي اعني الالزام المطلق الى فرد منه اعني الالزام الخاص من الحاكم الشرعي وهو المناط في حمل اللفظ الوارد بحسب الصدق
مختلف اذ اعلام العادل قد يصدق الفتوى عليه وقد يصدق الرواية المصطلحة عليه وقد يصدق عليه الخبر المقابل للشهادة وقد يصدق عليه الشهادة وقد
يلتبس بين الاول والثاني او بين الاخيرين او بين الكل وهكذا وح لا بد من الرجوع الى الدليل في المعلومات من انه يقتضي في الفتوى باعتبار الواحد
مطلقا او لا او التفصيل وكذا في الحكم وسائر الاقسام وفي المشكوكات من ان الدليل يقتضي اعتبار اعلام العادل الواحد مطلقا الا ما خرج بالدليل او العدد مطلقا ثم
العدل المتقن انه لو كان الاعلام قطعيا في مورد خاص في اثبات حق لازم للغير كما في المرافعات سمي شهادة واما الاعلام الظني فلا يكون شهادة قطعا للتبادر
القطع من قوله شهد علان والتكذيب العرفي لو قال انا شاهد بكذا لعلم بكونه ظانا فيه ومع استقراء سائر الحقوق قد يعلم صدق عدم الشهادة وقد يكون مشكوكا
فيه ولو كان الاعلام ظنيا او عدم الالزام فيه او عدم كون المورد خاصا او عدم كون المقام مقام اثبات حق لازم للغير كما في المقام لكون الاعلام فيه ظنيا مع عدم
الالزام فيه وهكذا فلا يعلم كونه شهادة مع عدم انصراف ادلة الشهادة اليه وح لا يعلم كونه خبرا مقابلا للشهادة سيما مع كون الاعلام فيه ظنيا والمورد خاصا
حتى يحكم بكونه نبأ وان لم يمكن انكار تسمية المطلق عليه لكن الحكم بكونه نبأ مقابلا للشهادة حتى يحكم بكفاية الواحد على فرض تمامية ادلة الخبر الواحد مشكل
ولا يكون صدق العرف من باب الاول او الثاني معلوما وح يجوز ان يكون من الاول او الثاني ولا يكون دليل على حجية العدل الواحد في النبأ المطلق المقابل للنبأ
ولا للنبأ المقابل للشهادة ولا للنبأ الاصطلاحي المراد في المحدثين والرواية ولا لهذا النبأ الظني الناشي من اجتهاداتهم في احوال الرجال بكونه اماميا
او ثقة وهكذا لعدم تمامية الادلة لحجية العدل الواحد ولا العدلين فصاعدا في غير الشهادة لاجل الاضطرار من انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية
بقي الكلام فيما ذكره المحقق القمي ره اما ما اورد على الشهيد بانه اراد بالخبر الرواية المصطلحة الخ فهو كلام متين واما ما قال بعده وح جهالة لنا ان افعال المسلمين واقوالهم
محمول على الصحة وذلك يقتضي الواحد وفيه ان الكلام لا يكون في الواحد من حيث موافقته لاصل من الاصول كفعل المسلم وغيره بل في ان الواحد هل يكون
من حيث هو دليل حجة شرعية في صورة مخالفته للاصول ام لا وقوله فلا بد من طرح ما الصدق اذ يدل الخ فيه ان اول الكلام من ان الظن بالصدق الحاصل من الواحد

هل يكون

هل يكون دليلا شرعيا ام لا واما ما قال بعده سلمنا كونها شهادة لكن لا دليل على لزوم التعدد فيه فيرد عليه ان الاصل يقتضي ذلك حتى يثبت خلافه كما سيجيء
واما ما قال بعده من ان ادعاء كون الاصل في الشهادة التعدد ليس اولى من العكس من ان ادعاء الاصل كفاية الواحد للتخلف في مثل في الشهادة قد اقتضت
الادلة كون الاصل فيها التعدد وتخلف الميزان يخرج عن موضوع الشهادة ان كان لها مدخلية في الصدق ويدخل في موضوع اخر من النبأ او يكون من باب الظن
ولا يكون مضرا وقوله الا ان يتمسك بالاستقراء فقيل ان الظن من الاستقراء حجية محل الكلام ولو كان التمسك به من باب الاضطرار فالظن منه لا يكون
اولى من الظن الحاصل بالواحد فيما يكون المدرك منحصرا به فطرح الثاني دون الاول تحكم واما ما قال بعده مثل اخبار الطبيب بالمرض يكون كالفتوى يرده عليه
انه يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار الظن هنا والفتوى لا يكون من باب الظن واما ما قال بعده ان الاحكام الشرعية تتعلق بما هو في نفس الامر فان
حصل العلم فالعلم والا فالظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق فيقال انه لو كان مكلفا بالواقع ونفس الامر مطلقا يلزم الاحتراز عن المشكوك والموهوم
في محتمل الحرمة والاتيان في محتمل الوجوب ايضا وهو ينفي اعتبار الظن وان كان موقوفا على امكان تحصيل العلم ومع عدمه يكون المتبع الاصل فالامر دائر الا
وقد عرفت مما سبق ان الانسداد بالواقع لا يستلزم انسداد باب العلم في الظن وكذا الانسداد في الاحكام لا يستلزم الانسداد في الموضوعات وبالعكس اذا
عرفت كون المورد مشتبها لا بد من ملاحظة الاصل في المقام من ان الاصل هل يكون هو اعتبار قول العادل مطلقا سواء كان في الاحكام او في الموضوعات
وسواء كان من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او من باب الخبر المصطلح او من باب الفتوى والحكم الا ما خرج بالدليل في الموارد الخاصة كفتوى المجتهد
للمجتهد وشهادة العادل في المرافعات وفي تذكية الشاهد بل يظهر هذا من علم بقول العادل الواحد في اثبات النجاسة بل مطلق الظن كابي الصلاح نقي بن نجم
الدين بل اعتبر مطلق الظن وكالعلامة في التذكرة في العمل بالواحد بجهة انه لم يكن دليل خاص هنا على اعتبار قول العادل هنا مطلقا او كون الاصل اعتبا
مطلقا الا ما خرج بالدليل كفتوى المجتهد للمقلد وحكم الحاكم واخبار الوكيل والوصي عن فعله وذي اليد عن ملكه واخبار العادل في الرواية لاجل
انسداد باب العلم ويظهر هذا من المحقق القمي حيث ابطل الادلة الدالة على حجية الخبر العدل من حيث هو وعمل به في الرواية المصطلحة والموضوعات
وجعل الحجة فيها ظاهرا لاجل انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية او يكون الاصل اعتباره في الخبر المصطلح او النبأ المطلق دون الشهادة مطلقا ويظهر
هذا من الاكثرين وحيث بنى المسألة على انها من باب الرواية حتى يكون الواحد معتبرا او من باب الشهادة حتى لا يكون معتبرا او الاصل في الاحكام في
الرواية هو اعتبار قول الواحد مطلقا دون الموضوعات مطلقا ولعل هذا مبني على كون الفرق بين الخبر والشهادة بالتعميم والتخصيص ففي الاحكام خبر لكون
متعلق قول الخبر عاما او يكفي خبر الواحد وفي الموضوعات شهادة لكون متعلقه خاصا ولا يكفي فيها الواحد والمراد بالاصل هو الاصل الثانوي بالاتفاق
على حرمته من حيث الاصل الاولي فصاحب القول بالاعتبار مطلقا او تفصيلا يدعي وجود الدليل الدال على اعتباره والمنكر ينكره والحق مع المنكر لان
الدليل على اعتباره مطلقا او تفصيلا من حيث هو مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في اغلب الاحكام اما ان يكون هو الاجماع او الاخبار او الكتاب او العقل
وكلها فاسدة لما مر في الخبر المصطلح وفساده هنا اظهر اما الاجماع فلان المدعي لم يدع الاجماع في مطلق الخبر بل ادعى في الخبر المصطلح قائلا ان الاخبار في
الكتب الاربعة كان معمولا عند العلماء قديما وحديثا وكيف يمكنه ادعاء الاجماع في مطلق الخبر حتى في الموضوعات لكون الاكثر على عدم اعتباره الا
ما خرج بالدليل في الموارد الخاصة كالوكيل والوصي وامثالهما ولما المقام اعني التذكية لوجود الخلاف من كثير كما سيجيء في الاقوال واما الاخبار كقوله
بعد التعارض عن الخبرين خذ الاعدل او الاوثق وامثالهما فلاختصاصها على فرض تماميتها بالخبر المصطلح لا يكون شاملا في الموضوعات وغيرها مما سوى
كانت الموضوعات عند النزاع وغيرها وسواء كان المشهود له شاهدا او غائبا واما العقل فلكونه خاصا كما بحجية العمل بما وراء العلم كما مر في الاصل الاولي واما
الكتاب فاية النفر لا تدل على ما مر ولو سلمنا دلالته فانما يتم في الفتوى بكون الانذار بعد الخروج وتعليم الاحكام مناسبا له دون الانذار في الموضوعات
وعلى فرض التسليم وعمومه تشمل الخبر الواحد في الرواية لا في الموضوعات مثل هذا عادل او فاسق او مسبتر او طاهر وامثالها لعدم مناسبة لقبول قول
المنذر المستفاد من الاية لعدم توقف اخبار ما ذكر على الخروج والتفقه واما اية النبأ فهو وان كان عاما شاملا بل شمولها اظهر في الموضوعات لكونها
موردها ولذا ليستدلون باشتراط العدالة للشاهد بهذه الاية الا انه كما عرفت سابقا غير تام وتحقيقه من وجوه عديدة سيما مع كون المورد
مما يكون القول بالاكتفاء بالواحد فيه مخالفا للاجماع فلا بد من اخراج المورد والحمل على اعتباره في الجملة ولو كان مع ضميمة الغير او غيره من الحامل فلا يكون
الاولى اولى سلمنا الا دلالة ولكن يجب تقييدها بغير الشاهد لما سيجيء من الادلة الدالة على اعتبار التعدد فيه ويحتمل ان يكون المقام من باب الشهادة
لكون المتعلق خاصا والحاصل ان الاصل عدم اعتباره مطلقا وعدم تمامية الادلة لكن في الرواية لما كان افادة الظن وكان باب العلم فيه منسدا اغلبا قلنا
به لاجل الاضطرار ولو كان في المقام منسدا في الغالب بحيث كان طرح قول العدل الواحد في التذكية مستلزما للخروج عن الدين او العسر والحرج كما
هو الحق وسيجيء توضيحه فنعمل به والاضطرار فيرجع الى الاصل ولو لم يكن دليل على حاله لم يثبت اعتبار الواحد في الخبر مطلقا فضلا عن الشهادة اولى بالاجماع
المركب لان كل من قال بعدم اعتباره في الخبر قال بعدم اعتباره في الشهادة وليس الامر بالعكس هذا في العادل الواحد واما العدلين فالحق انه لو ثبت
مصداق الشهادة وماهيتها كما في بعض الموضوعات فالاصل اعتبارها من حيث هو والدليل على ذلك القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ظهور الاجماع
علاوة على ذلك حيث من يدعي في المقام وعدم لزوم التعدد يدعي انها شهادة ويجب فيه التعدد ولا يدعي الزائد على الاثنين والمنكر ينكر كونه
شهادة ولا ينكر اعتبار التعدد فيها او يقول بالدليل العقلي بان العدالة شرط في الرواية وفرع لها في الاصل يكفي الواحد فكذا في الفرع ولا ينكر
ايضا عدم كفاية الاثنين في الشهادة ومن انكرها يقول ليس بشهادة لعدم كونها اعلاما عن سبيل القطع ولعدم كون المقام مقام اثبات حق لا ازم
للغير بحيث يظهر من الكل تسليم اعتبار الاثنين على فرض تحقق الشهادة الثاني الاستقراء لان الغالب في الموضوعات لما ثبت بها الشهادة اعتبار العدلين

ان يكون الاصل عدم اعتباره ع

ويها الثالث الاخبار المستفيضة ومنها ما رواه الشيخ وثقة الاسلام بسنديهما عن ابي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان ان عندك الميتة ومنها ما رواه ايضا عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الذي
قد اشتريته الى ان قال والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة والظاهر من البينة هو الشهادة بقرينة الخبر السابق في



الرابع الكتاب منه قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وهو وان اختص في بعض الحقوق المالية الا ان الظاهر عدم الفرق بينها وبين غيرها
اغلب الموضوعات ونحوها من اية النبأ على فرض تماميته لان اقرب التصرفات حمله على اعتبار قول العادل في الجملة ولو بانضمام الغير الا ان الثاني في الاقوال
في التزكية اختلفوا في تزكية الرواة على اقوال الاشهر ذهب الاكثرون الى كفاية الواحد منهم العلامة في التهذيب ذهب المحقق ومن تبعه الى لزوم التعدد
وذهب جمع الى الكفاية ان الواحد المتعدد بل يعتبر العادل من باب الظن لاجل انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية منهم المحقق القمي ره وهو الحق للمحقق الاول
حجة الاولين امور الاول الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد منها مفهوم اية النبأ بناء على كون هذا نبأ لا شهادة او بناء على عدم الفرق بين النبأ والشهادة
لكون كل منهما اعلاما ولذا يستدلون باشتراط العدالة في الشاهد بهذه الاية الثاني ان العدالة شرط في الرواية ويوجد فلما وفي الاصل يكفي الواحد فكذلك
في الفرع والا يلزم زيادة الفرع على الاصل وهو فاسد عقلا الثالث ان المدار في مثل زماننا على تزكية الشيخ ره والنجاشي والكشي والعلامة ونحوهم ممن لم معلوم
تعديل الكل روايتهم عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية غير معلوم والعلم بان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط التعدد غير معلوم لهم بل خلافه
معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في مثل زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المذكورون عرفوا
العدالة من جهة المعاشرة او شهادة العدلين واتى باثباته ومعه يكون اعتبار الاثنين في طبقتنا لغوا لان مبناه هو الطبقات السابقة وكان واحدا
والجواب عن الاول ما مر سابقا من عدم تمامية الاية على حجية قول العدل الواحد مع ان الاصل المؤيد بمخالفة الاجماع لعدم كفاية الواحد الادلة اذ القول
بتقييد اصل المؤيد الذي شانه الشهادة بما اذا انضم مع العدل الاخر ويبقى بالنسبة الى ما سواه الا على اعتباره سليما عن المعارض ومنه ما يظهر منه مدفوع
بما فيها ما مر من انه لا يكون اولى من سائر التصرفات كحمله على الاعتبار في الجملة مطلقا بل هذا التصرف مصروف بعيد عرفا كما لا يخفى على انه يتم لو قلنا بترجيح
المفهوم على المنطوق وانضمام المنطوق الى المفهوم على انه يضيع لو كان اخبار اهل الرجال من باب العلم وليس كذلك بل هو اعلام ظني ناش من الاجتهادات في كلام
السابقين جرحا وتعديلا على انه لو سلم فانه يتم لو اثبت كون هذا نبأ لا شهادة او اثبت عدم الفرق بين النبأ والشهادة وضعا لغة وشرعا او حكما
كلاهما ممنوعان اما الاول فلانه اخبار عن عدالة المشهود ولا ريب في كونها شهادة واشتراط التعدد في تزكيتها لو كان المشهود له شاهدا ويجوز ان لا يكون فرق
في تسمية الشهادة بين كون المشهود له شاهدا للشيء او راويا عن الشيء واما الثاني فلا ريب في كونه مما ثبت له الحقيقة المتشرعة للفرق البديهي لكل اهل المتشرعة
من العلماء والعوام منهم بينهم ويحصل لا علامات شهادة دون بعضها وبالعكس والاصل فيما ثبت له الحقيقة المتشرعة من الالفاظ العام البلوى ثبوته في زمان
الشارع بل في اللغة كذلك لانهم فسروا الشهادة في اللغة كما هي في الدين ولا ريب في الفرق بينه وبين الخبر لا بد الخبر الخاص من الشهادة فرد ان للنبأ المطلق وهو الاعلام المطلق
ويجب حمل الاية عليه لكونه مطلقا الا انا نقول سلمنا لكن الاجماع والاخبار قائمان على عدم اعتبار قول الواحد في الشهادة كما مر ذكره بعض الاخبار وهو مقدم على
المفهوم لكونها منطوقا لاخصيتها بالنسبة الى المفهوم لاختصاصها بالموضوعات والشهادة ومعه يجب التقييد في مفهوم الاية وحمله على غير الشهادة ويحتمل ان يكون
المورد شهادة ومعه لا يصح التمسك بالاية مع ان قول المزكي الواحد في تزكية الشاهد غير معتبر بالاجماع ولا فرق ظاهرا بحسب الحكم بين كونه شاهد الشيء او
راويا عنه لان العدالة التي لم يثبت في الشاهد بالعدل الواحد فكذا لو لم يثبت في الراوي لاصالة عدم اعتبار الواحد على المدعي اثبات الفرق واما سائر الادلة
الدالة على حجية الخبر الواحد فقد مضى الجواب عنها مع عدم تماميتها ومن اختصاصها بالرواية المصطلحة على فرض تماميتها والتزكية ليس منها والجواب عن الثاني
فاولا بان شرط الشيء اصل للشيء لانه الاصل في تحقق المشروط ويجوز ان يكون الامر في الاصل اهم كما في المسائل الكلامية وثانيا بمنع ثبوت الحكم في الاصل
لما مر من عدم الدليل على حجية الخبر في الرواية وثالثا بمنع بطلان زيادة الفرع على الاصل بل هو موجود في الشريعة كالايمان فانه شرط لصحة الصلاة وسائر الاعمال
وفرع لها على ما ذكروه في الاستدلال والظن في الثاني كان دون الاول كما في بعض الحقوق فانه يكفي فيها الشاهد العدل الواحد كربع ميراث المستهل وربع الوصية
مع ان شهادة العدل الواحد لا يكفي في اثبات عدالة الشهود وما قيل من انه مخرج بالدليل مدفوع بانه لو تم فقاعدة عقلية وهي غير قابلة للتخصيص والجواب عن الثالث
اولا انه لا بد ان تكون تزكيتهم على وجه المعاشرة او الشياع من شهادة العدلين لئلا يلزم التدليس من احد وثانيا ان غاية الامر لم يثبت كونها شهادة لعدم العلم
باجتماع ما يعتبر في تزكيته من شهادة العدلين ولا يلزم منه ان يكون رواية او حجة شرعية بل اللازم طرحها الا اذا كان باب العلم منسدا وح يكون حجة من باب
الظن الاجتهادي بل هو كذلك لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار الواحد ولو كان الرواة حجة القول الثاني امور الاول ان التزكية شهادة ومن شانها اعتبار
التعدد كما من ظهر الاجماع والاخبار الثاني سلمنا عدم ثبوت كونها شهادة لكن لم يثبت كونها نبأ وح يحتمل والمرجع هو الاصل
حجة الاثنين ونفي الواحد تحت الاصل الثالث سلمنا كونها رواية لكن لم يثبت دليل يدل على اعتبار قول الواحد في الرواية بعد تمامية الادلة كما مر الرابع
سلمنا تمامية الاية وكون مقتضى مفهومها اعتبار الواحد لكن المفهوم معارض بمنطوق مبناه على صرفها الفاسق الى تفسير الامر وبلزوم التبين العلمي في المجهول الحال
وقول العدل من باب مقام العلم شرعا ما علي ان العدل الواحد منطوق الاية يفيد عدم اعتباره والمفهوم وان دل على اعتباره لكنه معارض بالمنطوق والمنطوق اقوى
منه سلمنا عدم الاقوائية لكن لم يكن الامر بالعكس وح يكون المرجع الى الاصل وهو يفيد عدم اعتبار قول الواحد مع ان شموله للشهادة محل تامل الخامس ان شرط
الشيء انما هو اصل للشيء ويكون الامر في الاصل اهم كما في الاصول الكلامية بالنسبة الى الفروع السادس انه يعتبر التعدد فيما كان المشهود له شاهدا او لم يثبت الفرق
بين كونه شاهدا او راويا والجواب عن الاول انا نمنع كونها شهادة لان في الشهادة لغة واصطلاحا يشترط كونها اخبارا عن اليقين وهو هنا ليس كذلك كما

مع

مر ومع انها يشترط كونها محفوظة من التغير لكفاية التعبير ولم يكن التعليم كذلك ويكشف عن عدم كونه شهادة انه لو كان لما كان العمل به مشروطا بالفحص كما في غيره
والثاني باطل وعن الثاني بان خروج الاشتراط عن تحت الاصل ممنوع وخروجه مسلم اذا كان شهادة او قام الدليل الشرعي على اعتبار قول العدلين في الاسباب
اذا كان علمهما على سبيل الظن وكلاهما ممنوعان نعم الدليل العقلي من باب الانسداد خالٍ عن لاجل حصول الظن منهما وهو جار في الظن الحاصل من علم الواحد
كما سيجيء وعن الثالث بمثل ما ذكرنا وعن الرابع بان بعد تسليمك دلالة الاية على اعتبار قول الواحد لا يكون لترجيح المنطوق والتوقف وجه اما اولا فلمنع
المنطوق الى نقل الامر لهو مضرها الى المعلوم سلمنا عدم ثبوت انصرافه الى المعلوم لكن لم يثبت انصرافه الى نفس الامر ومع الفرضين يكون المفهوم سليما
عن المعارض وثانيا سلمنا الانصراف الى نفس الامر وحصول التعارض لكن المفهوم هنا مقدم على المنطوق لكون دلالته صريحا بالنسبة الى المورد لفرض كونه
خاصا بخلاف المنطوق فانه مقدمي بالنسبة الى مجهول الحال لعدم العلم بكونه فاسقا بل انما هو محض الاحتمال ولا ريب في ترجيح دلالة التصريحية على المقدمية
سيما بعد اعتضاد الاول بالشهرة لما عرفت من كون الاكثر على كفاية المزكي الواحد وعن الخامس والسادس بانه قياس محض لان الاشتراط في قبول قوله
حيث كان شاهدا او لم يثبت كونها شرطها الحيث كان راويا ومع ذلك بنفيه اطلاق الاية على فرض تسليم تماميته دلالتها على حجية الخبر الواحد فقد بقي
الكلام في كونه من حيث الظن وهو الحق الحقيق بالاتباع وبعد ما عرفت من عدم تمامية الادلة على اعتبار المزكي الواحد المتعدد يظهر انسداد باب العلم في
الموضوعات الرجالية وذلك لندرة ثبوت عدالة الرواة بما يفيد العلم العقلي كالمعاشرة او الشرعي كشهادة عدلين مع كون شهادتهما على سبيل الجزم من باب
المعاشرة اما الاول فظ واما الثاني فكذلك لندرة كون شهادة اهل الرجال من باب المعاشرة وتوافق الشاهدين في جميع الطبقات لفرض عدم الدليل الشرعي
على حجية غيرهما من الخبر العادل في المقام ولا العدلين اللذين كانت شهادتهما من باب الظنون الاجتهادية الحاصل من كلام السابقين لا من باب المبناء ولا من
الشهادة مع ان فرض على تسليم كون الخبر العدلين هنا معتبرا مطلقا من باب الدليل الشرعي فلا يكفي ايضا لندرته كما لا يخفى على ذي الفطن وح لو اقتصر عليه يلزم طرح
غيره يلزم طرح اكثر الرواة منه طرح اكثر الروايات ويلزم منه الخروج عن الدين لو كان الرجوع الى اصالة البراءة والعسر والحرج لو كان الرجوع الى اصالة الاحتياط
وكذا مسائل الاحتمالات فاسدة كما مر وح يجب التعدي والعمل بالظن لكونه اقرب الى الواقع كما مر في اثبات حجية الظن في الرواية فاذن الظن حجة من باب الظن المطلق لاجل الانسداد
الاغلبي سواء حصل من علم الواحد او عدلين فصاعدا او غيرهما مما يحصل منه المطالب المتعيّنة كما مر ولا يكون من باب الظن الخاص لما عرفت من عدم تمامية الادلة اذا
عرفت ذلك فاعلم ان الخبر المعتبر في الرواية كما هو الخبر الصحيح والحسن والموثق والاسباب المفيدة للظن يكون هنا صحيحا اعني كون راويه اماميا عادلا او حسنا اعني
اماميا ممدوحا او موثقا اعني غير امامي ثقة مختلفة لان الظن بما ذكر قد يحصل من قول امامي عادل من اهل الرجال كالشيخ او من امامي ممدوح منها او من غير
امامي ثقة كحسن بن علي فضال او من الاجماع المنقول او من الشهرة وعلى اي منها قد يكون كلامهم صريحا في ذلك كما لو قال الشيخ فلان ثقة او امامي عادل او امامي ممدوح
او غير امامي ثقة وقد يكون ظاهرا فيه كفلان جليل القدر او كثير الرواية او من مشايخ الاجازة او وكيل الرضا ع او من اهل قم او مرجع العلماء او قال معصوم ع
محفوظ رض وعلى الصورتين قد يكون كلامهم في اثبات ما ذكر سليما من المعارض وقد يكون مع المعارض كما لو قال الشيخ فلان ثقة وقال الكشي انه ضعيف عادل
وعلى الثاني قد يكون الظن الشخصي في جانب المزكي وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن الشخصي منهما وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن
الشخصي منهما وقد يكون الظن حاصلا من تصحيح غير اهل الرجال كالعلماء كصاحب المدارك لو قال فلان ثقة او جليل القدر او كثير الرواية وهو قد يكون
مما يرى الاكتفاء في التصحيح بتزكية العدلين او يكون ممن يعمل بها او بغيرهما من باب الظنون الاجتهادية وح بعد ثبوت حجية الظن في التزكية هل يشترط في
المزكي كونه من اهل الرجال مع اجتماع شرائط الراوي فيه من العدالة والبلوغ والايمان والضبط او لا يشترط ذلك بل يجب العمل بكل الظنون والحق انه على فرض
كون قوله حجة من باب الدليل الشرعي من الانباء او الشهادة فيشترط فيه الامور المذكورة اعني البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط
لان الادلة الشرعية لا تشمل الصبي والمجنون والكافر وغير الامامي والفاسق وكثير السهو بل الادلة تنفي اعتبار قول بعضها كما مر في الراوي واما على فرض كون
قوله حجة من باب الظن المطلق فهل يشترط هذه الامور ويجب الاقتصار بالعمل بالظن الناشي من الخبر المستجمع لهذه الامور كلها او لا بل يجب العمل بالظن الحاصل
من الخبر الذي كان بعض هذه الامور منه منتفيا كتزكية الصبي المميز المتحرز عن الكذب مظنونا او غير الامامي والفاسق كذلك والحق ان بعض الشروط
شرط على هذا الفرض كالبلوغ والعقل والاسلام والضبط وذلك لما مر في الرواية من عدم حصول الظن بدونها كالمجنون وغير الضابط وغير البالغ ببعض اقسام
وكذا الكافر واما العدم حجية الظن الحاصل من دونها كبعض اقسام الكافر وغير البالغ وذلك لما مر في الرواية من ظهور الاجماع على عدم اعتبارها واشتراط
البلوغ والاسلام فيها وفي التزكية اولى وصغرى لا يجري قاعدة التعدي الموجب لتعميم حجية الظنون واما العدالة والايمان فقول غير الامامي الثقة او الامامي الممدوح
بل الاجماع المنقول والشهرة وتصحيح العلماء حجة وذلك لوجهين الاول عدم الكفاية لو صحيحا ان العدل المتيقن من بين الظنون بعد انسداد باب العلم وحجية
الظن وان كان هو الظن الحاصل من قول العادل الا ان العدل المتيقن هنا اذا كان كلامهم صريحا في اثبات العدالة او اثبات الامامي الممدوح او اثبات غير
الامامي الثقة مع عدم المعارض او مع المعارض مع كون الظن الشخصي معه لا انه نادر في غاية الندرة ويلزم من الاقتصار به طرح غيره مع الرجوع الى الاصل
الخروج عن الدين او العسر والحرج فاذن لا بد من التعدي الى غيره فيما كان كلامهم ظاهرا في التوثيق او الامامية او المدح وكذا فيما كان المزكي حسنا اعني اماميا ممدوحا
او موثقا اعني غير امامي ثقة وفيما كان الظن حاصلا من الاجماع المنقول او الشهرة لان رفع المحذور ان كان موقوفا على العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل
فهو المطلوب لعدم الدليل على خروج ما ذكر واما اذا كان العمل ببعض هذه الظنون رافعا للمحذور فلا يكون دليل على اخذ بعضها بالخصوص لعدم الاجماع على
اعتبار بعضها وعلى عدم اعتبار بعضها ولا الشهرة ولا الكتاب ولا السنة ولا العقل وح يكون اخذ بعضها وطرح بعضها تحكما وهو باطل فاذن لا بد من
طرح الكل او العمل بالكل والاول فاسد بقي الثاني وهو المطلوب والثاني اذا ثبت حجية قول غير الامامي الثقة مثلا في اثبات عدالة الراوي يثبت اعتباره في اثبات

الامامي الممدوح وغير الامامي الثقة بالاجماع المركب وبطلان التحكم على فرض حجية الحسن والموثق لان من عمل بقول الموثق مثلا في التذكية عمل به
مطلقا سواء كان مقابله اماميا ثقة او غير امامي ثقة الثاني ان التحكم لا مدد له بالنسبة الى الرواية حجية الخبر الحسن والموثق فنفرض في خبر كون الراوي حسنا او موثقا وكان
ثبوته بقول امامي عادل ونفرض خبرا آخر عكس ما ذكر بكون الراوي اماميا عادلا وكان ثبوت عدالته بقول حسن اعني اماميا ممدوحا او موثقا اعني غير امامي ممدوح
وح هذان الخبران لا ريب في تساويهما في افادة الظن بصحة الرواية لكون احدهما مشتركا في كل منهما اماميا عادلا وواحد منهما غير امامي ثقة الى ان الفرق ان في
الاول كون الراوي هو الثاني والمزكي هو الاول وفي الثاني بالعكس وح رفع المحذور لو كان موقوفا على العمل بكلا الخبرين فهو المطلوب ولو كان العمل باحدهما
كافيا لم يكن دليل على اخذ الاول دون الثاني لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل ولا من الشهرة لان الشهرة كما ذهبوا هنا على كفاية
الواحد واشتراط الايمان والعدالة فيه كذا ذهبوا في الرواية الى كفاية الواحد واشتراط الايمان والعدالة فيها والقول بتعيين الاول في الاخذ و
تعيين الثاني في الطرح تحكم محض يجب اما العمل بكليهما او طرحهما معا والثاني فاسد لعدم كفاية غيرهما بعد الاول وهو المطلوب اذا ثبت قول غير الامامي الثقة في
اثبات الحسن والموثق يتعين ترجيحهما بالاجماع المركب فتدبر وكذلك لا فرق في الاجماع المنقول والشهرة لان الرواية لو كانت ضعيفة وانضم الى الاجماع المنقول
او تمسك بها المشهور تكون حجة كما مر في الرواية فلو كانت الرواية صحيحة اعني كون رواتها اماميين عادلين وكان ثبوت اماميته وعدالته بقول المشهور
تكون حجة ايضا والا لزم من اخذ الاول دون الثاني تحكما لتساويهما في افادة الظن وتساويهما في مرحلة الاعتبار لعدم الدليل على اعتبار الاول دون الثاني
اصلا فاذن لابد اما من طرحهما او العمل بكليهما والاول فاسد فيتعين الثاني وهو المطلوب لا فرق في المزكي بين ان يكون من اهل الرجال كالكشي والنجاشي
او من العلماء المتبحرين في الرجال كالعلامة والشيخ والشهيد وغيرهم لاستوائهما في افادة الظن وكون ظنهم حاصلا من اجتهاداتهم في كلام السابقين
الامر الثالث في تصحيح العلماء من اهل الخبرة كما لو قال صاحب المعالم هذا الحديث صحيح او الصحيح او الصحيح الى فلان ولم يجد له معارضا ووجدنا لكن كان الظن
الشخصي مع قول صاحب المعالم فهل يجب اخذه او يجب طرحه والرجوع الى الاصل والحق فيه ان امكن الرجوع فيما صححه الى الكتب الرجالية واقوال اهل
الرجال والمعرفة باحوال الرواة مفصلا اجتهادا فيجب ولا يجوز الاكتفاء به لانه تقليد له والاصل حرمته وان لم يمكن ولم يكن له معارض سواء كان
له موافق اولا او كان له معارض لكن الظن الشخصي معه فيجب اعتباره وذلك لان اخذ قول العلامة مثلا فلان امامي عادل او ممدوح او كثير الرواية او من
مشايخ الاجازة دون هذا تحكم بل ترجيح للمرجوح على الراجح لتساويهما في افادة الظن بل الثاني اقوى وكذا في مرحلة الاعتبار لعدم الدليل على اعتبار
الاول بعينه دون الثاني لان المناط لو كان هو الاجماع فلم يثبت اجماع على اعتبار الاول دون الثاني لكونهما من العلماء واهل الخبرة ولو كان منطوق آية النبأ
بناء على حمل التبين على الظن فهو هنا ايضا حاصل ولو كان هو مفهومها فهنا ايضا عادل ولو كان هو العقل من باب الانسداد والظن الاجتهادي كما هو الظاهر
فلم يظهر له ترجيح للاول دون الثاني لا يقال الاصل حرمة التقليد وهو تقليد فيجب الرجوع الى الاجتهاد في كلام اهل الرجال لانا نقول لا نقبل بمحض قوله انه عادل
بل نقول بوجوب الفحص عن المعارض في الاجتهاد كما تركا لا يقال الظن المتيقن هو الظن الاجتهادي الحاصل من كلام اهل الرجال لا العلماء لانهم مقلدون
لهم لانا نقول اهل الرجال ايضا مقلدون لسابقيهم ونحن لم نمنع الاجتهاد في كلامهم بل نقول بوجوب الفحص في كلامهم فلو لم يحصل في كلامهم معارض
او كان لكن الظن الشخصي مع هذا وح نقول الحكم بطرح هذا والرجوع الى الاصل مع الحكم بلزوم اخذ كلام العلامة او ابن الغضائري تحكم بل ترجيح للمرجوح
على الراجح فالحق هو اعتبار تصحيحهم سيما لو كان ممن يكتفي في التزكية باشتراط التعدد فتدبر وكذا يقبل قولهم في اثبات الموثق والحسن للاجماع المركب لان
كل من قال باعتبار الحسن واعتبار قول العلماء الرجال لم يفرق بين ان يكون مفاد كلامه كون الراوي صحيحا او حسنا او موثقا وسيتضح لك الالفاظ
الدالة على الوثاقة والمدح وغيرهما واما ان لم يكن من اهل الخبرة في الرجال فلا يصح اعتباره لاصالة حرمة التقليد الامر الثاني في الجرح والكلام
فيه مثل ما مر في التذكية وربما ينقل عن المحقق البهائي ره الفرق بين التذكية والجرح اذا صدر من غير الامامي فيقبل في الاول دون الثاني وهو ضعيف
لعدم دليل على الترجيح الامر الثالث في انه هل يقبل قول المعدل والجارح فيما كانا مطلقين او لا اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال ثالثها القبول
في الاول دون الثاني نسب هذا الى الشافعي وجماعة من اصحابنا ورابعها عكس ذلك وخامسها ان كانا عالمين بالاسباب اعني كونهما من ذوي البصائر
من معرفة بالكبائر والصغائر وما يوجب الفسق وما يوجب العدالة فيقبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بموافقة مذهبه للمجروح والمعدل
فيما يتحقق به الجرح والتعديل نسب هذا الى الشهيد الثاني والسيد عميد الدين حجة الاولين في المعدل امور الاول الاجماع العملي من العلماء سلفا وخلفا لانا
نريهم يقبلون التعديل والجرح المطلق من غيره بناء منهم على لزوم السؤال عن السبب الثاني السيرة كذلك الثالث انه لو اعتبر ذكر السبب في الروايات لاعتبر في
الشهادات لانه لو ثبت العدالة مع عدم ذكر السبب للشخص لا فرق بين كونه راويا او شاهدا ولو لم تثبت فكذلك والتالي باطل فكذا المقدم وعن انه قياس
لجواز ثبوتها من جهة دون اخرى كما في التذكية الرابع انه لو كان من ذوي البصائر يعلم انه لابد في التعديل كون السبب العمل عبادة عند الفاعل وفي الجرح
معصية عند الفاعل فلا يحتاج الى ذكر السبب منه ولو لم يكن منهم لم يصلح للتذكية واورد عليه بانه كونه ذا بصيرة يستلزم معرفته بالعبادات والمعاصي
صغيرة وكبيرة وربما يبني كلامه على مذهبه ولا نعلم موافقته ويحتمل ان يكون في جانب الادنى اعني ظهور الاسلام او كان جرحه بشيء يكون معصية عنده
لا عند المجروح وفيه ان بعد علمه بالاختلاف وعدم تذكره العدد جواز البناء على مذهبه بعيد الخامس ان التعديل قد يعتبر لاجل الاعمال التي يشترط بالعدالة
كالاقتداء به وايتاء الزكوة والخمس على فرض اشتراط العدالة فيهما وقد يكون لاجل كفاية قوله لعامة المكلفين او لمن كان قوله حجة له وعلى الاول يكون
المناط ما هو موافق لرايه وعلى الثاني يكون المناط ما هو معتبر عند غيره بالضرورة ولو لم يعلم فلابد من كون التعديل بالقسم الذي لا يكون محل
تامل وكلام ربان مصنفي كتب الرجال يكون مقصودهم فيه لكفاية الغير عن تأخر عنهم وبقاء كتبهم ابد الدهر واشتاع الناس فيما علمهم بالاختلاف

و معنى العدالة ترويج مع كون ظهور الاسلام عدالة عند البعض ودون الاكثر وتكون ارادته منها تدليساً لمن تأخر بل لابد ان يريد من المعنى المسلّم عند الكل اعنى الملكة فى العدالة وفى الجرح فما كان معصية عند الكل بل كان ضرورياً كشرب الخمر والزنا كثيراً ما يجرحون الرجل بما لا يثبت ظهور الاسلام او حسن الظاهر ومع ذلك لا يجرحون بعد التتبع مع كون ارادة المعنى الاعلى خلاف الظاهر من التدليس بعيد ملاحظة ما ذكر من ورعهم وتقويهم وفطانتهم واهتمامهم بوجب القطع بانهم لا يريدون الا المعنى المسلّم عند الكل واحتمال الغفلة بعيد ولعل عهد التأليف سيما مع تمادى زمان التأليف فى غاية البعد سيما مثل هؤلاء الفحول الا بوا عسار الا على مستلزم لترك تعديل الراوى لاد فى وهو مستلزم لتفويت فائدة اخرى فيما كان مذهب الحق كفاية ظهور الاسلام لا ما نقول او لا ارادة الادنى قد عرفت انه موجب للتدليس كما مر او الاجمال مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول مهجور لندرة القول بهذا المذهب وثانياً بان عدم التعديل بهذا المعنى لا يستلزم عدم ذكر لفظ آخر دال عليه كقول امامى من مشايخ الاجازة بل عندكم وتروح اراكتفاء الاحق بظهور الاسلام بعبهم من هذا اللفظ وفى الجارح ايضاً وجوه الاول اجماع المعنى كما مر الثانى التبين كما مر الثالث ان الجرح لابد من العلم بكون المجروح خارجاً عن طاعة الله من ترك الواجبات او ارتكاب المحرمات فما هو معصية عنده سواء كان عند الجارح معصية ام لا ولا يجوز الحكم بالفسق بكونه فاعلاً لما يكون معصية عند الجارح او مجتهده لجواز كونه مباحاً او عبادة عند الفاعل او مجتهده وكذا لابد كونه فى مقام التعمد لا الغفلة والسهو وهو بديهى فلو رأينا ان فلاناً يرتكب العمل المحرم عند الناظر كالصلح الربوى او الدعاء الذى كان ذا صنج فى العرس والزفاف والختان مع احتمال كونه مباحاً عند الفاعل لا يجوز الحكم بفسقه وكذا لو ارتكب عملاً يعلم كونه محرماً عند الفاعل لكن يحتمل كون صدوره منه خطاء او غفلة او سهواً لا يجوز له جرحه والحكم بفسقه فالمناط هو العلم بكونه معصية عند الفاعل مع العلم بكونه عن تعمد سواء كان عند الناظر معصية ام لا لا يقال لو كان كذلك لتوقف الجرح على العلمين وهو مع انه بديهى فاسد لانا نرى يجرحون من دون العلمين مستلزم لندرة تحقق العلمين سيما فى كلام اهل الرجال لعدم ادراكهم للمجروحين لتقدمهم عليهم بكثير من الازمنة لانا نقول المعصية قد تكون معصية عند الكل او الاغلب كان ضرورية كالغصب والظلم وشرب الخمر والغيبة واللهو واللعب والكذب والتكاهل فى الصلوة وفى المسائل الشرعية والمسامحة والقول وهكذا وح اذا فعل الفاعل ذلك مع كونه فى بلاد الاسلام فيحصل القطع بكونه عالماً بالمعصية او جاهلاً مقصراً كما فى البعض وكذا ينضم مع القرائن بعيد القطع بكونه عالماً لتعمد كترك الصلوة كثيراً والغيبة كذلك وشرب الخمر مع اعتقاد الخلق ان الغفلة فى صورة ذكر السبب ايضاً محتمل او يفعل افعالاً لا تقطع او يظن عدم تحقق الملكة كما فى احمد بن محمد بن عيسى مع كتمانه الشهادة وامثاله وهكذا مع ان العمل فى غاية الندرة ويحكم بالفسق بالشبهة والغالب فى الجرح يكون من هذا القبيل واما فى المسائل الخلافية فالحكم بالفسق لا يصلح الا مع العلم بكونه عند الفاعل معصية مع كونه فى مقام التعمد وهذا يحصل غالباً بالمعاشرة والاول غير ما كان الجرح مما كان معصية عند الكل بل كان يصدر منه كثيراً فى غاية الكثرة ومع اغلب الرجال يكون من هذا القبيل كما نرى فى كتبهم انه كذاب او غال او كتم شهادة وامثالها وعدم لقائهم لهم لا يكون مضراً للوصول اليهم بواسطة سماعهم وهكذا لا يبقى هذا فى ذوى البصائر مسلم واما غيرهم فلا نسلم ذلك بل ربما انهم يكونون على الجرح بما يكون معصية عند الناظر من دون ملاحظة كونه معصية عند الفاعل او لا او تكون المسألة اجماعية او خلافية وكذلك فى التعديل لانهم ليسارعون عليهم على ما هو معلوم عندهم من عدم ملاحظة هذه الامور لانا نقول هذا فاسد لان عدم لا يطلقون لفظ العادل والثقة بمجرد ظهور الاسلام بل الاهتمام اكثر منه لهم لا يطلقون الا ان يرون صلاح الاعمال الضرورية كالصلوة واعمال الخير والتحرز عن الكذب والغصب وامثالها وكذا فى الجرح لا يطلقون الفاسق الا المعاصى التى تكون معصية عند الكل او الاغلب كالغصب والظلم والسرقة وامثالها والجارحين والمعدلين فى المقام يكونون من ذوى البصائر وهو بديهى فى ذوى العمدة وهذا القول هذا فى صورة كونهما مطلقين واما فى صورة ذكر السبب فلابد ان يكون بملاحظة السبب والقطع او الظن بكونه عند الفاعل معصية او بعدم اتصافه بالملكة حجة القول بعدم القبول فى صورة الاطلاق اما فى جانب المعدل فبان العدالة خلافية ويحتمل ان يكون مذهبه كفاية ظهور الاسلام وهو لا يكفى للمعدول او بان اسباب الجرح والتعديل مختلفة وربما يكون تعديله بشئ كان عبادة عنده وهو عندك كان معصية او مباحاً واما فى جانب الجرح فبان اسباب الجرح مختلفة وربما جرحه بسبب لا يكون عندك معصية وفى الاول ما مر وفى الثانى ايضاً ما مر من ان الجرح لا يرجع الى المعصية عند الجارح بل يرجع الى كونه معصية عند المجروح ومعه لا يتفاوت الحال بالنسبة الى الجارح حجة القول الثالث فى عدم اعتبار قول الجارح مع الاطلاق ان اسباب الجرح مختلفة فربما يجرحه بما لا يكون عند الفاعل معصية بل كذلك فى غير ذوى البصائر التابع الى الجرح بمجرد صدور ما يكون معصية عنده من غير ملاحظة حال الفاعل وبهذا ظهر وجه اعتبار قول المعدل بان التعديل مبنى غالباً على كونه فاعلاً للاغلب العبادات والحرام عنه حتى يكشف عن الملكة فيه وكونه عبادة عنده يعرف غالباً بكون عبادته ضرورية او عند الكل او الاغلب ككثرة الصلوة والصدقة وايتاء الخمس وامثالها وهى كثيرة يصعب ذكرها بخلاف الجرح فانه يكفى فيه السبب الواحد فيه ان المناط هو الكشف عن الملكة وقد يكون سبباً واحداً كاشفاً عنها وذكره لا يصعب حجة القول الرابع ان الجارح لابد ان يكون جرحه بما يكون معصية عند الفاعل لا الجارح كما مر وهو حق ومعه لا يحتاج الى ذكر السبب لعدم الفائدة بخلاف المعدل فانه يعدله بما يكون عدلاً عنده من الاسباب من حسن الظاهر مثل الشارع الناشئ التعديل الى الابتناء على الظاهر وهو فاسد لان التعديل ايضاً لابد ان يكون بعلمه او ظنه بارتكاب الفاعل للواجبات والعبادات عنده لا عند الناظر وكذا ترك المعاصى ومعه لا يحتاج الى ذكر السبب نعم لكن الاحتياط فى غير الرجال السؤال عن السبب مطلقاً فى المعدل والجارح سيما اذا كان من غير ذوى البصائر كبعض العوام بل لا يبعد ان يترك فى هذا القسم ان لم نقل بكونه متعيناً فنقول

الامر الرابع فى تعارض الجرح والتعديل وفيه اقوال القول بتقديم قول المعدل مطلقاً وقول بتقديم قول الجارح مطلقاً وقول بالتوقف مع الرجوع الى الاصل وقول بالتفصيل بانه ان امكن الجمع كتعارض النص والظاهر او رجوع كلامهما الى الوجدان والعدم كما لو قال المعدل انه ثقة لانه فى اغلب الايام يصلى فى المسجد ويفعل كذا وقال الجارح بانه فاسق لانه يشرب الخمر فى الليل فيقدم فى الاول النص وفى الثانى قول الجارح



والامر يرجع الى الترجيح وقد يتوقف الرجوع الى المرجحات سواء امكن الجمع ام لا وهو المحقق لقضيّة ويستند الى جماعة من اصحابنا اعلم ان مورد كلام المعدل و
الجارح اما ان يكون متعددا او شخصيا واحدا وعلى الاول لا اشكال في عدم التعارض وعلى الثاني فاما ان يكون كل منهما مقيدا او مطلقين وعلى
الاول فاما ان يكون الاخذ بقول المعدل مستلزما لتكذيب الجارح دون العكس كما لو قال المعدل زيد ثقة لانه يفعل الصلوة والخير في اليوم كثيرا ويقول
الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في الليل لا ريب في الاخذ بقول الجارح هنا لعدم المنافاة لكلام المعدل بخلاف العكس فان التعديل مستلزم لعدم ارتكاب
المعاصي مطلقا يوما كان او ليلة وحكم العادل بعدالته لرؤيته اعمال الخير منه في اليوم مع كشفه عن الملكة ولم يكن مطلعا على صدور شرب الخمر في الليل و
الجارح يدعي اطلاعه فيجب قبول قوله لكونه سليما عن المعارض ويكون بالعكس كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه يكون معاشرا مع العامة ومع الفساق ومخالطا
معهم والمعدل يقول ان زيدا ثقة لانه في مجموع الليل مشغول بالعبادة ومعاشرته يكون من باب التقية لا ريب في اخذ المعدل هنا لعدم المنافاة لما يقول به
الجارح لانه يطلع على المعاشرة وهي يكشف عن فسقه لو لا يعلم كونه من باب التقية ويدعي المعدل اطلاعه فيجب قبول قوله لكونه سليما عن المعارض واما ان لا يكون
احد كل منهما تكذيبا للآخر كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه كان في سنة الحادية عشر غاليا ويقول المعدل ان زيدا ثقة لانه رجع وتاب في سنة الاربعة عشر
فيجب قبول المعدل لسلامته عن المعارض لان الجارح حصر في هذا الزمان يكون من باب الاستصحاب وتعديل المعدل يكون من باب الدليل الاجتهادي ولا
ريب في ارتفاع الاول بعد وجود الثاني واما ان يكون كلام كل منهما مستلزما للتكذيب الآخر سواء كانا من باب المنصوصين او الظاهرين او المختلفين اما الاول
فكما لو قال المعدل زيد عادل لانه كان يفعل في اول يوم كل جمعة يصلي كثيرا ويتصدق بدراهم كثيرة ويقول الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في اول يوم
كل جمعة فلا اشكال في وجوب الرجوع الى المرجحات الداخلية كالاضبطية والاورعية والخارجية كالكثرة والاعتضاد بالشهرة وامثالها فان وجد يعمل بالراجح
والا فيرجع الى الاصل واما الثاني فكما لو قال المعدل فلان ثقة لانه كثير الرواية من مشايخ الاجازة والجارح يقول زيد فاسق لانه كان معاشرا مع العامة
فكالسابق بلا اشكال واما الثالث فكما لو قال النجاشي ان زيدا ثقة والشيخ يقول انه واقفي والحق فيه الرجوع الى المرجحات اولا ثم الرجوع الى الاصل
ان لم يجد اما الاول فلان لفظ الثقة حقيقة في كون الشخص اماميا عادلا ضابطا واستعماله في غير الامامي المتحرز عن الكذب مجاز وحيث صدر من المتكلم
مع عدم القرينة ظاهر في ارادة الحقيقة سيما مع ان عادة تعرض النجاشي لفساد المذهب يكون مقتضيا لكونه اماميا باعتقاد النجاشي ومقتضى كلام
الشيخ ارادة عدمه ولا يكون دليل على حمل كلام الاول على المجاز فهنا ارادتان نعم لو كان الكلامان من متكلم واحد او كالواحد كالمعصوم لكان الجمع
متعينا لاستحالة الارادتين وبطلان الطرح فكانت الارادة واحدة ولابد من تشخيصها وبالنص اولى لكون نص والظاهر اولى من صرف النص وطرحه بخلاف
المقام لتحقق الارادتين مع امكان خطاء احدهما كما في كلام اللغويين بل هو مقتضى ظاهر اللفظ وح لا بد من الرجوع الى المرجحات وقد يكون لداخلي كا
لاضبطية او الخارجي كالشهرة فيقدم كما يقدم العام على الخاص في بعض المقامات كما لو كان معتضدا بالشهرة او الاجماع لو يحصل التعارض بينه وبين الانصر
من خاصة التعارض من غير ترجيح ويرجع الى الاصل ولو كان الترجيح مع النص او لم يكن فالنص مقدم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلاحتمال ارادة
الاول المجاز دون الثاني وهو من جملة المرجحات فتدبر والفرق انه لو قلنا بوجوب الجمع مع الامكان فيجب اخذ النص مطلقا وان كان الترجيح مع الظاهر واما على هذا فلا
يكون كذلك كما مر واما الثاني فعند الرجوع الى الاصل فيها لم يوجد الترجيح فواضح ومثل هذا القسم في وجوب الرجوع الى المرجحات ان كان ثم الى الاصل ان لم يجد الترجيح
القسم الثاني اعني فيما لو كان كلاهما مطلقين لانه مطلق يحتمل ان يكون اخذ قول المعدل تكذيبا للجارح دون العكس كالاول من المقيدين او بالعكس كالثاني من المقيدين
ومما يكون اخذ كل تكذيبا للآخر كالرابع من المقيدين او لا مطلقا كالثالث من المقيدين ومع هذه الاحتمالات يكون مجملا وكيف يحمل على الاول فيحكم بتقديم الجارح
او الثاني فيحكم بتقديم قول المعدل بل اللازم التوقف والرجوع الى المرجحات فان وجد يعمل به والا فيرجع الى الاصل والاصل قد يقتضي العدالة كما
في مستصحب العدالة وقد يقتضي الفسق كما في مستصحب الفسق ولا يكون الحالة معلومة في السابق بناء على كون العدالة الملكة او حسن الظاهر لاصالة
العدم واما لو كان محض ظهور الاسلام فيحكم بالعدالة مع ثبوت الاسلام فتدبر ويرجح القائل بتقديم قول المعدل وطرح الجارح ان كان مراده في القسم الاول
من المقيدين فهو فاسد لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو حق لما مر وان كان في القسم الثالث فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بقول كل منهما وان كان في
القسم الرابع اعني فيما كان اخذ قول كل منهما مستلزما لتكذيب الآخر باقسامه الثلثة فاما ان يكون مقصوده مطلقا وان كان المرجح مع الجارح فهو ايضا بديهي
الفساد واما ان يكون مقصوده فيما لم يوجد المرجح في البين فهو ايضا فاسد لان تقديمه اما ان يكون لاجل كونه موافقا للاصل او لاجل رجوع كلام الى التوجيه
دون الجارح او لاجل كونه ناقلا وكلاهما فاسد اما الاول فلان الاصل لا يكون مرجحا بل بعد تساقط الدليلان يرجع الى الاصل والفرق ان على الاول يكون
الحكم بالعدالة من باب الدليل الاجتهادي وعلى الثاني يكون من باب الاصل الفقاهتي ويتحقق الثمرة في صورة وجود الدليل الآخر على الجرح فعلى الاول يقع التعارض
دون الثاني مع ان الاصل غالبا يكون مع الجارح كمستصحب الفسق او من كان حالته السابقة مجهولة واما الثاني فلان في هذه الصورة يرجع كلام كل منهما
الى التوجيه كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل على تقديم الناقل كما سيجيء في مبحث التعادل مع بطلان ما تخيله الخصم مع انه لا كلية فيه لانه ربما يكون اخذ
الجارح ناقلا كما في مستصحب العدالة وان كان مراده في القسم الثاني اعني فيما كان مطلقين فاما مطلقا وان كان الترجيح مع الجارح واذا لم يكن الترجيح البين
والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لان سببية شيء من الامور المذكورة في القسم السابق من موافقة الاصل ومن كونه ناقلا او من باب رجوعه الى التوجيه
كالثاني من الاول وكلاهما فاسد اما الاول فلما مر واما الاخر فلجواز كونه بالعكس كالقسم الاول منه ولا ترجيح بل الغالب في العكس والقائل بتقديم قول الجارح
وطرح قول المعدل ان كان مراده في القسم الاول من الاول فهو حق لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو فاسد لوجوب اخذ قول المعدل لما مر وان كان مراده
في القسم الثالث منه فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بكل منهما وان كان في القسم الرابع منه اما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل فهو ايضا بديهي الفساد واذا لم

لا ريب في ان ... (تعليقة في الهامش، غير مقروءة بوضوح)

يجعل المرجح في البين هو ايهم فاسد لان سبب التقديم لا يخرج من الامور المذكورة وقد عرفت فسادها وان كان مراده في القسم الثاني اعني فيما كان الخبر
فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او مع عدم الترجيح في البين فالاول بديهي الفساد وكذا الثاني فهو ايضا فاسد لان سبب التقديم لا يخرج عن الامور
المذكورة من كونه ناقلا او مقربا او رجوع كلام الجارح الى الوجدان دون المعدل كالقسم الاول من الاول وكلها فاسدة اما الاول فلما مر واما الاخير فلجواز كون الامر
بالعكس كالقسم الثاني منه او كان كالثالث او الرابع والعام لا دلالة له على الخاص الا ان يراد الغالب كالقسم الاول من الاول المذكور كون اخذ قول الجارح بيانا
للمعدل بعد ان العكس فيبقى التقابل والتوقف والرجوع الى الاصل ان كان مراده مطلقا فهو فاسد لما مر من التفصيل وان كان مراده فيما ذكرنا من الرجوع
الى الاصل فهو حق والتقابل بلزوم الجمع واخذ قول الجارح ان كان مراده في القسم الاول والثاني والثالث نحو ما ذكرنا ففيه انه لم يكن جمع بل طرح لاحدهما
وان كان في الرابع في النصين ففيه انه غير ممكن وان كان مراده في الظاهرين او المختلفين او المطلقين فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او اذا لم يكن
الترجيح في البين والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لعدم الدليل على الجمع بل اللازم الرجوع الى الاصل الا ان يكون المقصود صورة الاختلاف او الاطلاق مع
فرض انتفاء المرجحات الخارجية ويعني الاول المعنى من حيث هو بعض معتمد وفي الثاني يكون الغالب رجوع كلام الجارح الى الوجدان والمعدل الى العدم مع اعتبار
العلية فتدبر **تنبيه** اعلم قد يكون لبعض اهل الرجال كتابان في احدهما كان معدلا وفي الاخر كان جارحا وهذا على قسمين قسم يكون من باب
رجوعه عن كلامه الاول ومنه خطائه في الاول وقسم يكون من باب الاختلاف في حال الراوي بان كان اماميا في زمان ثم صار فطحيا بعده او بالعكس والعمل
في كليهما بالقول الاخر بالنسبة الى من تاخر واما اعتبار قوله الاول ففي الثاني معتبر في زمانه ولم يرجح على الاول لا يعتبر وكيف كان العمل بالقول الاخير موقوف
على فهم الكتاب السابق واللاحق منه وقد يشتبه منه شيخ الطائفة فان له رجالا وفهرست مقتضى بعض كلماته كون الفهرست مقدما وهو ما قال في الرجال
في ترجمة محمد بن علي بن محبوب الاشعري له تصانيف ذكرناها في الفهرست وقال مثله في ترجمة علي بن حسين بن موسى بن بابويه القمي وكذا في ترجمة ابراهيم بن محمد بن
سعيد الثقفي ويستفاد من بعض كلماته عدمه وهو ما قال في الرجال علي بن الحسين الموسوي الملقب بالمرتضى ذي المجدين علم الهدى الى ان قال ادام الله عمره
يروي عن التلعكبري والحسين بن علي بن بابويه وغيرهم من شيوخنا له تصانيف كثيرة ذكرناها في الفهرست وسمعنا منه واكثرها قرأناها عليه انتهى وهذا يقتضي كون تصنيفه
الرجال في زمان حيوة السيد لقوله ادام الله في عمره وقال في الفهرست علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن ابراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن ابي طالب ع
كنيته ابو القاسم لقبه علم الهدى الاجل السيد المرتضى الى ان قال توفي في ربيع الاول سنة ست وثلثين واربعمائة وكان مولده في رجب سنة خمس وخمسين
وثلثمائة ومقتضى هذا الكلام كون تصنيف الفهرست بعد وفاة السيد ومقتضى الكلام بين تقدم الرجال على الفهرست ووجه رفع التنافي بين الكلامين
فبان تاريخ وفاة السيد في الفهرست اعني قوله توفي الخ كان الحاقا بعد وفاة السيد اعني قوله توفي الخ بمعنى انه صنف فهرسته قبل الرجال المصنف في حيوة
السيد ولم يكتب حينئذ وفاة السيد ثم بعد وفاة السيد كتب وفاته وهذا اولى من القول بكون تصنيف الرجال في حيوة السيد والفهرست
بعد وفاته لتصريح كلامه في الرجال في مواضع منه ذكرناها في الفهرست **خاتمة** مشتملة على امور الاول قد عرفت سابقا من انقسام الحديث الى الاقسام
الاربعة اعني الصحيح والحسن والموثق والضعيف بالمعنى الاعم الشامل للمجهول الحال ومعلوم الفسق والمرسل باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها كان من اصطلاح المتاخرين من العلامة ومن تاخر ومرادهم من الصحيح ما كان جميع رواته اماميين عادلين ولا
يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم علة خفية في سنده او متنه التي لا يطلع
عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لظاهر الحس والعقل واعتبار قيد الاول بديهي الفساد وكذا الثالث واما الثاني فيستغنى
عنه لانه ما ظهر كونه منقطعا او فاسقا فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند بالمعصوم ع بالامامي العدل ومرادهم من الموثق ما كان كل رواته او بعضهم غير امامي مع
كون الكل ثقات محترزا عن الكذب وقد يطلق عليه القوي وقد يطلق القوي على ما كان رجاله امامية مسكوتا عنهم عن مدحهم وذمهم وقد يطلق على
الامامي الممدوح ومرادهم بالحسن ما كان جميع رواته او بعضهم اماميا ممدوحا بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي واما ما كان بعض رجاله اماميا ممدوحا
وبعضهم غير امامي ثقة فهو محل توقف وربما احتمل ان يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف احوال رجاله والاظهر كون الموثق اقوى
فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته وما لم يكن كذلك فهو ضعيف لا يكون حجة الا ان ينجبر
بعمل الاصحاب وهو يسمى بالمقبول وقد يطلق الصحيح الى راو معين كان هو وما قبله متصفا بالصحة وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال على ذلك
صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه وكذلك الحسن والموثق قد يطلق على ذلك وهو مجاز وقد يطلق على الصحيح
عند القدماء اعني ما كان معتضدا بالقراين الدالة على الوثوق وان لم يكن رواته اماميا عادلا ومن ذلك قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وذلك مجاز
باصطلاحهم وكان الداعي لذلك الاصطلاح تطاول الازمنة واندراس بعض الاصول والتباس الماخوذة من غيرها فاحتاجوا الى قانون يميز الاحاديث المعتمدة
من غيرها واما الحديث عند القدماء فعلى قسمين صحيح وضعيف ومرادهم من الصحيح كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه وان لم يكن رواته اماميا وعادلا ومن جملة
ما يفيد الوثوق وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة وتكراره في اصل او اصلين فصاعدا او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم او على تصديقهم او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطائفة في العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة على الائمة ع فاثنوا
على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز
عبد الله السجستاني او كتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثال ذلك وما يفيد الحسن المدح او الوثوق او الاعتماد بالراوي وقد يستفاد
او هما معا امور منها قولهم زاهد ومنها قولهم فلان عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واقوى منهما اوجهنا اذا كان

حسن به

الذهن

المفضل عليه ثقة بل صحيح ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة لانه لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم ومنها كونه وكيلا لاحد الائمة لما قيل انهم لا
يجعلون الفاسق وكيلا ومنها كونه كثير الرواية وهو يفيد الظن للغلبة ومنها رواية الاجلاء منهم سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن
عيسى لانه يقدح للرجل بمجرد توهم الريب كما في حكاية احمد بن خالد البرقي اخرجه من قم لروايته عن الضعفاء وكما في حكاية علي بن محمد بن شيرة مع جلالته ووثاقته
ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وعن جماعة من المتاخرين ان ذلك من اسباب الوثاقة
وقبول الرواية ويقرب منه علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد الشيخ عليه وكذا اعتماد القميين عليه لانهم لا يعتمدون الا على
من خلا عن الريب الدالين ومنها كون الراوي من رواة الصادق عليه السلام لما ذكر ابن شهراشوب في كتاب المناقب ان الذين رووا عن الصادق عليه السلام من مشهوري اهل العلم كانوا
اربعة الاف من الثقات وبهذا حكى تصحيح علي بن عيسى في كشف الغمة واذا كان الراوي منه يحصل الظن بكونها منها ومنها قولهم مسكون الى روايته ومنها
انكار الكليني عن الرواية عنه ومنها قولهم معتمد الكتاب وثقة في الحديث وصحيح الحكايات وهو يدل على الاعتماد بالحديث ولا يدل على تعينه في نفسه ومنها سليم الجنبة
ان اريد سليم الاحاديث ومنها قولهم وقيهم من معانيها اوجه وصالح او قال الراوي لا باس به او فاضل دين او اصلح من فلان ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة
وربما يعتمد على مثله توثيق ابن نمير او من ضاره عارضه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة او عن الذي من حدثني
كبعض اصحابنا والحق انه على الاولين تعديل وعلى الاخير يفيد الامامية وظاهر في التعديل واما عدم الاعتبار من حيث كونه تعديلا للمجهول الحال فكلام اخر ومنها
ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون ومنها قولهم اسند عنه اختلفوا فيه فمنهم من قراها مجهولا وهو الاكثر وجعلوها دالة على المدح
وقال البعض المراد انه روى الشيوخ عنه واعتمدوا عليه وهو كالتوثيق وقال البعض انه اقوى من لا باس به وجعله بعضهم اضعف وبعضهم قرأها معلوما ورد الضمير
الى المعصوم وهو منقول عن المحقق ره وعن الفاضل عن المحقق الداماد في الرواشح ان الحضور على مصطلح الشيخ في رجاله على معان منها اصحاب الرواية
عن الامام بالسماع عنه ومنها ما سمعه عنه بعض اصحابه ذكر الخبر عن اصحابه الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمد عليها فمعنى اسند عنه انه سمع منه كل من سمع من اصحابهم
الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمدة عليها وبعضهم ارجع الضمير الى الراوي وقال ان حاصل اسنده هو عمدة ... الشيخ ره ذكر في اول رجاله ان ابن عقدة ذكر اصحاب
الصادق عليه السلام وبلغ في ذلك الغاية ويكون المراد اخرجه ابن عقدة والحق ان هذا التركيب قلما يستعمل فيمن كان معتمدا او معتمدا في الحديث بالنسبة اليه يعني اعتمد في الحديث
ولا يروي الا ما قطع بصحته كما هو المتعارف في العرف ولان في مقام الاعتماد ان الخبر من فلان لا يعتمد على الضعفاء والمراسيل وقال لان يعتمد يستعمل فيمن كان
ضعيفا في الحديث بالنسبة اليه يعني ممن ياخذ من الضعفاء والمراسيل ولكن الاستعمال في الاول اكثر كما هو الاظهر وعليه الاكثر بل الاجماع على انه
يدل على المدح غايته كما ذكرنا ولا يكون يعتنى لضعفه ويكون على هذا تالي قولهم اجمعت العصابة الخ لكن اضعف منه وكيف كان ظاهر في مدح الرجل
والاعتماد بخبره ومنها قولهم بصير بالحديث ومضطلع بالرواية اي قوي وقال الحر غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال
وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن مما له دخل بالسند لا بالمتن
كقولهم فهيم او حافظ او اضبط فانه لا دخل له في هذا المقام بل يثمر في مقام التعارض ولا ما ليس له دخل اصلا كقولهم شاعر او قاري او نسابة ولا
يجوز الاكتفاء بالتعديل فقط للزوم خلو اكثر الاحكام عن الدليل مع لزوم التحكم في اخذ بعضها دون بعضها كما مر وطالب ما ذكرنا يفيد الوثاقة او الحسن
ولو من باب الغلبة فتدبر ولا لزوم اخذ الظن الحاصل منها لعدم المفر في اغلب احوال الرجال وتمييز المشتركات الا بالعمل بها كما مر في انسداد باب العلم بها و
ينبغي التنبيه على امور الاول ان العدل اذا اسند الحديث الى المعصوم كما لو قال قال الصادق عليه السلام مع القطع بعدم ادراكه لزمانه واسقاط الواسطة كما في عنوان
بعض او مع ذكر الواسطة مبهمة ايضا مثل ان يقول عن بعض اصحابنا كما في عنوان بعض فهل يكون الحديث معتبرا او يكون رواية العدل دليلا على صحة الخبر
او لا اختلفوا في ذلك على اقوال الاول القبول مطلقا نسب ذلك الى محمد بن خالد البرقي وابنه احمد والامدي في الاحكام الثاني عدم القبول مطلقا وان كان
المرسل لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ذهب اليه الشهيد في ... والعلامة في تهذيب ونسب الى اكثر ... الثالث التفصيل بين ما ثبت انه لا يرسل
او لا يروي الا عن ثقة وعدمه بالاعتبار على الاول دون الثاني نسب ذلك الى الشيخ والعلامة مرة في تهذيبه وولده فخر الاسلام والشهيد في الذكرى والسيد عميد
الدين في المنية والفاضل البهائي ره في الوجيزة والوجيزة وسيد الاستاد واختاره جماعة من متاخري المتاخرين والظاهر كون ذلك مشهورا بينهم الرابع
قول المستخرجة وهو انه اذا كان مما عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة
وللاولين وجوه الاول انما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكر روايات مرسلة وادعى ان الصحابة
قبلوها بالاهمال واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار وفيه ان الاجماع عندنا لما انه لم يكن حجة فكذا
نقله بالاولوية وثانيا بان حجية الاجماع المنقول انما يكون من باب الظن وهو لا يفيد الظن هنا للذهاب المعظم على عدم اعتباره مطلقا او في الجملة كما
مر وثالثا بانه في مورد خاص وفي اخبار خاصة والتعدي يحتاج الى الدليل والتمسك بالاجماع المركب فاسد لجواز كون مورد الاجماع محفوفا بالقرينة
الدالة على الصحة عند المجمعين الثاني ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا
وتدليسا لمن تأخر وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم لو كان البناء على تصحيح الروايات لا على جمعها ويجوز ان يكون البناء على جميع الروايات لا على
تصحيحها كما يشهد به كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه قائلا ان دابهم في هذا الكتاب ليس بالمصنفين الخ وثانيا بان على فرض كون البناء
على التصحيح فهو حاصل له من باب الاجتهاد في القرائن لا من باب السماع من العدل واجتهاد المجتهد ليس للمجتهد حجة اجماعا وفيه ان حذف الواسطة بانه
لا يضع الا اذا كانت ثقة مسلمة وصحيحا من جميع الجهات معلوما بالبداهة من التتبع والاضبطية ممن كان قوله تاليا لقول الامام كزرارة ويونس

عبد الرحمن وامثالهما وخطائه في فهم هذه الواسطة بهذه المرتبة بعيد محال عادة ولذا نقول بحجيته وان لم يمكن الفحص عنها اخذ به وثالثا بانه يتم لو
اسقط الواسطة كما لو قال الصادق عليه السلام الا انهم وثانيا سلمنا كونه تعديلا لكن التعديل في المقام لا يكون معتبرا الا من باب الظن وهو لا يكون
حجة الا بعد الفحص عن الجارح والمفروض عدم التمكن من الفحص هنا وعلى فرض تسليم حجيته من باب الدليل ايضا موقوف على الفحص والمفروض عدم التمكن
واللازم فيه الرجوع الى الاصل الثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم عليه السلام يقتضي ثبوت الصدق له وهو يقتضي كونه قاطعا بصدوره لعدم جواز نسبة الحكم
الى الغير بالظن من دون التقييد كزيد قائم مع عدم العلم للتكذيب عرفا والتبادر خلافه وهو لا يصدر من العادل واذا ثبت كونه قاطعا بصدوره من المعصوم
يكون خبرا عن قول المعصوم عليه السلام ويكون حجة للادلة الدالة على حجية قول العادل من الآيات وغيرها وفيه اولا انه يجوز ان يكون من باب جميع الاحاديث
فيه وفيه لو كان كذلك لقال بعض الصادقين منقول لا قال الصادق عليه السلام وثانيا بان الاسناد مع الظن الاجتهادي المقطوع الحجية صحيح وكثير كما في قول
الفقهاء الكلب نجس مع انه لا يكون الا ظانا وفي المقام يحتمل ان يكون منه لا عن من باب سماعه من عادل او فاسق محفوف بالقرائن الظنية الاجتهادية
ويرد عليه ما اورده فاضل ... ثم ان ظن المجتهد ليس حجة للمجتهد اجماعا ولو كان حجة فانما يكون بعد الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثالثا سلمنا
كونه قاطعا لكن قطعه لا يستلزم قطعنا به ولا يستلزم الحجية عندنا لانه اما ان يكون من باب كونه قطاعا او من باب كون هذا بناء والاول فاسد والا لكان فتوى
الفقيه لو كان على سبيل القطع حجة ونقل المتواتر والمحفوف بالقرينة حجة والاخبار الموجودة في الكتب الاربعة حجة لكون الاخباريين مدعين للقطع بكونها من
المعصوم ولم يكن دليل على كذبهم الا ان قطعهم لا يكون حجة لنا وكذا الثاني لعدم الدليل على حجية بناء العادل لما ظهر من فساد ما تمسكوا به ورابعا سلمنا حجية
البناء لكن القدر المسلم انما هو فيما كان خبره عن امر محسوس كالسماع من المعصوم عليه السلام والمفروض عدم ثبوته هنا وعلى ان حصول السماع اعم من سماعه من المعصوم
بلا واسطة او بالسماع من الراوي عن سماعه عنه والظاهر عن رواية العدل من الراوي سماعه منه لا يبقى لو كان حجية البناء موقوفة على كونه عن امر محسوس لما
كانت الاجماعات المنقولة حجة لعدم ادراك المدعي مما ان المعصوم حتى بالحظ رضاه او قوله ولما كانت الشهادة العلمية مسموعة ولما كان معظم الاخبار
المسندة حجة لان غايته ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به وكون مستند علمهم السماع غير ثابت والتالي باقسامها باطل اجماعا فكذا
المقدم لانا نقول لو تم ما ذكر فيقتضي عدم اعتبار المحسوس في الامور المذكورة ولا يلزم منه عدم اعتباره في المقام مع اقتضاء الاصل ذلك الا ان يثبت عدم
الفرق بين المقام وغيره والمفروض احتماله وخامسا سلمنا لكنه يتم فيما اسقط الواسطة كما لو قال الصادق عليه السلام الرابع انه لو لم يعتبد الظن بالصحة والاصل
الظن المجتهد حتى يثبت الدليل على العدم والمفروض انتفائه هنا وفيه اولا انه لا يعتبد الظن لجواز كون البناء على الجمع وثانيا بان الظن حجة بعد الفحص والمفروض
عدم امكانه هنا وثالثا بان الظن حجة لو لم يكن عدم حجيته مظنونا وفي المقام عدم حجيته مظنون للذهاب المعظم على عدم حجيته الخامس انه لو لم يكن حجة لجاز
كون روايته عنه بالقطع الحاصل ... منه لا من باب سماعه عن الواسطة فلم يكن المعنعن حجة ايضا لتطرق هذا الاحتمال فيه والتالي باطل اجماعا فكذلك
المقدم وفيه اولا ان عدم الحجية في المقام انما يكون من باب عدم امكان الفحص عن الواسطة وفي المعنعن لما كانت الواسطة مذكورة فيمكن الفحص عن حاله وبعد الفحص
وعدم الجارح يكون حجة اما من باب الظن او من باب الدليل وفي المقام سلمنا كونه من باب سماعه من عادل عنده او مما يكون صحيحا عنده لكن حجيته فيه موقوف
على الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثانيا بان الاجماع لو تم لاقتضى عدم مضرية هذا الاحتمال في الحجية في المعنعن والحاق المقام موقوف على اثبات عدم
الفرق والفرق محتمل بل وظاهر وثالثا بان الحجية في المعنعن يكون من باب الظن مع عدم الظن على عدم حجيته وفي المقام عدم حجيته مظنون كما مر مع انه
فيما اسقط الواسطة لا مطلقا وللقول الثاني وجوه الاول الاصل وشرط القبول ثبوت العدالة من معدل لا جرح والمفروض عدم ثبوته لكونه ساقطا
لم يعرف حاله الثاني انه لو كان حجة لكانت الرواية عن المجهول الحال في المدح والذم اولى بالحجية والتالي باطل اجماعا فكذلك المقدم بيان الملازمة ان
في المقام يكون للراوي مجهول العين والصفة معا بخلاف ما ذكرنا فانه مجهول الصفة فقط وفيه اولا ان في المقام لو لم تكن الواسطة عادلة عنده لما نقل
ولا صحيحا بالمعنى الاعم يكون تدليسا بخلاف ما ذكر الواسطة المجهول له الصفة وثانيا بانه يتم فيما اسقط الواسطة لا ذكره مبهما ومما يقال بانه مجهول الحال
لو يكن فيه معدل بخلاف المقام فانه محتمل وفيه انه كما يحتمل ان يكون له معدل يحتمل ان يكون له جارح الثالث هو الاجماع على عدم حجيته هذا فيما لا يثبت
كونه مرسلا الا عن ثقة واما فيما ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة فللوجه الاول قال صاحب المعالم ان كان العلم بعدالة الواسطة مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو مجمل لشهادته على مجهول العين وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من الخارج ان المحذوف فيها لا يكون
الا عن ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه وفيه ان على فرض الثاني يكون الاستقراء مفيدا للظن وهذا الظن اضعف من الظن من قول العادل
باني لا ارسل الا عن ثقة وعن العلامة مرة انه قال عدالة الاصل مجهول لان عينه غير معلوم فصفته اولى بالجهالة ولو وجد الا رواية الفرع عنه ولم يثبت
تعديلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه وهو ظاهر فيما ذكرنا من ان غايته ثبوت عدالته عند الراوي وهو لا يكفي
لجواز ان يكون له جارح وفي الكلام نظر اما اولا فلان شرط قبول الخبر هو حصول الظن بالصدق مع عدم الظن على عدم اعتباره وهو هنا حاصل وثانيا
سلمنا كون شرطه ثبوت العدالة والتعديل حاصل ومقتضى الادلة كمفهوم آية النبأ اعتباره ويكون مقتضيا عدم لزوم الفحص هنا وهو مقدم على الاصل
مع ان الظاهر انه لا يرسل الا عن ثقة يكون المراد الا عن ثقة مسلمة بلا جارح بعض الاصحاب الا عن ثقة عنده حجة القول المفصل فيما لم يثبت كونه مرسلا الا عن ثقة فما
مر واما فيما ثبت فلان عدالة الراوي ثابتة وتشملها الادلة الدالة على حجية قول العادل كمفهوم آية النبأ وهو يقتضي عدم لزوم الفحص هنا وهو يكفي في المقام ولانه يفيد
الظن وهو حجة والمانع لا يصلح الا عدم امكان الفحص وظهور دعوى الاجماع عن التذكرة والعدة ففي الاول انه قال لو كان مرسلا معلوم التحرز عن الكذب في الرواية عن مجروح
قبل ولهذا قبل الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وفي الثاني ان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في احدهما يطعن في الآخر وكما اجاز احدهما اجاز الاخر

ولان المراد ظاهرا انه لا يرسل الا عن ثقة مسلمة لا عن ثقة عنده كما عرفته بر وهذا القول هو المعتمد لما ترى وهو الحق فيما اسقط الواسطة لما عرفت من ان العمل به لاحد
الواسطة واسناده الى المعصوم ع تدليس لمن تأخر ولا يصح الا اذا كانت الواسطة ثقة مسلمة لنا ايضا الامام ع كزرارة وامثاله ومن ثم لا فرق في ذلك بين كونه لا يرسل الخ
ومما ذكرنا ظهر جواز الاعتماد على مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وامثالهم لانهم لا يرسلون الا عن ثقة مسلمة وقد احتج
في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز وهو قول العلامة في المنتهى والمحقق والشهيد الثاني وصاحب المدارك والمقدس الاردبيلي والمحقق الخوانساري وبعض من جهالة
الواسطة وهكذا العلم الثاني انه يجوز وهو عن الشيخ والعلامة في غيره وولده في شرح المبادي والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين في المنية والفاضل البهائي
رة في الزبدة والوجيزة وسيد الاستاذ واختاره جماعة من المتأخرين بل هو مشهور بينهم ولهم على ذلك وجهان الاول دعوى الاجماع كالشيخ في العدة وحكي
والشهيد في الذكرى وشرح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وسيد الاستاد الاجماع واتفاق الاصحاب على العمل بمراسيل ابن ابي عمير وامثاله الثاني
تصريح جماعة من الاجلة بما ذكر كالشيخ والعلامة وولده والشهيد والسيد عميد الدين والفاضل البهائي رة بانه لا يرسل الا عن ثقة وح لو كان المناط
هو اخبار العادل وشهادة العدلين فهو حاصل ولو كان المناط هو الظن فاولى بل اولى من غالب الظنون وطرحه واخذ بعض الظنون تحكم بل ترجيح المرجوح
على الراجح هذا اذا اسقط الواسطة واما اذا قال عن رجل فاشكل لعدم ثبوت انه لا يرسل الا عن ثقة وذلك للتأمل في كون هذا مرسلا وان نسب ظهور دعوى
الاتفاق على كونه مرسلا الى الشهيد الثاني وللتأمل في كون مراده شاملا لما ذكره منهما والفرق بديهي لانه ربما يكون المروي عنه لاجل كون ثقته بديهيا
لا يذكره وربما يكون مجهول الحال وضعيفا فيذكره مبهما سيما التنوين والتنكير الظاهر في التحقير والضعف كيف ولو كان ثقة لقال عن عادل ولكن يظهر
من بعض متأخري المتأخرين اعتباره لكونه مرسلا على ما مر من الشهيد لانه لم يعهد من ابن ابي عمير الارسال مع حذف الواسطة ولو ثبتت هذه الدعوى لم يثبت كون
عن رجل من مراسيله التي لا يرسل الا عن ثقة لجواز كونها غيرها كبعض اصحابنا او من اصحابنا او حدثني واحد من اصحابنا وهكذا وكيف كان الحكم به مشكل واما
لو قال عن بعض اصحابنا او عن اصحابنا او حدثني بعض اصحابنا او واحد من اصحابنا او غير واحد وعن رهط او الجليل او العدل او عدل او حدثني صحيحا فالحق اعتبار
الكل لان في بعضها تعديل بل بعضها اقوى من التعديل وبعضها نص في الامامية والمدح كالاول سيما اذا كان القائل ثقة جليل القدر وهو اولى من الاعتبار
ويشمله بالاولوية بل هو حجة وان لم يكن الراوي ممن ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة لان المانع من القبول هنا ليس الا عدم امكان الفحص واحتمال ثبوت الجارح
وهو فاسد لان حجية قول العدل ولو كان من باب البناء والدليل فاطلاق الادلة ينفي اشتراط الفحص خرج ما خرج بقي الباقي تحت الاطلاق واما بناء على كونه
من باب الظن فلا فرق بينه وما ذكرنا من بعض الحسان الذي يفحص عن حال رواته مع الاختلاف فيه ورجحان اعتباره مع ان هذه الالفاظ لا يصدر من العلماء
العدول الماهرين الا فيما كانوا معتمدين فمن رجح القول بحجية هذه الحسان دون الاول تحكم صرف مع ان بناء العقلاء والعرف على اشتراط الفحص فيما امكن
لا فيما توقف حجية مطلق الظن عليه مع كون بناء المشهور على ذلك كما سيظهر فلا وجه للمنع مطلقا واضطرب المحقق في الاعتبار فيما قال العدل حدثني بعض اصحابنا
وقال لا انه يقبل وان لم يعرف بالفسق وخالف صاحب المعالم باعتبار احتمال الجرح ووافقنا فيما قال العدل حدثني ثقة كثير من المتأخرين ويلزم المحقق تسليمه بالاولوية
وكذا كل من قال باعتبار المرسل ان كان ممن لا يروي الا عن ثقة فالظاهر كون اعتباره مشهورا ولو نسب المخالفة الى … والدراية ولم اعرف المخالف وحجيته اصلا
فتدبر هذا فيما كان المرسل عادة لا يرسل الا عن ثقة واما اذا كان ثقة غير امامي وارسل بالاسقاط او قال بالالفاظ المذكورة كحدثني عن رجل والثقة فالحق انه في الاول
حجة لو ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة وفي الثاني لا يكون معتبرا وفي الثالث … معتبر للاجماع المركب لان كل من قال بحجية الموثق الغير الامامي الثقة قال بها
مطلقا نعم لو قال بعض اصحابنا فدخل حديثه في القوي لانه غير امامي مع استفادة المدح منه الثالث في ان عمل العلماء الذي يعتمد بهم كثيرا وانه هل يكون مجرد عمله
مستند الرواية ام لا … كالتهذيب والاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه والمختصر ولهم على ذلك وجهان احدهما دعوى الاتفاق على ذلك في الاحكام
وفيه نظر للمنع منه … للمنية وشرح المختصر ان ذلك لا يعد تعديلا الثاني انه لو لم يكن كذلك يلزم عمل العدل بقول غير العدل والتالي باطل وفيه ان بطلان
التالي ممنوع لجواز ثبوت اعتباره عنده بالقرائن او كونه عاملا للوثوق به وان لم يكن اماميا عادلا نعم ان علم انه لا يعمل الا بقول العادل فيثبت عدالته عنده
لا عندنا الثالث قال الشهيد في شرح الدراية ان المرسل ليس بحجة مطلقا سواء كان المرسل صحابيا ام لا وسواء اسقط منه واحدا ام اكثر وسواء كان المرسل
جليلا ام لا في الاصح من اقوال الاصوليين والمحدثين وهو الحق للاصل والشهرة ووجه اشتراط حجية الظن بالفحص وهو غير ممكن للجهل بحال المحذوف الرابع اذا ارسل
الحديث واسنده عنه غيره قبل من المسند مع اجماع … للاجماع المنقول عن … ولظهور الاتفاق ولان ارسال الغير لا يكون مانعا من اسناد غيره الخامس
قال الشهيد في الدراية وطريق ما يعلم به الارسال وجهان جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما لكونه لم يدرك عصره او ادرك لكن لم
يجتمعا وليست منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه مواليد الرواة ووفياتهم وطلبهم وارتحالهم وقد افتضح قوم ادعوا الرواية عن شيوخ
ظهر بالتاريخ كذب دعواهم الثاني ان يعبر في الرواية عن المروي عنه بصيغة تحتمل اللقاء والعدم كعن فلان وقال فلان كذلك فانهما وان استعملا في حال … حديثه
يحتمل كونه حديث غيره فاذا ظهر بالتثبت كونه غيره … الارسال وهو ضرب من التدليس السادس في انه لو وقع احد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنهم مع عدم ثبوت انه لا يروي الا عن ثقة من الخارج فهل يكون تعديلا للمروي عنه ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان معنى هذا الكلام الثاني
في بيان تعداد هؤلاء العظام الثالث في ان هذا الاجماع المنقول عن الكشي يكفي في المقام ام لا اما الاول فالمشهور ان المراد صحة الرواية حيث صحت الرواية الى الجماعة فلا
يلاحظ ما بعده الى المعصوم وان كان فيه ضعيف وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يفهم منه الا كون فعل الاجماع ثقة وذهب بعض الى انه يدل على وثاقة من روى عنه هؤلاء
والحق مع المشهور وبطلان ما سواه وذلك لان ظاهر الكلام لا يكون مرادا قطعا لان التصحيح هو مصدر باب التفعيل ويكون معناه اجمعوا على تصحيح …
… صحيح … اجماع … ان تصحيحهم لا يكون معتبرا وهو خلاف الاجماع بل المراد من

التصحيح

التصحيح هو الصحة ويكون معناه انهم اجمعوا على صحة ان حديث كل صحيح مطلقا واذا ابن جماعة الى التسلسل الناظر في الحديث وهذا يكفي للحكم بصحة الخبر الى المعصوم
ولا يحتاج الى التصحيح من يتقدم الى الى المعصوم ع الثاني انهم اجمعوا على صحة ان حديث كل صحيح مطلقا واذا ابن جماعة الى المعصوم ع بمعنى انه يكفي الحكم بصحة
الى الناظر في الحديث من غير ملاحظة حال الرواة الى الناظر والثاني خلاف الاجماع وخلاف الضرورة لان المجمعين لم يكونوا عالمين بمن بعدهم ممن
يروي عن هؤلاء بلا واسطة او بواسطة او بوسائط كثيرة الى الناظر حتى يحكم بصحته ولا وجه لما المتعين هو الاول ويكون معناه ان الخبر الذي يصح عن
هذه الجماعة لنا صحيح مطلقا حتى بالنسبة الى ما قبله الى المعصوم ع والمراد بالصحة هو عند القدماء فيكون هذا الكلام منهم وهو اعم من كون رواته عدولا
او للاحتفاف بالقرائن وهو اعم من الصحة عند المتاخرين ويكون مفاده ما ذهب اليه المشهور انه يدل على صحة الخبر من قبلهم الى المعصوم لو صح من هؤلاء الى
الناظر ولا يدل على وثاقة رواته وامامتهم في نفسه كيف نرى بالعيان انهم يروون عن غير الامامي ويصرحون بالرواية عن هذه الرواة عن هؤلاء الاجلة
وهل يدل على صحة الخبر بالنسبة الى هؤلاء ام لا والحق الاول وهو بديهي وهل يدل على امامية هؤلاء الاجلة ام لا والحق الثاني لعدم الدلالة على الامامية
بوجه من الوجوه كما سيجيء مع ان عبد الله بن بكير وحسن بن علي بن فضال يقال انهما فطحيان وابان بن عثمان ناووسي كان ناووسيا الا ان الكشي قال
فطحيتهما وناووسيته بل ينقل عن محمد بن مسعود لا انه يقول نقله مع عدم التعرض لرده يكشف عن رضاه او توقفه فيه وكل منهما ينافي ادعاء الاجماع
على الامامية وكيف كان يجب الحمل على ما ذكرنا لوجوه الاول لكون ظاهر اللفظ مفردا او تركيبا الثاني الشهرة بين الاصحاب عملا او قولا اما الاول فلانهم يعملون
باخبار هؤلاء العظام وان كان الرواة قبلهم الى المعصوم مجهولا او مرسلا او ضعيفا واما الثاني فلانهم عبروا بما ذكرنا الثالث ظهور دعوى الاجماع على
ذلك من المحقق الداماد قائلا في الرواشح السماوية بعد نقل الجماعة والجملة هؤلاء على اعتبار الاقوال المختلفة في تعيينهم احد وعشرون رجلا واثنان و
عشرون رجلا فمراسيلهم ومقاطيعهم ومسانيدهم الى من يسمون من غير المعروفين معدودة عند الاصحاب من الصحاح من غير اكتراث منهم ونسب الى الوافي
انه نسب الى المتاخرين ومثله عن مشرق الشمسين وعن محمد امين الكاظمي المراد بهذه العبارة انه اذا صح السند الى الرجل فالحديث صحيح ولا ينظر الى ما قبله ولا يسئل
عنه ومراده بالصحة هي عند المتقدمين بقرينة ما قال بعده ومن ذلك صح مرسل البزنطي والبهائي والسيدة رواية ابان بن عثمان مع انه ناووسي وعن الفوائد
النجفية انه استدل على صحة الخبر الضعيف ان في طريقه عبد الله بن مغيرة وهو ممن اجمعت الخ ومثله عن الشيخ الشهيد ره في ذلك ونسب تلك الطريقة الى
جماعة من المحققين منهم المجلسي ره ووالده التقي المجلسي ره الرابع فساد غيره من سائر الاحتمالات بعضها مر وبقي اثنان الاول كونه دالا على ثقة هؤلاء وهو
فاسد وذلك لوجوه الاول كونه خلاف الظاهر من التركيب ومن لفظ التصحيح بجعل الموصول عبارة من هؤلاء ويكون المفاد انهم اجمعوا على صحة ان كل صحيح
كل صحيح منهم وارد او مع حمل التصحيح على الصحة عند المتاخرين يلزم ح كون جميعهم عدولا ومع ذلك يحتاج الى اضمار لفظ الخبر والاصل عدمه ومع ذلك لو
كان المراد ذلك لقال اجمعوا على ثقتهم هؤلاء الجماعة مع ان بعضهم لا يكونون اماميا ظاهرا كما مر الثاني ان توثيقهم لا يستلزم اعتبار مراسيلهم ولا يستلزم
صحة الخبر بالنسبة الى من بعده وقد عرفت ظهور دعوى الاجماع عليه وطريقة المحققين من الاصحاب على ذلك الرابع انه لو كان المراد توثيق هذه الاشخاص
فلا معنى لاختصاص الاجماع بهم لعدم اختصاص التوثيق بهم وان كان المراد انه لم يكن لهم جارح فمع ان لكثير منهم جارح تحقق هذه التوثيق في غيرهم فلا وجه
للاختصاص ثم اعلم ان كل واحد من هؤلاء قد يروي الحديث مرسلا وقد يروي مسندا وعلى الاول قد يكون مع الاسقاط وقد يكون ذكره مبهما كعن
رجل او عن بعض اصحابنا او حدثني الثقة وامثالها وعلى الثاني قد يكون رواته معلوم العدالة وقد يكون معلوم الفسق وقد تكون مجهول الحال
وح هل يحكم بصحة رواياتهم مطلقا او يختص بما لم تكن معروفا بالضعف والفسق ظاهر المراد الموصول المفيد للعموم الاول ولا يبعد كونه مشهورا كما
ادعاه بعض من تصحيح مرسله وغيره لكن مقتضى ظهور دعوى الاجماع من المحقق الداماد الثاني حيث قال الى من يسمون من غير المعروفين وقد نسب
اختيار الثاني بل في مجهول الحال ايضا الى السيد السند السيد مهدي ره وبعض افاضل العصر وابلغ السيد الاستاد دام علاه بعد حكمه بذلك وسلوكه
في كثير من مصنفاته كذلك تابلغ في الانكار وقال بل المراد دعوى الاجماع على صدق الجماعة وصحة ما ترويه اذا لم تكن في السند من يتوقف منه فاذا قال احد
الجماعة حدثني فلان يكون الاجماع منعقدا على صدق دعواه واذا كان ضعيفا لا يجديه نفعا ثم قال ما ادعي السيد الاستاد انه لم نعثر في الكتب الفقهية
من اول كتاب الطهارة الى اخر الديات على عمل فقيه بخبر ضعيف محتجا بان في سنده احد الجماعة وهو اليه صحيح ولذا وقفت على ما تلونا عليك عرفت ان كلامه
ليس على حقيقته وكيف كان يظهر من السيد تسليم اعتبار مرسلاتهم كحدثني فلان او رجل دون مجهول الحال وهو في غاية الضعف لعموم الادلة
وشمولها لمجهول الحال واما المقام الثاني فجعلهم الكشي في ثلث طبقات وجعل الطبقة الاولى مشتركة بين الباقر والصادق عليهما السلم والثانية مختصة
بالصادق ع والثالثة مشتركة بين الكاظم والرضا ع قال تسمية الفقهاء من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله ع اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء
الاولين من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله ع وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد بن معاوية العجلي وابو
بصير الاسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي وقالوا افقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابي بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث البختري
وقال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي عبد الله ع اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم لما يقولون واقروا لهم بالفقه وهم ستة جميل بن دراج
وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وابان بن عثمان قالوا وزعم ابو اسحق يعني ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج و
قال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابراهيم وابي الحسن الرضا ع اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهم ستة
منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان
الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى وقوله

فضالة بن ايوب لاحتمالات احدهما ان يكون عطفا على الحسن بن علي بن فضال وعليه يحتمل معنيين الاول ان يكون المراد قال بعضهم مكان حسن بن محبوب
الحسن بن علي بن فضال وقال بعضهم مكانه فضالة بن ايوب وقال بعضهم مكانه فضالة بن ايوب الثاني ان يكون في العبارة حذف في التقرير وقال بعضهم
مكان حسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر حسن بن علي بن فضال وفضالة بان يكون الاول في مكان الاول والثاني في مكان الثاني وهو خلاف الظاهر
جدا وثانيهما ان يكون عطفا على ابي نصر اي زاد بعضهم فضالة بن ايوب على الستة المذكورة وهو الاظهر لما قال بعده وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن
عيسى وعلى هذا فالمتفق اليقيني الذي لا غبار عليه في تلك الدعوى ست عشر خمسة في الطبقة الاولى و… في الطبقة الثانية وخمسة في الطبقة الثالثة
وهم يونس وصفوان وابن ابي عمير وعبد الله بن مغيرة واحمد بن محمد بن ابي نصر ويكون غيرهم محل التامل وهم ابو بصير من طبقة الاولى فانه هل هو الاسدي
او المرادي او هما معا وفي الثالثة فانه هل هو حسن بن محبوب او فضالة بن ايوب او حسن بن علي بن فضال او عثمان بن عيسى او يكون كلها ولكن يمكن الحكم في كلا
المقامين لان من ذكر في الاول الاسدي لم يكن منافيا للمرادي ولا العكس وفي الثاني من ذكر حسن بن محبوب وفضالة بن ايوب لم يكن منافيا للحسن بن علي بن فضال
ولا لعثمان بن عيسى ولا العكس وح لا تعارض بين كلاميهما واللازم هو القول بالكل والاصل انما السكوت عن ذكر الغير وان كان فيه اشعار بنفي الغير ولكن
طرح الغير لكنه لا يكون قابلا للمعارضة من بين كون … كونه منه لكون الثاني اظهر فيلزم قبول قول كل منهما في جهة الاثبات لكونه اظهر وطرح
مفهومهما لكونه اضعف لكونه ظاهرا من باب عدم الوجدان واورد على الكشي ان مقتضى كلامه في ثلث طبقات ان الاولى ليست في الثانية والثالثة
والثانية ليست في الثالثة والاولى ليست في الاولى والثانية وهو غير صحيح اذ كون الطبقة الاولى مثلا من اصحاب الباقر ع اما ان يكون المراد هو
الرواية او اللقاء وهو اعم من الاول والثاني غير مراد قطعا لعدم الثمرة في اللقاء مع فقد الرواية فتعين الاول والذي يظهر من تتبع الرجال انتفاء
الثانية في الاولى وان كان صحيحا لكن انتفائهما في المرتبة الثالثة غير صحيح اذ من جملتها جميل بن دراج وقد صرح جش انه روى عن ق وظم وانه مات في ايام
الرضا ع وكذا حماد بن عثمان فقد جعله الشيخ من اصحاب ق وظم وضا ع وفي صه جعله من الاخير واما حماد بن عيسى فقد جعله شيخ الطايفة ايضا
من اصحاب ق وظم ع وفي صه انه روى عن ق ع وضا ع ومات في حيات ابي جعفر الثاني ولكن قال انه لم يحفظ عنه رواية عن ضا ع ولا عن ابي جعفر واما
عبد الله بن مسكان فقد انكر جش روايته عن ق ع وقال انه روى عن ابي الحسن وفي كش انه لم يسمع عن ق الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج واما ابان
عثمان فحكى جش وسـ… انه روى عن ق وظم ولم يسبق من تلك الطبقة ما يقتضيه ذلك الجعل الا عبد الله بن بكير فانه غير مذكور في كتب الرجال الا في اصحاب
الصادق ع واما المذكور في الطبقة الاولى فثلثة منها على مقتضى ذلك الجعل وهم معروف وبريد وفضيل واما الثلثة الباقية فقد عدها شيخ الطايفة
من اصحاب الباقر والصادق ع والكاظم ع واما في الطبقة الثالثة فثلثة منهم على ما يقتضيه ذلك الجعل وهم يونس وعبد الله بن مغيرة وحسن بن
محبوب وواحد منهم وهو ابن ابي عمير من اصحاب الصادق والامامين والباقيان وهما صفوان والبزنطي من اصحاب ظم وضا ود ع فعلى هذا ينبغي جعلهم
سبع طبقات الاولى من اصحاب الباقر والصادق ع وهم معروف وبريد وفضيل والثانية من اصحاب ق ع وهو ابن بكير والثالثة من اصحاب الباقر والصادق
والكاظم ع وهم زرارة والاسدي ومحمد بن مسلم والرابعة من اصحاب ق وظم ع وهم جميل وابان وابن مسكان والخامسة من اصحاب ق وظم وضا ع وهم
حماد وابن ابي عمير والسادسة من اصحاب ظم وضا ع وهم يونس وابن مغيرة وابن محبوب والسابعة من اصحاب ظم وضا ود ع وهم صفوان والبزنطي لا يقال الجعل
انما يكون باعتقاد الكشي ولا يبعد كونه معتقدا بما يقتضيه كلامه من عدم كون المذكور في طبقة في مرتبة اخرى ومنشأه عدم اطلاعه كثيرا وخطائه
بعيد غاية البعد لانه ربما يكون وجه الاختصاص اكثرية الرواية لانا نقول ينقض ذلك في عبد الله بن مسكان فانه قال انه لم يسمع عن ق الا حديث
واحد كما مر ومع ذلك عده في الطبقة الثانية قال بعض في رفع الايراد حديثه عن الصادق ع كثيرة منها في يب في باب الاحداث ومنها فيه في باب كيفية
الصلوة ومنها فيه في الزيادات في الاذان والاقامة ومنها في اصول الكافي في باب الشكر ومنها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره في سورة ال عمران
عنه عن ق ع ومنها ما رواه ايضا في تفسيره قوله تعالى الطلاق مرتان ومنها في الفروع في باب الحمام وعنه انه كثرة الرواية عن ق لا يوجب اعتقاد الكشي
بريد فقد … عدمه لانه المراد من وجه الاختصاص الا انا نقول هو ايضا بعيد لان وجه الاختصاص هنا انما هو بكثرة الرواية عنه ومعه ينقض بعبد الله
مسكان لان روايته عن ابي الحسن كثيرة وكيف كان فليس لنا تعيين منشأ هذا الجعل ولكن يمكن ان يكون ملحوظا بكون بعضها للاول وبعضها للثاني
وبعضها للثالث وبعضها كان له قرب بالنسبة الى بعض الائمة ع دون بعضها فصار منشأ للاختصاص وان كان روايته عن الثاني اكثر وكان بعضها من كبار
من اصحاب الثلثة بقي الكلام في الفرق بين تصديقهم وتصحيح العزو الظاهر ان الطبقة الاولى لما رووا عن الصادقين ع فيكفي تصديقهم بصحة روايتهم
فقال وافق جميعهم اجمعت العصابة على تصديقهم واما الثانية فعن الاولى تكون بواسطة وكذا الثالثة عن الثانية والاولى فلا يكفي تصديقهم بصحة
رواياتهم فقال فيهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وبقي الثاني والاولى اذا كانت روايتهم مع الواسطة وبقي للاول اعني التصديق في الثانية
والثالثة اذا كانت روايتهم بلا واسطة واما المقام الثاني فالحق على مذهب السامرين كون مدلول الاجماع حصول الجزم مع كون حجيته من باب الظن لكون الاجماع المنقول …
عن كون خبرهم صحيحا بل في اعلى الصحة عند اصحاب الحديث ويفيد الظن بذلك ويكون حجة لكونه اقوى من غالب الظنون التي يعتبر في تصحيح واما على مذهب
من قال بكونه من الاعلى الوثاقة مع عنوان الواحد في التذكية فيكون ايضا معتبرا لكونه اخبارا عن كونهم ثقات عند اصحاب الحديث ولا ريب في اصحاب الحديث بجمعهم
العدول فيكفي بالعدل الواحد واما لو قلنا باشتراط التعدد في التذكية فالتعدد في التذكية الاصل اعني المجمعين حاصل قطعا لان منهم عدول قطعا كيف بالعذر
ولكن يتوهم ان تذكية العدلين يكون بقول واحد وهو المدعي للاجماع اعني الكشي وح لو كان هذا من باب الظن فيكفي ولو كان من باب النبأ او الشهادة مع
كفاية الواحد فيكفي ايضا واما لو قلنا بكونه من باب الشهادة مع اعتبار التعدد فيه مشكل لان الناقل للاجماع ليس ظاهرا الا الكشي قال البعض الا ان يقال دعواه

الاجماع

الاجماع ظاهر في اعتقاده بهوانيته مدركه لو فيه انه لاثمن مدركا اخر يثبت تذكية بعد اليمين والمفروض ليس الا الواحد لعل لذلك لم يقبله بعض كالشيخ
كالشيخ في الاستبصار حيث رد رواية عبد الله بن مغيرة بالارسال ولا يخفى انه على فرض الدلالة على الثقة فهو دليل لذلك ويعمل به وربما يعد له معارض كما في
عبد الله بن بكير وح لابد من الترجيح واما على فرض الدلالة على صحة الخبر فلا يكون له معارض لان الضعف في نفسه لا ينافي صحة الحديث كما لا يخفى هذا غاية الكلام
هذا غاية الكلام في اسباب المعينة الحسن او الموثقية والاعتماد بالراوي او روايته او هما معا واما الاسباب المفيدة للضعف فهي ايضا كثيرة منها قولهم ضعيف وهو
ظاهر في قدح الرجل كما صرح به بعض ومنها قولهم ضعيف الحديث وهو امارة لضعف الحديث اما الراوي فان امكن كونه ثقة يروي عن الضعفاء لكن لا يبعد
كون الغالب ضعيفا ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وهو امارة الضعف وربما يقال انه امارة لقدح الراوي ايضا ومنها انه ليس كما انه يتوهمن
لا يبالي عمن يروي بين الغث والسمين والعاطل والسمين ومن ذلك في ترجمة محمد بن وهبان الدبيلي ثقة واضح الرواية قليل التخليط ومنها قولهم كذاب ووضاع ومنكر
الحديث ومنها منكر وفيهم وليس بشيء ومنها غير ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول ان عدم تعرض الاصحاب لرواية هل ليس للاحتجاج هل يكون دليلا على قدحها
ام لا والحق في ذلك ان الرواية لو كانت مما يطلع عليه اغلب العلماء فيوجب الوهن فيه والا فلو كانت موجودة في الكتب الغير المشهورة فلا وعلى الاول يحتمل ان يكون
من باب الدلالة او من باب جبر المعارض وقد يعلم احدهما بعينه الثاني ان الفرع لو روى عن الاصل وكذبه الاصل كما لو روى زيد عن عمرو كذبه العمرو بان لم اقل
ذلك وكان جامعين للشرايط فهل يكون ذلك قدحا في رواية الفرع فتطرح هذه الرواية منه لكن يبقى قوله على الحجية في غير هذا الموضع او بنفس الراوي يخرج
قوله مطلقا عن الحجية او يخرج قول الاصل عن الحجية او هما معا او لا مطلقا نسب الاول الى المعارج والتهذيب والمنية مستدلا بان الفرع لو كان جازما بصدقه وبها
منه والاصل جازما بعدمه فالعمل بقول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قادح في الحديث وفيه ان ذلك قد يكون من سهو الاصل وقد يكون من خطاء
الفرع وقد يكون مشكوكا ومعه يمكن ان يكون مرددا بين السهو والخطاء او بين تعيين كذب احدهما او يكون مرددا بين الاول والثاني ففي الاول لا يكون
قدحا في الاصل ولا في الفرع ولا في روايته وفي الثاني يكون قدحا في رواية الفرع وفي الثالث يكون قدحا في الاصل لا في الفرع ولا في هذه الرواية
لكون الاصل فاسقا الان دون السابق ورواية الفرع كان عنه في السابق فتدبر وفي الرابع يكون قدحا في الفرع وفي روايته وفي الخامس قدح في رواية
الفرع لاصالة عدم الحجية حتى يثبت الدليل والادلة لا تشمل المقام لعدم حصول الظن بالصدق ولا يكون قدحا في نفس الاصل والفرع لعدم المعارض مع اصالة
وفي السادس قدح فيهما للعلم الاجمالي بالكذب مع عدم امكان التعيين ومعه يكون قدحا في كلامنهما وفي رواية الفرع لا يقال ان العلم الاجمالي لم يكن معتبرا
ومعه يطرح رواية الفرع هنا لعدم الظن بالصدق وبقيا على العدالة لانا نقول العلم الاجمالي معتبر وعلى السابع يكون قدحا في رواية الفرع لعدم حصول
الظن بالصدق لجواز خطائه وبقيا على العدالة للاستصحاب مع عدم ثبوت الجرح لاحتمال كونه من باب السهو والخطاء لا من باب الكذب منه بل يظهر
من بعض قبول رواية الفرع لانه نبأ عادل وتشمله الادلة ولا كذلك انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك بل يبقى الاصل الاول سليما عن المعارض
وفيه اولا ان الادلة غير تامة كما عرفت وثانيا انه مشروط بكون قول العادل مفيدا للظن وهو في صورة الشك غير حاصل وثالثا انه معارض بقول
الاصل لانه عادل ويقول الخبر اقل وح لابد من الترجيح وليس في البين ويجب الرجوع الى الاصل والاصل عدم الحجية هذا اذا كانا جازمين واما اذا
كان الفرع جازما والاصل لا يكذبه ولا يصدقه او يكذبه ظنا فيقبل قول الفرع في صورة الشك لكن مع كونه مفيدا للظن وتشمله الادلة مع سلامتها عن المعارض
وفاقا للنهاية والتهذيب والمعارج والمنية خلافا للحنفية ولا وجه له واما اذا كان الاصل جازما بالعدم والفرع ظانا بالصدق لم يقبل ولو لم يكذبه الاصل لعدم
الدليل على حجية النبأ الظني مع انه لا يفيد الظن بالصدق **تذنيبان الاول** انهم ذكروا للخبر اقساما اخر بالحيثيات كلها ترجع الى الاربعة المتقدمة بعضها
مختص بالضعف وبعضها مشترك بين الكل وذكر تفصيلها وتعريفها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة اما ما يشترك
فيه الاقسام الاربعة اما جميعها او بعضها بحيث لا يختص بالضعف فامور على ما ذكره الشهيد في شرح الدراية **الاول المسند** وهو ما اتصل سنده
من راويه الى منتهاه المعصوم بان لا يعرضه قطع بالسقوط **الثاني المتصل** ويسمى بالموصول ايضا وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن قبله سواء
وقف على المعصوم او غيره وهو اعم من الاول مطلقا **الثالث المرفوع** وهو ما اضيف الى المعصوم من قول بان يقول في الرواية قال كذا او فعل بان يقول
فعل كذا او تقرير بان يقول فلان فعل بحضرته كذا ولم ينكره عليه سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا **الرابع المعلق** وهو ما حذف من اول اسناده واحد
واكثر فان لم يعلم المحذوف بعينه فهو كالمذكور وسلك ذلك كثيرا الصدوق ره والشيخ حيث انهما ربما يتركون للرواة من اول الاسانيد ويبنون في اخوان
ما رويته من زيد مثلا فقد رويته عن فلان عن زيد واما الكليني ره فلم يكن دابه الترك والتعليق بل يذكر الواسطة منه الى المعصوم ع لا بقي في بعض المقامات
يروي عمن لم يذكر كعن حماد بن عيسى عن ابن ابي عمير وصفوان ويحيى ويونس بن عبد الرحمن لانا نقول لا يكون من باب الحذف بل يكون من باب العطف
على السابق وذلك كما يقول في حديث علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد ويقول في الاخر حماد بن عيسى وكلما كان كذلك يظهر بالرجوع الى الحديث السابق
الخامس العالي الاسناد وهو قليل الوسائط كان يروي الكليني بثلثة وسائط من العسكري ع او يروي الشيخ باربعة فالاول عال بالنسبة الى الثاني
وهكذا **السادس المعنعن** وهو ما يقال في سنده عن فلان من دون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم
اللقاء وامن التدليس **السابع المدرج** وهو ان يندرج فيه كلام بعض الرواة فيظن انه من الحديث **الثامن المشهور** وهو الشايع عند اهل الحديث
بان ينقله جماعة منهم **التاسع الشاذ** وهو ما رواه الثقة خلافا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود **العاشر الغريب المطلق** وهو
قد يكون من حيث الاسناد والمتن معا او الاسناد خاصة والاول هو ما انفرد بروايته متنه واحد والثاني كحديث تعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا او من
في حكمهم اذا انفرد واحد بروايته عن الاخر غيرهم وقد يكون غريبا المتن خاصة وهو ما انفرد برواية واحد ثم رواه عنه جماعة كثيرة فيشتهر ويسمى غريبا

مشهورا

مشهوراً لاشتهاره بالغرابة في طرف والاقلّ بالشهرة في طرف الآخر **الحادي عشر** المصحّف وهو ما يتبدل لحروف الحديث بغيرها بان تكون الرواية مثلاً بالباء
الموحدة والراء المهملة وصحّفه لتاء المثناة الفوقانية والزاء المعجمة فيقرء بزيد او كحديث من صام رمضان واتبعه ستاً من شوال فصحّفه بعضهم بالشين المعجمة
وهو كثير وهو قد يكون ناشياً من البصر لتقارب الحروف لا للسمع اذ لا يلتبس وقد يكون ناشياً من السمع كتصحيف عاصم الاحول بواصل الاحدب وقد
يكون لفظاً كما ذكر وقد يكون معنى وذلك كما حكي عن ابي موسى محمد انه قال نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله صلعم ويريد بذلك انه
صلعم الى عنزة وهي حربة تنصب بين يديه سترة فتوهم انه صلعم صلى الى قبيلتهم **الثاني عشر** المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا **الثالث عشر**
المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يرويه من اثنين والآخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الآخر
الرابع عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حال كالسماع في الراوي الحديث سواء كانت تلك الصفة او الحال قولاً بالتحديث
كسمعت فلاناً يقول حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه فلان او فعلاً كحديث التشبيك باليد والقيام حالة
الرواية والاتكاء حالة الرواية والعد باليد في حديث تعليم الصلوة على النبي صلعم او قولاً وفعلاً كالمسلسل بالمصافحة كقول اصافحني بالكف التي صافحت فلاناً فانه تضمن
الوصف بالقول في كل واحد بالفعل وهو نفس المصافحة فان اتصل كذلك الى المعصوم ع والا فبحسبه **الخامس عشر** المفرد وهو قسمان مطلق ونسبي لانه
اما ينفرد به راوٍ عن جميع الرواة وهو الاول والحق بعضهم بالشاذ وبالجملة فرق بينهما او ينفرد به بالنسبة الى جهة كتفرد اهل بلد معين كمكة او بصرة او
ينفرد به بالنسبة الى واحد منهما وهو الثاني **السادس عشر** المختلف وهو ان يوجد حديثان متضادان في المعنى ظاهراً سواء امكن الجمع ام لا **السابع عشر** الناسخ
والمنسوخ والاول هو حديث دلّ على حكم شرعي سابق ثابت بالدليل والثاني هو حديث رفع حكم الشرعي السابق بدليل الشرعي **الثامن عشر** الغريب لفظاً
وهو ما اشتمل على لفظ غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله في الشايع عن اللغة وهو يجب ان يثبت فيه لاشتداد تتبّع الانتشار للعثرة وكثرة معاني الالفاظ
الغريبة فربما ظهر معنى مناسب للمراد والمقصود غيره مما لم يصل اليه وقد صنف فيه جماعة من العلماء واما ما يختص بالضعيف على ما ذكر في شرح الدراية
فامور **الاول** الموقوف وهو ما روي عن مصاحب المعصوم ع من نبي او امام قولاً او فعلاً او غيرهما متصلاً كان ام منقطعاً مع وقوفه عليه وهو ليس بحجة
لان مرجعه الى قول من وقف عليه وقوله من حيث هو واحد ليس بحجة **الثاني** المقطوع وهو ما جاء من التابعين من اقوالهم وافعالهم
موقوفاً عليهم ويقال له المنقطع ايضاً وهو مغاير للموقوف لانه يوقف على مصاحب المعصوم ع والمقطوع على مصاحب التابعي وليس بحجة كما مرّ وقد يطلق
على المعنى العام الشامل للمعلق والمرسل والمنقطع الوسط **الثالث** المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه سواء كان الراوي تابعياً او غيره صغيراً
او كبيراً وسواء كان الساقط واحداً او اكثر وسواء رواه بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله او بواسطة بان صرّح بها مبهماً او تركها مع علمه
بها وهذا المعنى العام للمرسل هو المتعارف عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابعي الى الرسول من غير ذكر الواسطة ويطلق عليه المنقطع والمقطوع ايضاً
لو كان الساقط شخصاً واحداً ولو كان الساقط اكثر من واحد يسمى معضلاً على صيغة اسم المفعول بمعنى اشكل ولا دخال المرسل في الضعيف انما هو اصطلاح
المتاخرين والافقد عرفت ان بعض اقسامه صحيح باصطلاح المتقدمين ومعتبر كما مرّ واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم ع سألته عن كذا قال كذا فان كان من
مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضاً كذلك على ما قال بعض المحققين لان ظاهر حال
اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم والذي صار سبباً للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلاناً
عن فلان قال كذا سألته عن كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبهاً والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة **الرابع** المدلّس
هو كان يقول الراوي قال فلان على وجه يظهر انه سمع عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك وهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلاً مجروحاً لتقوية الحديث
فان كل ذلك قبيح مذموم الا ما كان لاجل تقية او غيرها من الاعراض الصحيحة ومتى ثبت لا بد من ملاحظة حال الواسطة والمجروح **الخامس** المضطرب وهو
ما اختلف فيه الرواة اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في متن الحديث كما في تميز الدم المشتبه بين الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن
علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في بعض النسخ **السادس** المعلّل وهو ما ذكره في الدراية ما فيه اسباب خفية غامضة قادحة فيه والظاهر السلامة
منها وانما يتمكن من معرفة ذلك اهل الخبرة بطرق الحديث ومتونه ومراتب الرواة والضابط لذلك اهل الفهم التام على ادراك هذه العلة بتفرد الراوي وبمخالفة
غيره مع انضمام قرائن يتنبّهها العارف على تلك العلة من ارسال في الموصول او وصف في المرفوع او نحو حدث في حديث او وهم واهم او غير ذلك بحيث يغلب
على الظن ذلك فيحكم به او يتردد فيتوقف فيه **السابع** الموضوع وهو المكذوب وهو معلوم وهو شر اقسام الضعيف ويعرف باقراره واضعه او كذا بركاكة الالفاظ
وكذا بالوقوف على غلط يبقى الكلام في الفرق بين الصحابي والتابعي والمخضرمين والمراد بالاول من لقي النبي صلعم مؤمناً به ومات على الاسلام وان تخللت ردته
تعتبر مؤمناً به وبين موته مسلماً والمراد باللقاء اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما على الآخر وان لم يكالمه ولم يره وربما يشترط فيه طول المجالسة او
صحة السماع والمراد بالتابعي من لقي الصحابي كذلك اي باللقي المذكورة واستثنى عنه قيد الايمان فذلك خاص بالنبي صلعم والمراد بالثالث هم الذين ادركوا
الجاهلية والاسلام ولم يلقوا النبي صلعم سواء اسلموا في زمن النبي صلعم ام لا فاختلفوا في الحاقهم بالصحابي او التابعي ثم الراوي والمروي عنه ان استويا في السن او اللقاء
يقال له رواية الاقران وان روى كل منهما عن الآخر يسمى هذا النوع المديح وان روى عمن دونه كالصحابي عن التابعي يسمى برواية الاكابر عن الاصاغر **المقدمة**
الثاني في بيان اقسام تحمّل الحديث اعلم ان راوي الحديث لا بد له من مستند صحيح من جهته تحمّله الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم ع فله وجوه اعلاها
السماع واعلاه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او اسمعني او شافهني او حدثني واعلاهما من المستند كذا او قول الصحابي بفعل كذا او امثالها واما الاوسط
كقوله امرنا بكذا او نهينا عن كذا لاحتمال الخطاء في فهم الامر والنهي من الدلالة الاصلية والتبعية كالنهي عن الضد واما الرواية عن الراوي فله ايضاً وجوه

فيما يختص بالضعيف

ومنها ان يقول سمعت فلاناً او قال اخبرنا فلان والمعنى انه قال ... او غيرهما من الاقوال لا ومنها ما نحن ع

الاول السماع

الأول السماع وهو أعلى الطرق كأن يقول سمعت من فلان كذا او قرء على السامعين بالتفصيل وهو قد يكون بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول
سمعته او حدثني او اخبرني او حدث فلان او انا اسمع وهو جائز اتفاقا وقد يستيقن بين الاقسام سواء كان السامع خاصا او كان داخلا في السامعين
سواء كان ماخوذا في الرواية ام لا بل ولو منعه عن نقلها حيث يعلم اتصافه بشرائط الاعتبار كالضبط وغيره وذلك لان الاذن فيها من الراوي مما لم يكن
شرطا في اعتبار الرواية لعدم كونه معصوما نعم يكون منعه باعتبار اعتقاده بعدم اتصافه بالشرائط كالضبط وعدم الخلط وامثالهما وحيث علم الاتحاد
فلا باس الثاني القراءة على الشيخ وهي لا تدون من السابق بل من بعض ما سيجيء وذلك كان قرء الراوي من المروي عنه الرواية مع حضوره وهو مع قوله نعم
او انه يعلم كونه موضع التقية ومع الانكار لا يقبل ومع السكوت قال بعض لو علم عدم كونه لاجل التقية يقبل لان السكوت ظاهر في الرضا وفيه نظر وعبارته
قرأته على فلان واعترف واخبرني فلان قراءة عليه وبدون القيد يحدثنا لا يجوز للتدليس لان ظاهره السماع وعن السيد المنع منه مقيدا ايضا محتجا بالتنافي
لان التحديث معناه السماع وقوله قراءة لكنه يدفعه ان المجاز كلها كذا الثالث الاجازة وهو الاذن واحدا او جماعة في نقل ما سمع منه او ما نقل اليه
كتابه او اصله مما كان مضبوطة معلومة مأمونة علينا من الغلط والتصحيف وغيرهما وعبارتها اذنت واجزت لك وانه هذه النسخ وسيجيء اقسامها وعبارة
الناقل انبأنا اجازة وحدثنا اجازة او اخبرنا اجازة واما الاطلاق كقوله حدثنا فمشكل للتدليس كما مر وهي على اقسام اربعة الاول اجازة المعين للمعين كقوله
اجزت لك او فلانا ان يروي هذا الحديث او هذا الكتاب او ما سمع منه وامثالها التفاوت وهو اعلاها الثاني اجازة معين لغير معين كقوله اجزت لك او فلانا ان
يروي هذا للطلبة الثالث عكس ذلك كقوله اجزت التهذيب مثلا لكل من يعاصر للناس او العلماء او لاهل الزمان الرابع اجازة غير المعين لغير معين وذلك
كقوله اجزت مسموعاتي لكل الطلبة او لكل احد من اهل زماني وهذا القسم باقسامه جائز ولا اشكال فيه وذلك لان المعتبر حصول الظن ومنه يحصل الظن
الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في غير الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه اذ
لم يثبت تواتره عن المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كتطابق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل كثرتها في شياع واستهار واعتماد الخبر بالحال
وذلك امر مطلوب وبما ذكرنا يظهر الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه وقوله فيحصل بها التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك الرابع
المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع اليه كتابه ويقول سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا
اشكال في جواز روايته عنه بذلك والثاني ان يدفع اليه كتابه كقوله خذ هذا الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان نسب الى الاكثر القول بعدم
جواز روايته عنه بذلك لانه اعم من قوله وعدمه ولكن الظاهر من التتبع تجويز الرواية ومقولها الخامس الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر
بخطه او باذن ثقة بان يكتب ويكتب انه ما فيه سماعي من فلان فاذا انضم ذلك الى الاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز
الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف وعن الاكثر الصحة وهو الاظهر لما مر وعبارته ان يقول كتب الى فلان
او اخبرنا او حدثنا مكاتبة السادس الوجادة وهو ان يجد الانسان كتابا او حديثا بخط معاصر له او غير معاصر ولم يسمعها منه وليس منه اجازة له ولا نحوها
فيقول وجدت الحديث بخط فلان او في كتاب فلان وحدثنا فلان بخطه او في كتابه ويساق باقي الاسناد والمتن قال الشهيد ره في الدراية وفي جواز العمل بالوجادة
الموثوق بها خلاف فعن الشافعي جواز العمل بها ووجهه بانه لو توقف العمل بها على الاسناد لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شرط الرواية فيها وحجة المانع واضح حيث لم يحدث
به لفظا ولا معنى ولا خلاف بينهم في منع الرواية بها لما ذكرناه من عدم الاخبار ولو قرنت بالاجازة بان كان الموجود خطه حيا واجازه غيره عنه ولو
بوسائط فلا اشكال في جواز الرواية والعمل به حيث يكفي العمل بالاجازة السابع الاعلام وهو ان يعلم الشيخ ان هذا الحديث روايته وسماعه من
فلان مقتصرا عليه وفي جواز الرواية به قولان احدهما الجواز تنزيلا له منزلة القراءة على الشيخ فلانه اذا قرء عليه شيئا من حديثه واقر بانه روايته عن فلان
جاز له ان يرويه وان لم يسمعه وامثاله وثانيهما المنع لانه لم يجزه فكانت روايته عنه كاذبة وفي قول ثالث يجوز ان يكون يرويه بالاعلام المذكورة وان نهاه
كما لو سمع منه حديثا ثم قال لا تروه عني وهو الحق ويجوز العمل به حيث كان المعلم والمروي متصفا بالشرائط المقام الرابع من المقامات الكلام في الظن من حيث
المراتب كالقوة والضعف ولا فرق فيها من هذه الجهة للاجماع المركب بين افرادها الظن الذي يطمئن اليه النفس في المقام الى العلم كان او غيره لان كل
من قال باعتبار الخبر الصحيح المفيد للظن القوي المتاخم بالعلم قال باعتباره لو افاد الظن دونه وكل من قال بعدم اعتبار الثاني قال بعدم اعتبار الاول
ولعموم الادلة من جانب الظن الخاص والمطلق وهكذا الكلام في ساير الاسباب نعم قد يعتبر الظن القوي الحاصل من اجتماع الاسباب في الموضوعات الرجالية
مثل لو وجد الرواية في الفقيه فيحصل الاعتماد في الجملة بصحته ولكن اعتباره مشكل فاذا وجد في في ويب واقترن بذلك قول اهل الرجال بروجهه الثقات
او يكون بركثرة الروايات وامثالها يحصل الاعتماد القوي ويعتبر للاجماع مركب هنا فتدبر المقام الخامس في الظن من حيث الكشفية من انه فيما ثبت اعتباره
مما ثبت هل يكون حجة بعد الفحص او مطلقا او لو قبل الفحص والحوادث في الفرعيات والموضوعات الصرفية والموضوعات المستنبطة الرجالية والمسائل الاصولية
التي يكون مداركها الاخبار والادلة اللفظية والعقلية التعليقية الموقوفة على عدم الدليل من جانب الشارع فلا يكون حجة الا بعد الفحص وذلك للاجماع
والاجماع ولزوم الهرج والمرج ولزوم العلم بالخلاف اجمالا للعلم بصدور غالب الادلة اللفظية التي اجمالا ولابد من تشخيصها وهو يتحقق بالفحص واما في الموضوعات وردصح
الصرفية الغير الرجالية فبعضها مما علم من الخارج لزوم الفحص فيها وبعضها علم عدمه فيها كالقرائن وبيد المسلم وفعله وسوقهم وامثالها وبعضها محل الشك وخلاف فيه
ولكن الحق لزوم الفحص حتى يثبت الدليل على العدم وذلك للاصل بقي الكلام في الظن في المسائل الكلامية في جهة الطالب الى المجتهد المطلق والمتجزي والعامي في تحصيلها

في الاجتهاد والتقليد

تم الجزء الثالث من كتاب حقائق الأصول المشتمل على الادلة الشرعية ويتلوه الجزء الرابع في الادلة العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

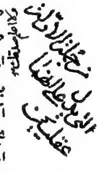
في الادلة العقلية
والحكم ومتعلقه

المنهج الثالث في الادلة العقلية ويقع الكلام فيها في مقدمة ومقاصد اربعة اما المقدمة ففيها تعريف الدليل وبطلان حصره في الاقسام الاربعة
في صدد حجية المظنة وحد العقل من حيث هو من انه جوهر مجرد او ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان وكذا الكتاب والسنة والاجماع وغيرها من حيث كونه دليلا
وحجة لاثبات الفرعيات بعد اثبات حجيته فما كان العقل معروضا للادراكات التصديقية بالحكم الفرعي لموضوعه فهو من حيث كونه معروضا لها موضوع لعلم الاصول
والحال العارض له باعتبار ادراكاته الفرعيات مسئلة اصولية وما كان من الفروع مسئلة فقهية والفرعية كما ان افعال الصلوة من حيث كونه معروضا لحال المستنبط
منه الحكم الفرعي بعد اثبات حجية الكتاب موضوع لعلم الاصول والحال العارض له اعني الوضع للدلالة على الوجوب مسئلة اصولية ومدلوله مسئلة فرعية والعقل
حجة باعتبار ادراكاته حجة ان كان الحاكم بها العقل فعقلي وان كان هو الشرع فشرعي والدليل على حجيتها في الفرعيات ان كان قطعا او ظنا خاصا يجب العمل به وان كان
ظنا مطلقا لا يكفي لاثبات حجيته كسائر الادلة لانه مسئلة اصولية للفرق بين الادراك والمدرك والثاني فرعي ولتجويز قول المدرك لكان العقل حجة ولا يصح اثبات كل ما
ظاهر حجية ولم يثبت حجية الظن المطلق فيها كما انه لا يكفي بالظن فيما كان المدرك كلامية كقبح اظهار المعجزة في يد الكاذب كما حقق في حجية الظن فتعريف العقل من حيث
كونه دليلا وحجة بعد اثبات الوصف الثاني له هو المخبر بالحجية فما كان الحاكم لاثبات الحكم الفرعي لموضوعه العقل كالظلم قبيح وحرام او فما كان العقل معروضا للادراكات
التصديقية بالحكم الفرعي لموضوعه ما عرض بعضها من حكم فارض للعقل يستنبط منه الحكم الفرعي فاسد لانه ليس فيه حكمان بل حكم واحد الا ان يراد بالاول الادراكات
التصديقية للعقل وهو خلاف الظاهر من الاستنباط ولا ننقض بقوله للعقل عنه لانه حكم فارض له لكن لا يستنبط منه الحكم الفرعي بل يثبت به المدرك والمستنبط علة هو
المتكلم ظاهر او وجوب العمل به وكذا التعريف بما عن بعض بانه ما ينتقل به الى الحكم الشرعي لدخول الكتاب والسنة لان بعد معرفة دلالة الايات ينتقل بها الى الحكم الشرعي
كان من ادراكاته العقل ينتقل الى الحكم العقلي الذي هو الشرع بلسان العقل ولان كان المراد به الحكم العقلي الذي ينتقل به الى الحكم الشرعي ففاسد ايضا لانه ليس
فيه حكمان عقلي وشرعي ينتقل من الاول الى الثاني وان كان المراد الادراكات فهو ايضا فاسد لانه من الادراكات ينتقل الى العقلي الذي هو الشرع بلسان العقل
والظاهر من الحكم الشرعي هو المقابل للحكم العقلي فيدخل قبح التكليف مع العلم بانتفاء الشرط وتاخير البيان عن وقت الحاجة وترك المقدمة وهكذا اجري من حيثيات
هذه القاعدة وما ذكر بعض الحواشي لها لو كانت عقلية لاندرجت بذكرها هنا الاهانة بانه ليس الكلام فيها من جهة الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فاسد لان الكلام في المقدمة مثلا ليس في الجهة
المدحية والذمية لانه المعروض من الكلام في تاركها مذموم بالذات او في زمان تركها لاجل الافضاء الى ترك ذيها عقلا ام لا فالكلام ثمة في تشخيص الصغرى الخاص من ان العقل هل
يحكم بقبح ترك المقدمة مثلا ام لا وبعد ادراكه يندرج تحت هذه القاعدة والكلام هنا في اثبات الصغرى المجمل كلية الكبرى من ان العقل هل يدرك الحسن والقبح ولو في مورد
او لا وبعد ادراكه هل هو حجة ويجب العمل بمقتضاه ام لا ولما كان هذا الادراك تبعا للامر المتعلق بذي المقدمة مع الكلام ثمة في دلالة اللفظ عليها ايضا ام لا فكان المناسب ذكرها
فيها تم الكلام في المقدمة واما المقاصد فانها اربعة **المقصد الاول** في ان العقل من حيث هو ومع قطع النظر عن الشرع والرسول او فرض الكلام قبل بعثة الرسول هل يكون
مستقلا في ادراك حكم واقعي من الاحكام الالهية باعتبار ادراك الصفات الواقعية من الحسن والقبح والثواب والعقاب بالجملة ولو في بعض الموارد سيما في ادراك الاباحة الخاصة
الواقعية بحيث كان مكلفا بهذا الادراك وكان بالاطاعة مستحقا للثواب وبالمخالفة للعقاب كالشرع او لا وبعبارة اخرى كلما حكم به العقل حكم به الشرع
لان بعد ادراك العقل المراتب وثبوت حجيته فهو حكم من الشارع مستقرا في ذمة العبد او لا يكون العقل مستقلا وحاكما اصلا ما لم يبعث الرسول وقبله
لم يكن حكم ولا ثواب ولا عقاب ولا يحكم بحكم من الاحكام ولو في بعض الموارد سوى الاباحة الخاصة الواقعية **المقصد الثاني** فيما كان العقل غير مستقل في
ادراك الحكم الواقعي وادراك الحسن والقبح الواقعي لكن بعد ورود الشرع وبعث الرسول وحكم من الله تعالى بوجوب بعض الاشياء وحرمة بعض فهل يحكم العقل
بانه لا بد ان يكون في موضع الوجوب صفة محسنة موجبة للقرب الى الحق وفي موضوع الحرمة صفة مقبحة توجب البعد من الحق فحكم الله تعالى في الاول
بالوجوب وفي الثاني بالحرمة يكون من باب اللطف فكانت احكام الله تابعة للصفات وكانت من باب اللطف والارشاد الى ما ادركه العقل اصلا وهو معنى قولهم
كلما حكم به الشرع حكم به العقل او لا يحكم بذلك بل يجوز ان لا يكون فيه صفة حسن او قبح بل مجرد امر الشارع ونهيه **المقصد الثالث** فيما لا يكون العقل
مستقلا في ادراك الصفة الواقعية ولم يرد فيه شرع بفرض الكلام قبل بعثة الرسول والشرع وكان مجهولا من حيث الحسن الواقعي وقبحه فهل يحكم العقل حكما
ام في الظاهر او لا فلا حكم له كافعال البهائم وعلى فرض الحكم هل يحكم بالحظر والحرمة حتى بعث الرسول وحكم بالاباحة او يحكم بالحلية او يحكم بالاباحة حتى حكم الرسول
بحرمته **المقصد الرابع** فيما لا يكون العقل مستقلا في ادراك الحكم الواقعي النازل الى الرسول بفرضه بعد بعثة الرسول وورود الشرع ونزول احكام
الوقايع المبينة من الوجوب والحرمة وهكذا ولم يصل الينا للموانع والاختلالات وخفاء القرائن فصار مجهولا عندنا من انه واجب او لا وهكذا ففي الظاهر هل يحكم
العقل بالبرائة او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير او التفصيل والاول عنوان بان الاصل في الاشياء قبل الشرع هل هو الاباحة او الحظر والثاني عنوان بان الاصل
في المشتبهات هل هو البرائة او الاحتياط اذا عرفت ذلك فتوضيح المقصد الاول وتحقيقه موقوف على مقامات ثلثة **المقام الاول** في انه هل يكون مستقلا
في ادراك الصفات الواقعية من الحسن والقبح ولو في بعض الموارد من دون الشرع ويكون الحسن والقبح في الشيء يدركه العقل وان لم يكن شرع او لم يكن فيهما ما
يحسن وما يقبح ولا يدركه العقل بل انما هو بجعل من الشارع وبعبارة فيما لم يكن شرع لم يكن شيء من الاحكام فلا يكون قبل الشرع ثوابا ولا عقابا اختلفوا فيه
فذهب [illegible] من المعتزلة والامامية والحكماء وهكذا غيرهم من البراهمة والملاحدة وغيرهم الى الاول وذهب الاشاعرة الى الثاني ويقولون انه
لا فرق بين قتل المظلوم وضربه واكرامه وكلها عند العقل سواء قال الامدي في الاحكام واعلم ان الحكم الشرعي يستدعي حكما وحاكما ومحكوما عليه فلنفرض ومحكوما به
كل واحد اصلا وهي اربعة الاول وبتفرع عليه ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم وانه لا حكم قبل ورود الشرع فلنرسم كل واحد مسئلة الاولى
ذهب اصحابنا الى ان الافعال لا توصف بالحسن والقبح لذاتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح وانما اطلاق الحسن والقبح عندهم على اعتبارات ثلثة اضافية بتبدل

بالاعتبار

ما لا غراض والانظار وغيرهما ولا يكون ذاتيا كاتصاف الحال بالسواد او لهما ما وافق الغرض وثانيهما ما خالفه وثالثها ما امر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله
والواجبات والمندوبات دون المباحات وما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام دون غيره وذلك ايضا يختلف باختلاف العقود وامر الشارع وثالثها ما فعله
مع العلم والقدرة ان يفعله بمعنى عدم الحرج فيه وهو اعم لدخول المباح والمكروه فيه والقبيح مقابله وقد ذهبت المعتزلة والخوارج وغيرهم الى ان الافعال منقسمة
الى صفة حسنة وقبيحة لذواتها مع قطع النظر عن الشرع لكن منها ما يدرك بضرورة العقل ومنها بالنظر ومنها بالشرع لكن اختلفوا فزعمت الاوائل من المعتزلة
الى ان الحسن والقبح غير مختصا بصفة موجبة لحسنه وقبحه ومنهم من ذهب الى ذلك كالجبائية ومنهم من فصل فاوجب في القبح دون الحسن فظهر مما ذكرنا ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان شيئا من الافعال ليس دون الشرع لا في ذاته ولا بسبب اشتماله على مصلحة تامة بل يقولون بمقالة بعد امر الشارع على ما كان من شانه
الطرفين وعدم الحسن والقبح فيه وليس امر الشارع ونهيه الا باختياره ليعلم المطيع من العاصي لا لصفة موجبة للفعل او الترك فالحسن في الاول والقبح في الثاني
انما هو متابعة امر الشارع ونهيه ومخالفته والحق مع الامامية رضوان الله عليهم وتوضيح قبل الخوض في الاستدلال يقتضي رسم مقدمات **الاولى** تحرير
محل النزاع وهو من جهات **الاولى** في ان لفظ الحسن والقبح يطلق على امور منها صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ومنها ما يلائم الطبع وما ينافره كالدواء
اللذيذ وان كان مخالفا للغرض كالادوية المستقذرة وان كانت موافقة للغرض والمصلحة ومنها ما يوافق الغرض والمصلحة وما يخالفه وقد يعبر عنهما بالمصلحة عكسه صح
والمفسدة ومنها ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ويدخل في الاول الواجبات والمستحبات والمباحات وكذا المكروه ان كان المراد بالحرج العتب والذم ويختص الثاني
بالحرام وان كان المراد المنقصة المطلقة فيدخل المكروه في الثاني وهذه امور اضافية يختلف بحسب الانظار والاشخاص والاحوال وغيرها والنسبة بينهما
عموم وخصوص ومنها ما يستحق فاعله المدح والذم بمعنى كون فاعله ممدوحا او مذموما وهذا الاخير لا يكون محل الخلاف اتفاقا كما ادعاه كثير وظهر مما ذكرنا
من الاشاعرة بل النزاع انما هو في الاخير مع انهم كيف ينكرون ادراك العقل ملايم الطبع وموافقة الغرض وما فيه مصلحة وما لا حرج في فعله وضدها الا انها من امور
المعاش فان لم يكن مدركا لها وكان محتاجا بالشرع فكيف يتصرف في الحركات والمأكولات والتكلمات والتجارات وغيرها مع ان المجانين يدركها كالذهاب الى الماء وتعلقهم
وهربهم من السبع وامثالها **الثانية** في ان ادراك العقل على اقسام قسم يكون حاصلا من دون توسط خطاب الشرع اصلا بحيث كان الادراك والمدرك مستقلين
كقبح الظلم والكذب وامثالهما وقسم يكون ادراكا للازم الغير المستفاد من الخطاب عرفا بعد تعلق الخطاب بالملزوم بحيث كان الادراك والمدرك عقليا تبعيا
سواء ثبت الملازمة من الشرع كالقصر والافطار او من العقل كوجوب مقدمة الواجب وقسم يكون الادراك تبعيا حاصلا من ضم الكلامين وان كان المدرك مستقلا
كاقل الحمل يعني ستة اشهر المستفاد من قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ومن قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وكذا استفادة العلية
من قوله هلكت واهلكت لقوله في الجواب كفر ولا اشكال في كون الاول من محل النزاع لصريح امثلتهم واستدلالاتهم وكونه القدر المتيقن واما الثاني فكذلك
من حيث ادراك المدح على فعل المقدمة والذم على تركه لاشتراك الادلة من المثبت والنافي وكذلك من حيث ادراك اللابدية وكون تحقق ذي المقدمة موقوفا على
اتيان المقدمة لعدم كون هذه الجهة جهة الذم والمدح ولا ينكرها الاشاعرة كما مر واما الثالث فالقاعدة تقتضي عدم النزاع فيه لانه استفادة من اللفظين وتركه
محل النزاع لا يستند طريق الالفاظ على مذهب الاشاعرة لان اساس الاوضاع والارادة وان كان بالدلالة لكن يدركها العقل مع ان جهة استفادة العلية لا ربط
لها بالمدح والذم فالحاصل ان على ما يستفاد من كلماتهم كون النزاع في ادراك العقل المدح والذم بنفسه مطلقا من دون ورود الشرع عليهما **الثالثة** في ان النزاع
هل يكون في الفرعيات والكلاميات او يختص بالاولى ظاهر ما مر في الاحكام ومقالات الاشاعرة من جواز التكليف بالمحال عن الله تعالى وكون العباد مجبورين في الارادة
والافعال مع كونهما اشد القبائح واطلاق القول بان يكون فاعل الكذب مذموما لامن غير اختصاص بكون الفاعل هو العبد او النبي او الخالق هو الاول وكذا
ظاهر ادلة المثبتين من ان المدح والذم لو لم يكونا عقليين يلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب افحام الانبياء لعدم وجوب النظر في معجزاتهم فلا يثبت
النبوة ولولا الكلام لكان للاشاعرة الجواب بان ادراك العقل فيه مسلم ولا يثبت الادراك في الفرعيات وظهور عدم الفرق بين قبح الكذب والظلم مثلا في ادراك في الكلام صح
العقل من حيث كون الفاعل هو العبد او النبي او الله سبحانه وتعالى فالحق هو التعميم **الثانية** في الاصل فهو مع النافي لان الاصل عدم الادراك لكونه مسبوقا
بالعدم الاصلي ولكون لازمه استحقاق الثواب على الاطاعة والعقاب على المخالفة مع كونه مسبوقا بالعدم الاصلي ولكون حجيته مستلزما للتخصيص او التقييد الصادر
في الادلة الشرعية الظنية لو خالفه والاصل عدمها **الثالثة** في الثمرة وهي المقام الثاني والثالث ولثمراته سيجيء ذكرها اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم
ان الحق مع المثبتين ولهم وجوه عقلية وشرعية وغيرهما اما الاول ففي وجوه الاول انه لو لم يكن الحسن والقبح بمعنى المذكور عقليين من غير ملاحظة امر الشارع المانع
العقل من الله تعالى شيئا فيلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب بحيث لا يحصل الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب بحيث لا يثبت الشرايع وتنتفي فائدة البعثة
بل الخلقة ومنافاته للغرض والثاني باطل بالضرورة وباتفاق الخصم فكذا المقدم والقول بانه استدلال عقلي فيكون مصادرة مدفوع اولا بانه استدلال عقلي بالحصر
ونفي الغرض لا بوجه المدح والذم كما ظهر من ذيل الاستدلال فلا يكون مصادرة وثانيا بان بطلان المصادرة ومحذورها عقلي او شرعي والاول هو المطلوب
والثاني موقوف على ثبوت الشرع فيدور او يتسلسل او ينتهي الى العقل لانه حجية هذا الادراك للعقل اما موقوف على ادراك اخر للعقل او على غيره والاول
يدور او يتسلسل والثاني هو المطلوب لانا نقول ان هذا ايضا عقلي وهو المطلوب وثالثا بان بين ادراك العقل وحجيته ملازمة ويلزم من عدم حجيته عدم
الادراك الخلف في التكليف بما لا يطاق كما سيجيء توضيحه في المقام الثالث والخصم لا يقول بها او لو بالشرع مع ان انكاره انكار للضروريات مع انه لا يكون
علينا اثبات هذا المطلب بل للخصم ابطال المصادرة بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب والثاني موقوف على ثبوته والقول بانا نعلم بالنبي الصادق
يحصل بخلق الله تعالى العلم الضروري في قلب المصدق او بالالهام من الله تعالى مدفوع اولا بانه لو كان كذلك لحصل للكل والمقصر من الله تعالى العياذ بالله مع
نفي العذاب في التكليف للمنكر الذي لم يحصل له العلم او تجويز التكليف بما لا يطاق وما الاتيان له والعقاب بدونه لا استحقاق والكل ضروري البطلان اما الاول

فلضرورة كون انكار البعض من باب عناد العلم واما الثاني فللاتفاق الاشاعرة بعدم التقصير من الله تعالى مع الشرع المقطوع على ثبوت العذاب باتفاق الاشاعرة على بطلان هذا القسم من التكليف بما لا يطاق وانما يقولون بجوازه فيما كان عدم القدرة بانتفاء الارادة لكونهم قائلين بكون العبد مجبورا في الارادة وعدمها كما سلف لانه يجوزان يكون خلق العلم الضروري كما لا يحصل النظر فيرجع التقصير الى العباد لانا نقول ترك النظر ان كان مختص اما متيقن لا والاول مطلوبنا وعلى الثاني يرد ما قلنا مع ان النظر يكون من مقدمات تحصيل العلم بالالهام او بخلقه من الله تعالى وهو اما واجب بالعقل اولا والاول هو المطلوب والثاني يعود الاشكال والقول بان العلم بالنبي الصادق يحصل من العادة والضرورة على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب مدفوع اولا بان المراد الضرورية ان العادة اما قبيح عقلا اولا والاول مطلوبنا وعلى الثاني لا يحصل العلم وثانيا نفرض الكلام قبل تحقق العادة والضرورة كما في الشرائع والقول بان علم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب يثبت بالشرع من الايات والاخبار مدفوع بانه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب لا يثبت الشرع حتى يصح التمسك لاستلزامه الدور او التسلسل والقول بان اظهار المعجزة على يد الكاذب لما كان مستلزما لنقض الغرض ونقصا من الله تعالى فلا يصدر من الله تعالى وادراك العقل للقبيح بهذا المعنى مسلم ولا يثبت به المطلوب مدفوع بان صدور النقص من الله تعالى والمنافي للغرض اما مذموم اولا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يرد ما قلنا والقول بان قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب مسئلة كلامية ولا كلام فيه مدفوع اولا بان النزاع عام وثانيا بان الكلام انما هو في الفعل من حيث انه فعل سواء كان الفاعل هو الخالق او المخلوق كالظلم والكذب في الضرورة قائمة بعدم الفرق الثالث انه لو لم يكن عقليا لما حكم العقل بقبح الكذب عن الله تعالى ورسوله ومنه ينتفي الوثوق بوعده ووعيده من الثواب لطاعة وما امر والعقاب لما نهى فيجوز العقل عكسه بل يجوز عدم كون المامور به مامورا به ويجوز ارادة خلاف الظاهر من دون القرينة وكذا يجوز انه يثيب الكافر ويعاقب المؤمن وبه ينتفي ثمرة التكليف واللازم بين البطلان ولو قيل بما قيل فاسد لان الاول فجوابه يظهر مما مر منه لا بقاء الكذب في الكلام النفسي محال لانا نقول والقول بالكلام النفسي باطل كما مر في ترجيح اصول الفقه وثانيا بان جوازه في اللفظي يستلزم جوازه في النفسي والا لم يكن مرادا لا مر وثالثا بان مبنى الاستدلال هو اللفظي لا النفسي الثالث انه لو لم يكن عقليا لا نسد باب معرفة الله لعدم وجوب النظر وافحام الانبياء لعدم ثبوت وجوب النظر قبل ثبوت الشرع فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فله ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك لا بالنظر في معجزاتك ولا انظر في معجزاتك الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك في قولك قبل ثبوت صدقك لا يكون حجة فينقطع معرفة النبي ص وكذا معرفة الله تعالى الرابع انه لو لم يكن عقليا لما اختار العاقل الصدق لو خيره بين الصدق والكذب المتساويين من غير جهة الحسن والقبح بالمعنى المذكور وما قيل انه يجوز ان يكون اختيار الصدق لكونه ينفع اكثر او اهم مدفوع بان الغرض عدم وما قيل بان بفرض التساوي لا يتساوى مدفوع بانه على فرض التساوي يتساوى غرضا وهو المطلوب الخامس وضلال الضرورة على تقبيح العقلاء وذمهم فاعل الكذب الضار المستلزم لقتل النفوس وهتك اعراضها واموال الناس وعرضهم وفاعل الظلم بالنسبة الى فقير عاجز غاية العجز بلا سبب منه اذا كان الفقير محسن الفاعل غاية الاحسان والاعانة في زمان غناه وتسلطه وعجز الفاعل وفقره والمولى المكلف عبده بالطيران ونحوه من التكليف بالمحال والعبد المسيء غاية الاساءة لمولاه المنعم له غاية الانعام والاحسان ومدحهم لمن احسن الى العاجز غاية الاحسان وفاعل الصدق النافع والراد للوديعة والعبد المطيع لمولاه ومن جمع جميع الخصال الحميدة والتشكيك فيها تشكيك في القطعيات بل الضروريات والقول بانه حاصل من الشرع ومن الانس به مدفوع بانا نفرض في منكر الشرع كالبراهمة وفيمن لم يصل الى الشرع اصلا ولا ريب في مذمتهم الفاعل الظلم وغيره مما مر كيف ولو كان كذلك لجرى مجراه غيره من الشرعيات كالصلوة وشرب الخمر والفرق بديهي في الاحتياج الى الشرع في الثاني دون الاول والقول بانه حاصل من العادة على المذمة مدفوع بانا نفرض فيمن لم يحصل له العادة كالطفل قبل البلوغ بل فيمن كان عادته الظلم والكذب بانه يذم نفسه والقول بانه لا حاصل مغاير لحكم صفة الكمال والنقص وغيرهما مما مر غير جهة الكلام مدفوع اولا بانه مكابرة في البديهيات والضروريات وثانيا بانا نفرض الكلام في الخالي عن الجهات المذكورة السادس انه لو لم يكن عقليا وكان شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء اليه وفيه انه لو لم يكن الفرق مختصا بادراك العقل جهة المدح والذم لجواز ان يفرق بموافقة الغرض وعدمها السابع انا متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى العلم بكونه ظلما ينتفي العلم بكونه قبيحا فليس المقتضي الا كونه ظلما للدوران وفيه انه لو سلم فالقول الاولى يكفي مع ان الدوران لا يفيد الا الظن الثامن انه لولا اختصاص الواجب بما لاجله يصح الوجوب يلزم الترجيح بلا مرجح وكذا باقي الاحكام والافعال وسيجيء توضيحه في المقام الثاني لم يطلع بيردون مقامنا هذا التاسع انه لو كان شرعيا لما كان فعل الله حسنا قبل الشرع وفيه ان عدم الحسن بمعنى الشارع فيه لا يستلزم عدم غيره العاشر انه حكم العقلاء بقبح الظلم اما ان يكون عقليا اولا والاول هو المطلوب والثاني اعني الظن مع عدم الاختلاف فيه محال مع اتفاق الامم العظيمة عليه قرنا بعد قرن وفيه مع امكان المنع من التقبيح بالمعنى المتنازع فيه انه لا يفيد الا الظن القوي ما ذكرنا عشرة كاملة لا اثبات المرام واستدل بعضهم بوجوه اخر لا يحتاج الى ذكرها لعدم تماميتها كالحسنة الاخيرة واما الثاني اعني الوجوه الشرعية فهو الكتاب والسنة مضافا الى كونه من اجماعيات اثنا عشرية كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر لان الاحسان والفحشاء لا بد ان يكون قبل الامر والنهي والا لما بد ومنها قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش وقوله ع ان الله تعالى ما يامر الناس بما يفسد ما في الحجة الوداع مع انه لو كان بامر الشارع فيه لكان مفاد الكلام ان الله يامركم بما امركم وينهى عما نهيكم ولا ريب انه مناف لسوق الكلام مع انه لا يخلو من اللغوية لانه بعد تحقق الامر والنهي لا حاجة في هذه الاخبار الا ان يجعل اخبارا عن بقاء ما امر بامره وكذا ما نهى فهو كما ترى وسيجيء ذكر غيرها في المقام الثالث وللاشاعرة وجوه شرعية وغيرها اما الثاني فوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين لا قبح اما الملازمة الاولى اعني الملازمة فلان فاعل القبيح اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثاني يثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يتوقف اختيار الفعل على الترك على مرجح اولا وعلى الثاني يثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعل العبد او من غيره وعلى الاول يلزم التعدد او التسلسل فتعين



الكلام في المرجح بانه اما ان يكون قادرا على تركه اولا الخ وعلى الثاني فبعد تحققه ان وجب الفعل يثبت الاضطرار والا فهو واجب وقبله ممتنع وان لم يجب فجاز
الترك فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه في اخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين يكون
اتفاقيا وان توقف فلم يكن مرجح الاول تاما وقد فرضناه تاما مع انا ننقل الكلام فيه ونقول مع وجوده اما ان يجب الفعل اولا وعلى الاول يثبت الاضطرار
وعلى الثاني يلزم الدور والتسلسل في المرجحات واما المقدمة الثانية فلان الاضطرار لا يكون فاعلا مختارا في ايجاد الفعل او الترك حتى يلاحظ الحسن
والقبح لانه من جانب الغير يوقعه كيف شاء كما يتمسكون بقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وكذا الاتفاق الثاني ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او
نظريا والاول باطل للفرق بين هذا الادراك وان الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال وهو ينافي كونه علميا كيف يكون ضروريا
ولانه لو كان ضروريا لكان اتفاقيا للعقلاء من دون وقوع الخلاف بينهم كغيرها من الضروريات والثاني باطل فكذا المقدم والثاني باطل ايضا لعدم القائل
الثالث انه لو قال لاكذبن غدا فالحسن في الغد اما الصدق او الكذب والاول ممتنع لما يلزم منه كذب الخبر الاول وهو قبيح لاستلزام القبيح قبيح ويلزم كون الصدق حسنا
وقبيحا والثاني هو المطلوب اعني عدم قبح الكذب الثاني ويلزم منه خروج الكذب عن كونه قبيحا او اجتماع الحسن والقبح ويمكن تقريره على الاول وهو انه اما ان
يجب عليه الكذب في الغد اولا وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا الاستلزام الاول وجوب الكذب الثاني ولا معنى لقبح الواجب واستلزام الثاني تجويز الصدق الثاني
وهو مستلزم تكذيب الاول فلو كان الصدق قبيحا لكان الصدق قبيحا لا يجوز تجويزه موجب لعدم قبح كذب الاول الرابع ان النبي اذا هرب اذا طلبه ظالم ليضره وقتله
ان وجده فان اخبره بالصدق من ادعاء النبوة فالمتصف بالحسن اما الكذب لاستلزامه نجاة النبي صلى الله عليه وسلم مع انه قبيح ويلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
او عدم قبح الكذب وكلاهما باطلان اما الاول فواضح وكذا الثاني فلان الذاتي لا يتخلف او الصدق وهو موجب قتل النبي عليه السلام وهو قبيح ومستلزم القبيح قبيح
ويلزم منه اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد او حسن الصدق وعدم كون قتل النبي قبيحا وكلاهما بين البطلان كما مر الخامس ان التكليف بما لا يطاق واقع
فينتفي الحسن والقبح لانه اضطراري بيانه ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه وقوعه ممتنع والا لزم جهله ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي عليه السلام ان معه
ومن جملة ما اخبر النبي انه لا يؤمن والجمع محال للتناقض السادس انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان
الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول مع انه يلزم منه عدم متعينة الحكم للصفة يجب الحكم بالراجح فلا اختيار السابع لو كانت الصفات موجودة في الاشياء مؤثرة
في القرب والبعد يلزم حصول التقرب لمن طابق علمه الواقع بدون الفحص مع تقصيره فيه وحصول البعد لمن لم يطابق علمه الواقع وان اجتهد وتفحص غايته والثاني باطل
بالضرورة وبالشرع وبتسليم الخصم الثامن انه لو كان الكذب قبيحا لما اختلف باختلاف الاوضاع والثاني باطل بالضرورة التاسع انه لو كان الكذب قبيحا لذاته
لكان المقتضي له اما مجرد اللفظ من حيث هو هو وهو باطل لاستلزامه قبح اللفظ وان كان صدقا او عدم المخبر عنه ويلزم كون العدم علة للامر الوجودي اعني القبح وهو
باطل او لا بد ان يكون واجبا لو مجموعها وما العياذ بالله والمجموع فيلزم الثاني ايضا لان عدم المخبر عنه جزء العاشر انه لو قبح الفعل وحسن لعين الطلب اعني الامر
والنهي لم يكن تعلق بنفس الفعل لتوقفه على امر زائد اعني صفة الفعل واللازم باطل لان ما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد الحادي عشر انه لو كان الكذب المطلب صح
قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه الحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف فكان عدمها لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود ويلزم منه اقتضاء
العدم للوجودي وان كان صفة لبعضها كان بعض اجزاء الخبر كاذبا كالخبر لا كله الثاني عشر ان الظلم ضرري مستحق يكون عدمها لا انتفاء جزئه فلا يكون
بذا القبح الوجودي الثالث عشر قبح الظلم متقدم عليه ولهذا اليس لنا علة ان يعلله فليس معلولا له والا لزم التقدم والتاخر معا الرابع عشر انه لو كان الحسن
والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالعرض اعني المعنى بالمعنى والثاني باطل المقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لكان ما اجزئه او بسيطا ويلزم
من تعقله تعقل الحسن ولا يلزم وهو ثبوتي وجودي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا موجودا وممتنع صدقه على المعدوم ولا امتناع لصدقه
على المعدوم لا حسن فثبت ان لا حسن سلب فكان الحسن موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين وبوجه اخر ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل
لان الحسن لو كان معدوما لاستحال استناده الى الذات لان المعدومات ليست باقية وما هو ليس بثابت فاستحال استناده الى الذات ويلزم ما ذكرنا فاما
الحسن بالفعل الذي هو عرض وصفة للفاعل وهو قيام العرض بالعرض اما بطلان التالي فلانه يلزم اثبات الحكم او القيام بمحل الفعل الذي هو الفاعل لا
للفعل فعلى تقدير قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا يكون القيام بمحل بل بما هو لا لان الحاصل في الواقع قيام الحسن والفعل معا
بالجوهر الذي هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث كان الجوهر حاصلا لا تبعا لا بالتبعية وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته في التحيز والجواب عن الاول اما
اجمالا فبضرورة الفرق بين افعال التقصير من شاهق وسقوط مرتعش ولو كان افعال العباد اضطراريا لزم الاتحاد وعدم الفرق واما تفصيلا فاولا بالنقض بفعل
الواجب فانه عند الفعل اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثاني ثبت الاضطرار في فعله تعالى كما ثبت في العباد وعلى الاول فاما ان يتوقف ترجيح الفعل على مرجح
اولا وعلى الثاني ثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعله وارادته او من غيره وعلى الاول ننقل الكلام في ذلك الفعل وترجيح الارادة على عدمها
ويلزم منه الدور والتسلسل في ارادة الله وافعاله وعلى الثاني يلزم احتياجه الى الغير في ترجيح افعاله وارادته الدور والتسلسل ايضا لان مع فعل ذلك الغير
وارادته اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثاني فاما ان يتوقف على المرجح اولا لا يقال المرجح هو علمه بالاصلح لا الارادة
لانها في الله تعالى ليس الا العلم بالاصلح كما قال به المتكلمون وهو عينه تعالى قديم لا يحتاج الى شيء اخر لانا نقول على فرض تسليمه مع علمه بالاصلح اما ان يجب
فعله ولا يكون قادرا على تركه لامتناع اختياره القبيح او لا بل قادر ويمكنه تركه لان مخالفة العلم بالاصلح قبيح وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثاني ثبت
المطلوب على القادرية وتوقفه على ايذاء الفعل القبيح ونقول مثله فخاصته لا ان العبد يفعله عند وجود المرجح قادر على تركه فقد يترك وقد لا يترك لا لانه
قبيح باحد المعاني التي مرت او لشيء اخر من المنافع الدنيوية والاخروية ودفع المضار وهكذا وثانيا بالمعارضة وهو ان العبد اما ان يكون قادرا في فعله

او لا فالاول مطلوب وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل فينقل الكلام في موجد الفعل فالمضطر من ان فيترجح ايجاده على عدمه اما مختار او مضطر

والاول هو المطلوب فنقول مثله في الاستدلال وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في ايجادات الواجب وارادته وافعاله كما سيجي توضيحه في الحل واذا ثبت بطلان

الثاني تعين الاول لانه لا يتوقف موجد الفعل هو الله تعالى وهو يوجده بعد علمه بالاصلح وهو عين ذاته لانا نقول مع العلم بالاصلح اما ان يجب ولا الح ما مر

في النقض وثانيا بالحل وهو ان قبل حصول الفعل وان كان بعد الاختيار فاقدر على الترك بعدم اختيار الفعل او بتبديل الاختيار والارادة بعدمها او يتوقف

على المرجح والمرجح قد يكون علة نادرة بحسن او قبح بمعنى المدح والذم او غيرهما من المعاني المذكورة لهما او منفعة او دفع مضرة دنيوية او اخروية وقد يكون

علة غائية لكونه موجبا للقرب وقد يكون علة فاعلية اعني محض القادرية وذلك كالقدح بين المتساويين من جميع الجهات ويحتاج احدهما من بين محض

القادرية والاختيار لا من باب الترجيح والقول والاحتمال بانه اتفاق مدفوع بان الاتفاق فيما لم يكن له سبب ظاهر وهنا ظاهر لان الرجحان ليس الامر زائد

على القادرية عند الترجح فهو قادر على تركه لكنه قد يتركه لانه متيقن باحد المعاني او غيره من المنافع ودفع المضار كما مر توضيحه ان الفعل مسبوق بالارادة وهي مسبوقة

بالالتفات وبعد الالتفات يكون في الشي منافع دنيوية واخروية فيجعلها يبعث النفس ويزداد فيصير عزما واختيارا اما بشوق النفسانية بامداد

الشيطان الرجيم واما بصددها ولا ريب ان قبل الارادة الفعل قادر على عدمها وكذا بعد الارادة وقبل الفعل قد يكون الاختيار بما فيها وكان قادرا على تبديلها

كالكفار والفسقة وقد يكون مسارعا ولا يكون قادرا اما من سوء عمله او من غيره كالذي في ملك الغضب جهلا ولا صبر منه وما اجيب في المقام بان قبل الاختيار

فالارادة مختار وبعد الاختيار مضطر لكن الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار مدفوع بان بعد الاختيار قد يكون الاختيار والقدرة باقيا كالكفار غير

مع ان السلب يعقل الكلام قبل الارادة فيقول اما ان يكون قادرا على تركه الارادة او لا وعلى الثاني ثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يحتاج الى المرجح

الامر يجيب بعين ما قبل الاختيار وعن الثاني حاصله انه لو تم يلزم كون النظريات غير على التفاوت بينها وبين الضروريات وليس الا لتطرق الاحتمال وهو

ينافي كونه علما والثاني باطل باتفاق الخصم والضرورة فما هو الجواب عنه هو جوابنا عنه وثانيا بان الضروريات قد تخفى عن بعض الناس لخفاء اعلمهم

تصورها وتحتاج الى ملاحظة المقدمات وكذا النظريات لانها تحتاج الى ترتيب الصغرى والكبرى وهو التفاوت وهما مختلفان في الظهور والخفا

مع انه لا مشاحة في الاصطلاح سواء سمي هذا ضروريا او نظريا وكون الشي ضروريا لا يستلزم وفاق الكل والا لما حصل الخلاف في بعض الضروريات

لكون العبد مضطرا في ارادته وفعله وتجويز التكليف بما لا يطاق وايا المحال من الله تعالى وامثالها وعن الثالث بان الكذب الثاني قبيح لانه حرام

وصدقه حسن لانه واجب وثانيا ان استلزم الكذب الاول لو فرض مفاد القسم لكونه مسببا من سوء اختياره والمستلزم للقبيح قبيح عرضا لا ذاتا وقع مجموعا

وقد يكون من سوء اختياره فيتبع الحكم الاقوى لا يتعلق بالاضعف كالحلف العرضي في الكذب المستلزم لعصمة دم النبي هذا فيما كان الكلام اخبارا عن عزمه الاول هو

بالكذب فلا يستلزم الكذب الاول ما صدق لكن رجوع عن عزمه ولا يكون قبيحا وعن الرابع بان دفع الضرر لو توقف على الكذب يجب لا يلزم علينا شي اما

بناء على الوجوه والاعتبارات فظاهر واما بناء على كون الصفات في نفس الذات فلتفاوت النفسين والحكم تابع للارجح كتعارض الشبهتين فان الصفات تكون

علة فاعلة مقتضيا لتعلق الاحكام وموقوفة على عدم المانع فمع وجود المانع الراجح يتعين الراجح ومع التساوي يتخير واما لو ارتفع بالتورية او بعدم قصد المدلول

بحسب الاقتضاء انها خالف الاصل على المحذور لا ما والقول مع ان تجويزها بمنع الوثوق بالخبارة مدفوع بان اللطف يقتضي وجوده وتصرفه ان كان منحصرا في عدم

للتقية فمنعها ايضا كالكذب لو كان مطلقا فتجويزها مع التقية لا يستلزم عدم الوثوق عند عدمها وعن الخامس بان العلم لا يكون علة بل علم بالاشياء بما هي

عليه لو اتفق من القادرية واختيار الفعل والترك من طرف الممكن لضرورة ان العلم يكشف واحد طرفي الممكن من القادر لا يصيره غير قادر واما حكاية ايمان كلف

بالايمان ومن اخبار النبي بحصول الاعتقاد بانه لا يومن لا بان يكون مكلفا بعد الايمان فلا يكون متناقضا وعن السادس بان عدم صدق الشي القبيح لا يستلزم

عدم القدرة على ايجاده لانه ممتنع بالغير لا بالذات فلا يلزم عدم القدرة واما عن السابع بان المراد البعد عن الثواب والعقاب انما يكونان من لوازم الاطاعة

والمخالفة وهما يكونان من لوازم الامر والنهي والفعل من حيث هو لم يكن حسنا ولا قبيحا بل مع صدق الاطاعة او المخالفة وكذا كانت نية التقرب شرطا وداخلة

في الموضوع المتصف بالصفة ومجرد الموافقة الواقعية مع عدم صدق الاطاعة لا يكون حسنا كما ان الصلوة لغير الله تعالى لا يكون حسنا ولو فرض صدق الاطاعة

كما بعض الفصيح بحيث سماع الحكم من ابويه فالثواب التقرب والتصفية مسلم لكن يعاقب على ترك الفحص من باب ترك المقدمة المحتملة لترك الصلوة المطلوبة

في الواقع واما من لم يطابق عمله الواقع بعد الفحص فيثاب باعتبار كون العمل بالاعتقاد بعد الفحص حسنا لذاته ولا يعاقب على ترك الواقع لقبح التكليف بما

لا يطاق لان الصفات مقتضيات لا يتحقق الطلب الا بعد رفع المانع والمانع هنا موجود والعقاب من الله اختياري لرفع المانع لا يعاقب على ان الكلام هنا

يكون في اثبات الحسن والقبح في الجملة لا في اثبات كونهما في الذات او بالوجوه والاعتبارات وكون الاعتقاد مدخليته فيهما وعن الثامن بان المختلفة الاوضاع

انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة واما هنا الكذب القبيح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع باي عبارة ولغة كان وعن

التاسع بان المقتضي هو الاعلام الحاصل من الكلام الغير المطابق وهو وجودي مع ان العدمي لو لم يكن علة للوجودي لما كان اعلام عدم اتيان العبادات موجبا

لاستحقاق العقاب وترك الحرام موجبا لاستحقاق الثواب وعدم المانع مؤثر في وجود الشي وبقائه وسر ان هذا لا يكون عدما محضا بل عدم وجود فما

قيل ان عدم المطابقة شرط والشرط لا مدخل له في التاثير فيه ما فيه وعن العاشر بتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي فان الطلب بما يتوجه على الفعل لا حسنه

مع عدم المانع منه وعن الحادي عشر بان مركوز صفته للاعلام المستفاد من الكلام مع عدم المطابقة ولا يضر في سببيته العدم للامر الوجودي كما مر وعن الثاني عشر

بمنع علة الظلم فانه الاذية الحاصلة في المظلوم امر وجودي وجاء عدم الاستحقاق مع منع علية العدمي للوجودي كما مر وعن الثالث عشر بمنع عدم تقدم قبح الظلم

عليه كذا لا تاخره عنه بل صدق الظلم صدقا انه قبيح فليس لما علان بعلة وعن الرابع عشر اولا بالنقض على فرض كون الحسن والقبح شرعيا فانه ايضا مرد بالمح او

بالامكان

بالامكان بانه لو كان ذاتيا يلزم قيام العرض بالعرض لان امكان الفعل امر زايد على مفهومه والا يلزم من تعقله تعقله وهو وجودي لان لا امكان نقيضه
وهو سلبي لاستلزامه محلا موجودا ويمتنع صدقه على المعدوم بانه ليس بممكن والتالي باطل فيكون الامكان وجوديا ويلزم ما مر ثم اجابا بان هذه الصفات امور
تقديرية ونقيضها سلب التقديرية والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم قيام العرض بالعرض ومثاله مخلوق ومعلوم ومقدور ونحوها
لزوم التعقل لان المراد بالذاتي ان علة الحسن ذات الفعل وصفتها ولا يلزم من تعقل المقتضي ثالثا بمنع عدم التعقل او تعقل الدليل بكنهه كالظلم والاحسان والابعاد ما
ذكره بعض من منع امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض قد لا يكون قائما بمحل جوهري كصفات الله حقيقية كانت او اضافية ومعه ان قيام العرض بالجوهر على
ما ذكره الخصم ممنوع بل هو عبارة عن اختصاص الناعت وان لم يكن بحيث ذلك الاختصاص معلوما وح يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا والحس لو وجدنا
كالسرعة والبطوء لانهما يكونان قائمين بالحركة مع انهما عرضان وكذا الملاسة والسطح وكذا الخشونة والملاسة فانهما عرضان قائمان بالسطح في الاول
ان اطلاق العرض على نعوت الله عز وجل غير جائز نقلا وعقلا اما السرعة والبطوء فليسا عرضين للحركة بل هما من السكنات المتخللة كثرتها وقلتها واما الخشونة والملاسة
فليستا كيفيتين على المشهور بل هما من قبيل الوضع وهو عرض عند المتكلمين نعم يمكن القول بان امتناع قيام العرض بالعرض ان اريد به عدم اتصاف المحل بالعرض
الثاني بالذات فهو ممنوع لجواز كون الذات متصفة بعرض بالذات وبعرض اخر بالتبع لعروضه للعرض الذي هو عارض للذات وان اريد به عدم اتصاف
المحل بالعرض الثاني بالتبع فهو مسلم ولا باس به في المقام بكون الحسن عارضا للفعل بالذات وللفاعل بالتبع وبالواسطة وكذا القبح وخامسا بمنع هذا الاستدلال
اعني كون الحسن وجوديا باعتبار كون لا حسن سلبا وعدميا وهو نقيضه وجه المنع ان حكم النقيض بكون شيئا اي موجودا وذلك كاللامعدوم وقد يكون
منقسما فبعض افراده موجود وبعض افراده معدوم كاللاواجب واللاممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه عدميا على الاطلاق فيكون صدق نقيضه سلبا
موقوفا على كون ما دخل النفي موجودا فلو استند كونه موجودا على كون صورة النفي سلبا لزم الدور مع ان صورة النفي قد يكون سلبا للثبوت كما مر
وهو اعم من ان يكون موجودا او معدوما فاغلب الوجوه المذكورة عقلية لا بمعنى الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فلا يرد ان الاشاعرة ينكرونه فكيف يستدل
بها ولما الاولى عن الوجوه الشرعية فامر سيجيء ذكرها في المقام الثالث لا عينه بالدلالة على عدم حجية العقل او نفي ادراكه الثواب والعقاب او نفي ادراك
الحسن والقبح كقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء ولكن فيها ان السنة لا تتعلق بالقبائح حتى يفعل وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الخ وسيجيء توضيحه لا تدل

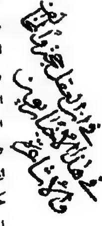


وحوابا المتن ثم المقام الثاني في ان بعد ادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب لا اي يحكم العقل بانه مستحق للثواب على الاطاعة عند الله
من جهة هي اطاعة له والعقاب على المخالفة عنده من حيث هي مخالفة له كالشرع من دون فرق بين ادراك العقل وحكم الشرع في هذه الجهة فيستحقه وان جاز
ان يكون للافعال اوصاف ما تعترض عن ترتب اثر الاعمال وحبطها كما يجيء في ذيل الخبر ولم يعرف وله يترتب لما ثم لم يكن له على الله حق فحق بذلك الا استحقاق
اعم من كونه في العاجل او الاجل والملازمة بين المقامين ثابتة كما بين الثاني والثالث وبالكلام فيه يظهر المقام الثالث عن الحجية والعدلية والمخالف
هنا هو الاشاعرة ايضا حتى الزركشي وقد نسب الى بعض الاخباريين ايضا كالتوقف وصريح الاسترابادي نفي الثالث اعني الحجية لا الثاني اعني ادراك العقل
القبح عند الله حيث قال ان الحسن والقبح ذاتيان وانا لا نجوز الحرمة شرعيا ولا يتصور الوجوب شرعي عند نجوم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب
قبل بعثة الرسول بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكون الا لوجود العفو او لحرمة الملازمة بين المقامات الثلث كون العقل مدركا
لاستحقاق الثواب والعقاب من الله تعالى وحجيته كادراكه المدح والذم والدليل على ذلك عقلي وشرعي اما الاول فوجوه الاول انه بعد ما ثبت كون العقل مدركا
معه لكن في كون فاعله مستحقا الذم عند العقلاء من حيث هو عقل فاما ان يكون قاطعا بكونه مستحقا الذم من رئيس العقلاء وهو الله تعالى وقبيحا عنده
او كان قاطعا بعدمه او يكون شاكا والثاني باطل لانا نعلم بعدم قبحه عند الله تعالى اما ان يكون لاجل عدم قبحه في الواقع وكون العقل مخطئا في الادراك
واما ان يكون قبيحا مستحقا الذم وكان الله تعالى غير عالم به والعياذ بالله والاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لجهله تعالى العياذ بالله وكذا الثالث لانه
يرجع الى كون العقل شاكا في جهله به او جهل الله تعالى به والقسمان باطلان لما مر فتعين الاول وثبت كونه قاطعا بكونه قبيحا عند الله ومستحقا الذم
عنده كسائر العقول ثم ان كان معنى الحكم الشرعي هذا اعني ما يستحق فاعله المذمة في الحرام وبالعكس في الواجب فهو المطلوب لان المذمة يختلف بالفكر والشتم والدخول
في النار والامر قول بعد قطع العقل بكونه قبيحا ومذموما عند الله فاما ان يكون قاطعا بعدم رضائه بفعله ومبغوضيته عنده او يكون قاطعا برضائه
بفعله او يكون كل من الفعل والترك مرضيا عنده ومجوزا او لا يكون له رضاء فيه ولا عدم رضا وعلى الثاني يلزم رضائه بالقبيح وهو مبعد وعلى الثالث
كذلك لا اقل من استلزامه تجويز القبيح وهو قبيح منه والرابع بديهي البطلان لان كل ذي شعور اما ان يكون راضيا في الشيء الزاما او تجويزا او عدم رضائه
فيه والاول هو المطلوب وهو معنى الحكم الشرعي لانه ليس معنى الوجوب الشرعي الا ما يستحق فاعله المدح ومعنى الحرمة الا ما يستحق فاعله الذم وكون فعله
مبغوضا عنده واللطف لا يكون الا الارشاد المكلف الى المرضي والمبغوض فيه قطعا او ظنا في المجهول والمرض حصلوا لهم بالعقل القاطع مع ان في اللطف
يحتمل امكان عدم المطابقة دون ما نحن فيه ولا مدخلية للفظ في الوصول الى المبغوض ضرورة وباتفاق الخصم وبما سيجيء في الدليل الثاني قبل بلوغ النهي والامر
فيما كان العقل قاطعا بقبحه وحسنه مع انا نقول اما ان يكون قاطعا بكونه مطلوبا بالطلب الالزامي المستلزم للمجازات بالثواب او المكافات بالعقاب او يكون قاطعا
بعدمه او يكون شاكا والاول هو المطلوب لان الحجة الشرعية ليس الا طلب الترك المستلزم لما ذكرنا مع عدم الرضا بالفعل وفي الواجب عكسه وعلى الثاني والثالث يلزم ما مر مضافا الى
بالقبيح او نفي قطع العقل بقبحه ومبغوضيته عندنا او عدم وجوب اللطف من الله تعالى او عدم اقتداره للانتقام لمن يخالفه في المرضيات والمبغوضات والمجازات
لمن يطيعه او البخل او عدم شعوره به والعياذ بالله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والكل منافي للغرض والتالي باطل فالمقدم مثله وح نقول بعد قطعه بكون هذا مطلوبا من الشارع
مع عدم الرضا بالفعل فاما ان يكون قاطعا بحجيته ووجوب العمل به او يكون قاطعا بعدمها او يكون شاكا فيها والاخير خلاف الفرض لانه لو كان قاطعا بعدمها

شاكا فيها فيكون قاطعا بعدم كون حكمه ذلك او شاكا فيه فتعين الاول ومعلوم ان يكون المطلوب فيه الترك او غيره والثاني تكليف بما لا يطاق فيتعين
الاول وهو المطلوب فقد يكون العقل حاكما برجحان الترك او الفعل ولا يوجب في المخالفة المذمة فيحكم بكونه اولى كالنظر مع الكراهة الى الاصدقاء والاخوان
ايهم والاول يسمى كراهة والثاني استحبابا نعم في ادراك العقل الاباحة الخاصة الواقعية كلام سيجيء في اصل الاباحة الثاني ان من حكم عقله بوجود
المبدأ الحكيم العادل القادر المنزه عن النواقص وكوننا مخلوقين له متفاوتين في الشدة والضعف قوة وتسلطا في اصل الخلقة ظالمين وجابرين بعضنا
لبعض فيقطع قطعا ضروريا من اطباق العقلاء بانه يجازي بالعقاب العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف المظلوم وكذا الكاذب في حق غيره كذبا
يوجب الضرر على المظلوم نفسا او عرضا وكذا لو دعى الذي لا يرى الا انه شيئا اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج وكان هو غنيا غير محتاج ويجازي
بالثواب العبد القوي برافته على العبد الضعيف العاجز ويقطع قطعا ضروريا من اطباق العقلاء على مذمة ما ذكر وعدم الاعتناء بشانه ويخرجونه
عن عداد العقلاء والموالي لو اعتذر بعدم بلوغ النهي في الظلم والكذب امثالهما يعدونه من اهل الجنون ويسبونه ويقهرونه وان شئت توضيحا فانظر الى حكم
العقل في المولى لو كان له عبيد كذب بعض قوي منهم في حق ضعيف منهم المستلزم للضرر في حقه او ظلمه غاية الظلم او قتله او قتل ابنه او اتلف ماله او هتك عرضه
او افترى عليه قبل بلوغ النهي من المولى في هذه الامور بل مع كونه مأذونا في اموره ولو بلفظ عام كاشتغلوا في اموركم فقتل ابنه وجامع امراته ثم اطلع المولى عليه
فالوجدان العقل حاكم بوجوب الاستقلال الحجي ولو اعتذر بعموم الاذن وعدم ورود النهي المخصص للاذن في هذه الامور يكون مذموما بل سفيها او ليس الا لان ادراك العقل
قبح هذه الامور يكفي ولا يحتاج الى اللفظ وكذا يتصرف اليه العموم اللفظي لانه يبين الحكم في المجهول وما حكم به العقل معلوم لا يشمله اللفظ ولو لم يكن مدركا او لم يكن
حجة لما كان كذلك ولا ريب انه منكر لادراك العقل قبح هذه الامور منكر للبداهة على ان الواجب الشرعي هو ما يستحق تاركه العقاب والحرام الشرعي هو ما يستحق فاعله
العقاب الثالث انه لو لم يدرك الثواب والعقاب الاستحقاقي او لم يكن حجة لم يثبت وجوب معرفة الله والنبي وشكر المنعم ووجوب النظر في معجزته وفي معجزة المدعي
للنبوة او الولاية لعدم امكان اثباته بالشرع للزوم الدور او التسلسل كما مر ويلزم عدم المذمة والعقاب على الجاهلين التاركين للنظر والسؤال عن العالم
بالاحكام الشرعية المتمكنين من تحصيله قبل سماعه من الشرع لان الحاكم بوجوب النظر وتحصيل العلم ح ليس الا العقل من باب لزوم دفع الضرر المحتمل تاركه
لو كان العقل مدركا للقبح المذمة عند العقل على الترك الا عند الشارع لعدم حجيته فلم يحكم على ترتب العقاب والاستحقاق من الله على هذا الترك ولا يلزمه
الاقدام لا يوجب احتمال العقاب وكونه مذموما عند الله كافيا في احترازه عن الضرر المحتمل الا انا نقول ادراكه الضرر المحتمل مع عدم قطعه بحجيته وحكمه من
الله لا يلزم ولا يحكم بلزوم دفعه لكونه شاكا في كونه مكلفا به ملزما ولا العقل لا يحكم بوجوب دفعه مع الشك في اللزوم من الله حتى ينتهي الى التسليم كون



اللزوم العقلي لزوما شرعيا الرابع ان احكامه تعالى معللة بالاغراض والفوائد الراجعة اليهم لا اليه لا الى غيره عقلا وشرعا وان امكن ذلك في حق غيرهم من الحادثات
والنباتات والحيوانات ومع ذلك كيف يحتمل العقل عدم الثواب والعقاب على ما ذكرنا الخامس ان الثواب والعقاب ليسا الا من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من
لوازم العمل بالاعتقاد ومخالفته لادراك الصدق حقيقة علية وجودا وعدما الا الواقع من حيث هو ولا ريب ان اتيان المبغوض المدرك العقل مخالف لعقد اعتقاده
ويلزمه استحقاق العقاب حجيته وكذا في الثواب السادس انه لو جاز عما قيل كما هو الظاهر من الادلة ان حكم كل شيء وورد من الله على نبيه ص وبلغنا اكثرها ففيما
لم يصل مع قطع العقل بقبح هذا الشيء كيف يحتمل كون حكمه غير الحرمة وليس تجويز ذلك الا تجويز القبيح من الله ثم فيقطع بعد ادراك الحسن والقبح بان الاول
من المنهيات والثاني من المأمورات وهذا تقرير اخر لكل ما حكم به العقل حكم به الشرع ووصل الى الخزنة وان لم يصل الينا واما الثاني فوجوه من الكتاب والسنة
اما الاول فالايات منها الايات الدالة على تعذيب الكفار لانه موقوف على تكليفهم وهو اما بالشرع فيدور او يتسلسل او بالعقل وهو المطلوب ومنها قوله
تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وكذا انما حرم ربي الفواحش وكذا امر ربي بالقسط وكذا وما ربك بظلام للعبيد وكذا ولا
يظلم ربك احدا وكذا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المجرمين كالفجار وكذا قوله تعالى
افلا تعقلون وكذا افلا تتفكرون ونظائرها في مواضع كثيرة وجه الاستدلال بالاول انه بعد ادراك العقل حسن الشيء او قبحه يقول ان هذا احسان وهذا
منكر وكل احسان مأمور به والمنكر منهي عنه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللاية ولو في موردها واما العموم فيثبت بالاجماع المركب بالحكمة على حكم
تعلق الاحكام بالافراد لكونه في مقام البيان وما العرض السائر على فرض المتعلق بالطبايع والقول باكتفاء الفرد مدفوع بانه اما ان يكون من باب
البدل او من باب الخصوصية والاول باطل بالضرورة والثاني مناف لكونه في مقام البيان لفقد الدليل على تعيينه مع ان تسليم قبح فرد مثل ورود النهي كاف
ومنه يظهر وجه التمسك بسائر الاشباه واما الثاني فهو الاخبار الدالة على ان بالعقل ثوابا وعقابا وانه الحجة بين الله وبين العباد وانه الحجة
الباطنة وما دل على تعذيب الكفار وهو موقوف على ادراك المدح والذم والثواب والعقاب شرعيه وحجيته والمراد بالكفار هو الكفار الذين حاكم لهم
العقل فيه مستقلا انه كالوثني والدهري وامثالهما لكون العقل مستقلا في ادراكه في الجملة ووحدانيته تفكروا في الحقيقة ثم خالف يكون معتمدا
ولو كان المراد هو الكفار في زمان الشرع لعدم متابعتهم الشرع فكان اللازم التفصيل بين القاصر والمقصر ومما ذكرنا في هذا المقام ظهر المقام الثالث
اعني اثبات حجية العقل والمخالف هنا هو الاخباريون والاشاعرة مع انه لو لم يكن حجة لم يكن الشرع حجة للزوم الدور او التسلسل وبذلك ثبت ان كلما
حكم به العقل بمحبوبيته ومطلوبيته وغيرهما فهو حاكم بانه مطلوب عند الله وحجة وهذا ابين واحد تقريرات هذه العبارة واحقها وله معنيان اخران
احدهما ان كلما حكم به العقل حكم به الرسول الظاهري مطابقا له ووصل الينا وهو خلاف الضرورة والوجدان لعدم وصوله الينا مع ان الشرع في بعض المقامات
مخالف لحكم العقل كما في دية الاصابع والاخر ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع اي صدر من الله على رسوله ووصل الى الخزنة اهل الرسول مطابقا
له وان لم يصل الينا وهذا ايضا فاسد لمخالفته له في بعض المقامات كما مر وعلى فرض التصديق لم يذهب اليها احد الى ما مرهنا بقاء من هذه الجهة اي كلما حكم به العقل حكم به الشرع



احد

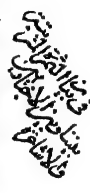
احد وكلام الاخباريين على ما نقل عن الاسترابادي في فوائد المدنية في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين
قال الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس
ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الافكار والسبب في ذلك ان الخطاء
في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء
من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية
وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة
في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من
الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة
تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تأييد لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما
نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلنا انما نشاء ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة
النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرنا من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة في ان
تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص
الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال انتهى والمستفاد من كلامه عدم حجية العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس
لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها وفيه اولا انه منقوض بالشرع والاخبار التي وصلت الينا من الاختلافات بينها اما لحصول الاشتباه والغلط في نقلها
من تشخيص الروات من الصحيح والكاذب او لمداليس غيرها او لحصول الاختلاف في فهم الدلالة والارادة وثانيا بانه ان اراد عدم الركون بعد حصول القطع فلا يعقل
ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع فلا يعقل ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع حتى يقدر على منع من متابعته وان اراد عدم الخوض في المطالب العقلية
النظرية لادراك ما يتعلق ببعض اصول الدين كمسألة القضاء والقدر فهو مسلم وكذا عدم الخوض في الاستحسانات والتدقيقات العقلية وكذا القطع في
الاحكام الشرعية التوقيفية التي لا يستقل العقل فيها كالصلوة والصوم والوضوء والبيع وهكذا الكثرة وقوع الاشتباه فهو مسلم لانه ليس للعقل
سبيل فيه وكيف يمكن حصول القطع له اما الظن فخرج من العمل الظن العقلي ثابت بالاصل والاجماع والاخبار واما غير التوقيفية مع استقلال العقل كالظلم والكذب
والغصب فالحاكم العقل لا الاول قياسهم وعن السيد نعمة الله الجزائري في اوائل شرح التهذيب بعد ذكر كلام المحدث المتقدم انه قال وتحقيق المقام يقتضي ما
ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى حكم في مسئلة من المسائل قلنا اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات
فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا
اصل يبتني عليه مسائل كثيرة وفيه انه فيما فرض حصول القطع كيف يتصور تعارضه مع النقل لانه يقبح بعد ملاحظة المعارض على قطعه فكيف يتصور
ملاحظة الترجيح فكيف يقال بان يقدم النقلي وان رفع قطعه فلا يكون العقل حجة ويبقى النقل سليما عن المعارض كما في حجية الاجماع للمرتضى وعن المحدث
البحراني في مقدمات الحدائق بعد نقل كلام السيد وتحسينه انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا
مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من العبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام
بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل
به فان عارضه دليل عقلي اخر فان تأيد احدهما بنقلي كان الترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح له
الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى
الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو من حجج الملك العلام وان شذ وجوده في الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال وفيه
كما ترى كيف يتصور في حكم العقل بان الواحد نصف الاثنين معارض عقلي حتى يلاحظ ترجيح احدهما بالنقلي ان كان ثم قوله والا فاشكال فيه ان
مع وجود المعارض العقلي اما ان يرتفع احدهما فالمتعين هو الاخر لقبح التكليف من غير بيان ولزوم دفع الضرر المحتمل على سبيل الوارد والمورود كما حقق
في اصالة البراءة ولو ارتفع قطعهما معا فارتفع جواز العمل بهما واعجب منه ما قال في ترجيح النقلي على العقلي سيما البديهي مثل الواحد نصف الاثنين فيما اذا تأيد
العقلي بالنقلي وكيف كان يمكن الاستدلال من جانب الخصم في منع حجية العقل غير ما مر من كثرة الاشتباه والغلط فيه بوجوه يرجع بعضها الى نفي ادراك
الثواب والعقاب وبعضها الى نفي الحجية وهو شرعي وغيره اما الثاني فوجوه الاول ان الصفة ليست علة تامة بل مقتضية للحكم لو لا معارض فيها فان الفعل وان
كان فيه جهة مقتضية للصفة من حسن او قبح لكن قد يكون له جهة اخرى متصفة بصفة تضاد الصفة الاولى فاقتضت الحكم المخالف وكان ذا جهة او اشياء
كالازمنة والامكنة واختلاف الاحوال والاوصاف وغير ذلك لضرورة كون هذه الاشياء موجبة لاختلاف الحكم كما نرى في الشرع اختلاف الاحكام فيها
وليس الا ان الصفة في الفعل ليست علة تامة بل يتم اقتضائها بانضمامها الى تلك الحيثيات وكانت تامة في الاقتضاء لكن وجود الحكم موقوف على عدم المانع وهذه
الوجوه المعارضة قد تتصف بالموافق وقد تتصف بالصفة المضادة لها وهي تكون مانعة عن الحكم الا اذا كان ذا جهة واحدة ويجوز ان يكون في الفعل صفة
العقل حاكم كان غافلا عن شرطها او عن معارضها ولو مع كيف يجوز الحكم بمحض ادراك العقل الصفة سيما مع بناء الشارع على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات
ويشهد بذلك ان الشرع قد ورد بخلاف حكم العقل في كثير من الموارد كحكاية ابان في دية الاصابع وغيرها وورود النهي على شرايط وموانع في الشيء

خفيه لا يدرك العقل الثواب كما جاء في الشرع من قوله من قام ليله وصام نهاره وحج تمام دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
اليه ما كان له على الله حق في ثوابه الخ وامثال ذلك والجواب عنه من وجهين اما اولا فلا ولا بالنقض بالشرع الذي بين ايدينا من الكتاب والاخبار بيان انه
الحكم المستفاد منها المتعلق على طبيعة او عام يقتضي ترتب الثواب على فعله من حيث هو مجردا من دون اشتراطه بشيء ومع ذلك يحتمل ان يكون له شرط او جهة
مانعة في الواقع لا نعرفها وثانيا بالحل وهو ان ظاهر الخطاب مع الظن بعدم المانع الحاصل من عدم الوجدان بعد الفحص يكشف عن كونه موضوعا للحكم
لا بشرط شيء ومتصفا بالصفة مع عدم المانع وبعد وجود شرط او مانع يقيد الاطلاق من هذه الجهة وتقييده بها لا يوجب الاجمال وعدم ترتب الثواب او
العقاب من جهات اخرى بمجرد الاحتمال وكذا لا يوجب عدم حجيته باقي الاطلاقات فكذلك في المقام لان بعد فرض ادراك العقل على سبيل الجزم مجردا كون هذا الفعل
الخاص كالكذب الضار والظلم بالسبب قبيحا يكشف عن عدم الشرط والمانع على سبيل القطع والا لم يكن قاطعا بالقبح كما ان ذلك الظاهر حجة فكذا هذا با
لاولوية وبعد ورود الشرع على شرطية شيء كمعرفة شرطية ولاية ولي الله فيما يدركه العقل حسنه في موضع فان زال قطعه فلا كلام فيه وان بقي القطع
فلا يكون منافيا بل المعارضة في هذه الجهة كيف لسائر الجهات والمواضع الاخرى كالكذب الموجب لانجاء النبي والصدق الموجب لقتله والقائل به
مولاه كما مر وامثالها لو وجدنا عدم زوال القطع فيما ذكر ولو علم احاطة ورود الشرع على خطاء العقل في مواضع كيف مع ان احتمال خلاف ذلك موقوف على
احتمال الخطاء في المفروض عدمه وبعد حصول القطع له يستلزم كونه حجة ومطلوبا كما مر واما الثاني فبانه لا يدل على عدم ترتب الثواب على ولاية ولي الله وامامته
والايجاب معرفتها كالازمنة السابقة قبل ارسال بعثة النبي ص من الكافر بالمقصرين من الوثني والدهري وهكذا الطبيعيين ويبقى فيما ادركه العقل وحجيته سليما
عن المعارض وهو كاف لاثبات حجيته في الجملة مع انه اذا ثبت بحث بعدم الاجماع المركب عدم القول بالفصل القطعي وعلى الاجماع فاسد لانه لو زال القطع
فلم يبق الاجماع المركب وان بقي القطع فلعدم قابلية الخبر الواحد الظني للقطع العقلي مع انه معارض بالايات والاخبار الدالة على حجية العقل ويبقى حكم العقل سليما عن
المعارض ومنها ان الثاني يدل على كفاية معرفة الولاية ولو بالعقل وهو يكفي بل يقول بمعرفتها ان كان بالعقل وادراك المعجزة مثبت المطلب ان كان بقول النبي متصل
الكلام فيه ولا بد ان ينتهي بالعقل بادراك المعجزة وهو المطلوب الرابع ان العقل يدرك الحسن يعني استحقاق الثواب لكنه مقتضي لترتب الثواب وترتبه موقوف على
وجود المقتضي ورفع المانع وهو عدم اتيانه بالمخصوص الاشد كعبادات باوامر المولى لكنه بعد قتل ابيه وجامع امراته فلا ريب في عدم ترتب الاجر على اتيانه المأمور
به ونحو ذلك بان المراد من كون جميع اعماله بدلالته هو الاعمال المحتومة بتوضيح بان التصدق بجميع ماله ودوام القيام بالليل حسنه معلوم بالعقل وما ذكره مستلزم لا
خراجها وهو تخصيص بالمورد الصحيح وباطل بالاهتمام واما الثاني فما ذكره بعض الاخباريين وهو ان الحكم الشرعي الذي يوجب الثواب والعقاب وما شابههم
كالترتب على المكروه ليس الا الطلب للشارع من المكلف فعلا وتركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب
معتبرة في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم المتحكم بان هذا الفعل حسن او قبيح من المكلف حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه
قول النبي ص حصل وصح فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات الفعلية لا يترتب عليها اثارها من الثواب والعقاب ح نقول لو اردت
بقولك كلما حكم به العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه ادعى بان هذا الشيء لو نقل الى المكلف امره او نهيه يكون مستحقا للثواب
فلا يمنعه وان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصار مكلفا به فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا نريد ان نثبت الحكم الشرعي
بالعقل لا يقال من حصل له الجزم بان الشيء الخاص من شأنه ان يستحق على فعله الثواب مثلا وانه مرضي الشارع ولكن منع من وصول امره مانع يجوز ان يتعبد الله بفعل
هذا الشيء ويثاب عليه على الحالة ولا يكون عقابه قبيحا لانا نقول ان التعبد بمثل ذلك محل نظر لان من المعلوم انه يجب البناء مثلا اذا حصل الظن والقطع
بوجوبه او حرمته من نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا من اي طريق حصل ولذا لا يحصل بالنوم نعم يجوز ان يكون وجوبا عقليا يحكم العقل بالقرب والبعد
وليس هذا الواجب او الحرام شرعيا وان علم وسلم كون الثواب والعقاب هو ذلك القرب والبعد لان المعتبر في الواجب الشرعي مثلا هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو
طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة والجواب عنه اولا بالنقض بالمولى الاخرس بنها علم منه عطشه وكون عبده ناظرا تركه وكون تركه مذموما مستحقا
للانتقام عنده ولا ريب انه بتركه مع علمه كما مر يوجب بحكم العقل العقوبة من الضرب بغيره ولو عاقبه لم يكن مذموما وثانيا ايضا بالنقض بالعبد العاقل ابن
مولاه وهتك عرضه معتقدا بعقله مولاه انه ماذون في كل ذلك من دون النهي اللفظي عن القتل والهتك امثالها وكذا النقض بقبل ثبوت النبوة من
معرفة الله ومعرفة النبي ص لعدم لفظ فيه وثالثا وهو ان بعد ثبوت الملازمة كما مر تحقق الطالبية والمطلوبية والحاكم والمطلوب والطلب اللبي في العقل
بالحيثيات مع قطع العقل بايجاب بعض الافعال الثواب في بعضها الاستحقاق والعقوبة وعدم خصوصية للفظ والاشارة الا الارشاد الى الصفة من المحبوبية
والمحبوبية الموجب للثواب والعقاب في صورة الجهل فيما حصل القطع بالمحبوبية والمبغوضية لا يحتاج الى اللفظ لعلو مبتها فسام كيف ولولا ذلك
لما ادرك وجوب النظر ومطلوبيته في المعجزة شرعا ولم يثبت النبوة كما مر لفرض عدم ثبوت النبي وعدم لفظ دال على الطلب ولانه لم يكن فرق في ادراك العقل
الحسن والقبح والمحبوبية والمبغوضية في افعال العبيد للموالي والعباد لله تعالى والثاني باطل كما مر وقياس المقام بالنوم ان كان المراد بالنوم المفيد للقطع فسلمه
لكن في النوم لبعض يكون مكلفا بما ادركه والا لم يكن قطعا وان كان المراد النوم المفيد للظن فالقياس لم يكن حجة سيما مع وجود الفارق كما هو واضح والجواد
فيها هذه الكلمات بحيث لا يحتاج الى التذكرة ولا بد على ذلك بتطويل الكلام الثالث ان اللطف واجب على الله تعالى على مذهب اصحابنا والمعتزلة لان اللطف على ما
فسره هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وليس حظ في التمكين ولا يبلغ الى الالجاء وهو على ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون من فعل الله او
فعل الغير والثاني اما ان يكون لطفا لفعل نفسه او لفعل غيره ومثال الاول بارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزة وللثاني بمتابعة الرسل والائمة
والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وللثالث بتبليغ الرسالة الزواجر وعلمه في الاول والثاني ان يعرف الفاعل بذلك وان يوجبه عليه وفي الثالث ان يوجبه

عليه وان يحصل الملك التي في القيام بذلك اللطف مصلحة وفائدة فان تكليفه لمحض المصلحة عبث بلا فائدة لم يتجه مطلقا واما عدا الاخير فبان
الاخلال به نقض للغرض ومثلوا بان الاحسان يحصل له ماية لم هو يعلم انه لا يحصل الا بارسال الرسول بعلمه ويلزم ارسال الرسول بمقتضى الحكمة
والافليس بمريد فاذا ثبت وجوب التكليف وارسال الرسول على الله تعالى من باب اللطف امتنع العقاب بدونه لعدم تمامية الحجة مع كون الموجب تركا اولى
عليه مذموم فكيف يعاقب من لم يتم له الحجة ولا نم عدم العقاب فيما لم يرد فيه شرع ودليل سمعي سواء كان هناك عقل ام لا وهو المطلوب والجواب عنه اولا
بالنقض بانه لو ان انضمام الدليل السمعي الى الدليل السمعي حتى يحصل للمكلف لطف اللطف فاجب على الله تعالى العقاب بدون اللطف فيلزم عدم [الهامش: العقاب]
العقاب فيما لم ينضم الدليل السمعي حتى يحصل القطع كالكتاب في قول النابين الخاص العام ويلزم منه نفي اغلب التكاليف لعدم القطع من ادلتها وكذا ظهور
القائم ع وتصرفه لطف اخر الخ وهكذا وثانيا بالحل وهو ان اللطف قد يكون واجبا لا انه لا بد منه وهو ما لا تقوم به الحجة الا به كما في غير مستقلات
العقل وقد يكون مستحبا كما في انضمام الدليل السمعي الى الدليل السمعي والى الدليل العقلي وبالعكس ولو لم يجب قبل يكون منجزا وقد يكون معلقا كخفاء القائم ع
لان تصرفه لطف واجب لكنه معلق على عدم وجود المانع وهو موجود والخفي مع والمقام مما يكون من الالطاف المستحبة لا ان ارسال الرسول فيما يستقل
به العقل انضمام للدليل السمعي الى العقلي سلمنا عدم ثبوتها وكونها مشكوكا ويحتمل ان يكون مجرد تاييد ان يكون ارسال الرسول الظاهري من باب
انضمام الدليل الى الدليل وكان لطفا مستحبا فيه لا يتم عدم العقاب فيما لم يرد رسول لان استدلال المستدل موقوف على اثبات عدم حجية العقل وعدم كون
ارسال الرسول فيما يستقل به العقل من باب الانضمام وهو دونه خرط القتاد الرابع ان ادراك العقل للتبع اما ان يكون هو ادراك كل العقول او ادراك بعضها
والاول غير موجود لانه لم يكن امر اوضح من بطلان الدور والتسلسل وهو خلافي واما الاول فيوجب التناقض لانا نرى بعض العقول يدرك حسن شيء في العالم
وبعضها يدرك قبحه وهو تناقض والجواب عنه اولا بالنقض وهو ان الشرع المعقول اما ان يكون هو الشرع المقبول عند الكل وهو عند البعض والاول
غير موجود للاختلاف في اصل الشرع وفي احكام شرع واحد والثاني مستلزم للتناقض وثانيا بالحل باختيار الاول الثاني عند كل اهل العقول والاختلاف
الموجود ليس في العقلاء بل انما هو في تشخيص ان ذلك العقلاء ولذا يخطئون كلهم مخالفه وهو مع قطعه بخطاء الاخر مكلف بما يدركه عقله في التشخيص
والا يلزم التكليف بما لا يطاق فتدبر واما الاول عن الشرع فهو الدليل السمعي من الكتاب والسنة اما الاول فايات منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وجه الاستدلال اما بناء على كون الرسول حقيقة في الظاهر المتبادر او بناء على انصرافه اليه ولازمه نفي العقاب مع عدم الرسول الظاهري
مطلقا لان الصغرى يحصل في المدركات العقلية ان هناك لم يرد فيه رسول ظاهري فيه فلا يكون فيه عقاب وهو يستلزم عدم حجية العقل في الموارد التي يدعى ادراك
الحكم فيها مع عدم الدليل الشرعي عليه والجواب عنه اولا بانه مورد في المجهولات وغير شامل لما يستقل به العقل فانه معلوم فاذا ارسل رسولا
باطنيا والتبادر والاطلاق بالتشكيك البدوي فيمنع صغرى المستدل لانه مرسول كما لو قال المولى لعبده انت مختار في امورك كلها ولا يكون لك عقاب في عمل
ثم قتل العبد ابنه مستندا بانك خيرتني فلا ريب في كونه مذموما مستحقا لانتقام المولى وليس ذلك الا لعدم شمول العموم فيما يستقل به العقل في ادراك
قبحه وكون العقل دليلا ورسولا سلمنا عدم ثبوت كونه رسولا لكن لم يثبت عدمه وعلى المستدل اثبات عدم دليليته ورسوليته وهو دونه خرط القتاد وثانيا
بان على فرض تسليم عدم كونه رسولا وضعا وكون لفظ الرسول حقيقة في الظاهر ومجازا في الباطني لا تنصرف الا الى المدركات العقلية وثالثا بانها لا
تكون قابلة للمعارضة مع الايات الدالة على تعذيب الكفار وغيرها او بقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة وجه الاستدلال ظاهر لان البينة هي المشاهد
والبرهان ولا ريب في كون الملاقي على البرهان العقلي على الوجه الحقيقة لعدم صحة سلبها عنه وعموم التعليل بشموله والنسبة بين الاول والثاني عموم لها ليهلك
الخ عموم من وجه ولو لم يكن الترجيح معه لم يكن معروحا فيسقط الاستدلال ويكون ما ذكرنا من الوجوه العقلية في حجية العقل وكونه رسولا باطنيا سليما
عن المعارض ورابعا مثل ان نفي العقاب لا ينافي الاستحقاق وهو فاسد كما سيجيء ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وجه التقريب كالجواب ظاهر واما
السنة فكثيرة منها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب بمثل ما مر في الايتين مع ان ورود النهي اعم من وصوله والعقل الوارد الشرع مع انه ظاهر في مثل الشرع
في المجهول وفيما لم يحصل العلم بتكليفه ولا يشتمل ما علم وجوبه وحرمته بلسان العقل ومنها العمل بالراي والجواب عنها ان المتبادر منها هو الراي والاستحسانات
العقلية الغير الموجبة للقطع ومنها رواية ابان بن تغلب في دية الاصابع والجواب عنها انها قد مضى في حجية المظنة ومنها ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد
عن دين الله من عقول الناس والجواب عنها ان المقصود غلبه للدين وبطلان القياس ومنها المروي عن حمزة بن طيار عن ابي عبد الله ع احتج الله تعالى على العباد بما اتاهم
وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه بالصلوة الخ وجه الاستدلال ان ظاهر الحديث ان تمام الحجة انما هو بارسال الرسل مع ما اتاهم من القوة العاقلة
لا نفس الاخير والجواب عنه اولا بانه صريح في حجية العقل لانه يدل على ان الله تعالى اتى بالقوة العاقلة ليتمكن من تمييز الحسن من غيره وهكذا الخبر ثم ارسل رسولا
الخ ليهديهم بما لم يعرفوه بالقوة العاقلة لان حصول العرفان انما هو فيما لم يكن معلوما واما فيما كان العقل مستقلا فالعرفان حاصل ولو لم يكن ظاهرا فيه لم
يكن ظاهرا فيما ذكره ويسقط الاستدلال به مع انه من الاحاد ومنها المروي في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما
لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالته اليه لم يكن له على
الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وجه الاستدلال ان قوله ع ولم يعرف يستفاد منه مع علمه معرفته ولا يتولى الله ولا لنبيه لم يكن مؤمنا
ولم يكن له ثواب بان تصدق بجميع ماله وقام تمام ليله ولا ريب ان هذين الامرين مما يستقل به العقل في ادراك استحقاق فاعلهما الثواب لا يبقى استحقاقه من الجهة
ان المعرفة والموالاة وكون جميع الاعمال بدلالته ع شرط لترتب الثواب ويلزمه السلب الوارد على المركب عدم ترتبه بانتفاء بعضه ومع عدم كون بعضه
بدلالته ع وان عرفه ويواليه مع ان عدم كون بعض اعماله بدلالته ع اعم من ان يكون بدلالة غيره او العمل او لم يكن منه دلالة اصلا كالجاهل المؤمن

[الهامش: ومنها الآيات الدالة على ... حجية العقل]

[الهامش: ومنها الاخبار الدالة على]

فاصيل او مقصرا ولازمه عدم ترتب الثواب على الاعمال المذكورة في الحديث والاعمال التي كانت بدلالة الشرع وهو خلاف الاجماع لانا نقول الظاهر من الحديث
كون معرفته ولاية ولي الله وهو الامام شرطا لترتب الثواب لتحقق الايمان فمن لم يعرفه سواء عرف غيره او لا وبطل احد الصلاة يلزمه عدم كون اعماله بدلالة الشرع
ومن عرفه ويواليه يلزمه كون اعماله باعتقاد انه منه ومن الائمة والنبي ص سواء كان بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة او غيرها كالجاهل الغافل بقول ابيه
لانه اعتقاد انه حكم ولي الله فذكره استطرادا من باب اللزوم في الاغلب لانه لا يكون محط النظر مدخلية اخذ جميع الاحكام منه بلا واسطة شرطا لترتب الثواب
او شرطا لتحقق الايمان للاجماع على تحققه بالاعتقاد بالله والنبي والامامة الائمة من دون مدخلية اخذ الاحكام منه بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة
او غيرها بل مع عدم العمل اصلا واجيب عنه بوجوه منها ما ذكره بعض من ان المقصود التصدق بالغير المقبول مثل التصدق على المخالفين وفيه ان الظاهر من الذاهب
من الحديث نفي الثواب بمحض عدم معرفته ولي الله بان عمله يوجب الثواب بدلالته وما ذكره ليس ثوابا بدلالته ومنها ان الحديث انما يدل على نفي ترتب الثواب وهو
لا يستلزم نفي الاستحقاق والعقل يدل على الثاني لا الاول وفيه ان استحقاق الثواب مع عدم اعطاء الله له قبيح ولا يمكن الا بحمله على عدم الاستحقاق الا بشرط
اعني معرفة الامام ع كما هو الظاهر من الحديث مع انه لو كان كذلك فلا يكون منافيا للعقل لانه يجوز عدم ترتب الثواب منها بانه ينفي الثواب
وهو ظاهر في امتثال الاوامر ولا يلزم منه نفي حجية العقل في ادراك المبغوضات وفيه ان الثواب المترتب على ادراك العقل اعم من امتثال الامر بالمحبوبات والترك
او ترك المبغوضات التي يدركها والحديث ينفي مطلق الثواب مع انه لا قائل بالفرق قطعا مع ان الظاهر من الحديث هو عدم الاعتناء بدون معرفتهم او
بغيرها لا الشرعية في ترتب الثواب ومنها ان العقل انما يدرك الثواب بمعنى مطلق الاجر لا الدخول في الجنة والحديث ينفي الثواب بمعنى الدخول في الجنة لتبادره
عند الاطلاق وفيه ان الحديث ظاهر في نفي الثواب المطلق ومنها ان العقل يحكم باستحقاق الثواب ان لم يكن فاعل تلك الافعال المتصف بالموجب للدخول
في النار والا فلا يكون معنى الثواب الا تخفيف العذاب وذلك واضح لان العقل كما يحكم بان فاعل رد الوديعة مستحق للثواب كذا يحكم بان فاعل الظلم يستحق
العقاب فاذا ارتكب الفاعل للامرين معا فلا يكون حاكما بمقتضى الامرين كما هو ولا حاكم بحصول التخفيف في كل منهما وفيه ان ظاهر الحديث عدم الثواب للعمل
من حيث هو بانتفاء المعرفة لا لارتكاب عمل اخر مقبحا ومنها انه من الاخبار ولا يكون معتبرا في نحو هذه المسائل وعلى فرض اعتباره لا يكون قابلا للمعارضة
مع الدليل العقلي والشرعي الذين ذكرناهما والحق في الجواب عنه ما قدم من الوجوه الاربعة ومنها الاخبار الدالة على كون اهل الفترة واشباههم معذورين
وتكليفهم يوم الحشر بالاقدام على النار بعد اصرارهم وهي مطلقة شاملة لمن كان مطيعا لما حكم به عقله ام لا والجواب عنه اولا بانه معارض بما دل على تعذيب الكفار ودينهم
وكفرهم الشامل لاهل الفترة وغيرهم والجمع بينهما لا يحمل الاولى على القاصرين كالاطفال والمجانين والسفهاء وامثالهم والثاني على المقصرين على ما ذكره بعض
من لا تحقيق له من تسليم حجية العقل في الاصول دون الفروع بحمل الاول على الفروع والثاني على الاصول لصيرورته صالحا للفرق في الحسن والقبح فيما يحكم العقل
بين الاصول والفروع كالظلم مثلا سواء كان الفاعل هو العبد او النبي ص فاذا سلم في الاصول يثبت في الفروع فيما يستقل به العقل سلمنا التعارض وحصول
الاجمال ومعه يسقط عن درجة الاستدلال مع انه غير مقاوم للمعارضة مع ما ذكرنا وثانيا بان المعلق به ظاهر في صورة الجهل وعدم المعرفة ومنه يظهر
الجواب عن اخبار اخر منها ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم ومنها ان الزمان لا يخلو عن امام معصوم ع ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم الى اخر

بقي الكلام في الثمرة المتفرعة بيننا وبين الاخباريين والاشاعرة وهي تحقيقية وفرضية اما الاخيرة فلا تحصى واما الاولى فكثيرة ايضا منها المؤمنون القاصرون
من الوصول الى الشرع وصالح الاحكام التي يستقل فيها العقل كالظلم والكذب والتصرف في مال الغير وامثالها كالعاجزين بالاقعاء او العمى او العرج وعليه العيال
والاطفال مع عدم تمكنهم من الوصول الى الشرع وطسطنة كبعض الاكراد والاتراك والاعراب في البادية وغيرهم فمن يسكن القرى النائية عن البلاد التي فيها
اهل الشرع فعلى فرض الحجية يستحق العقاب في مخالفة عقله بالكذب والظلم واخذ مال الغير وهكذا وعلى فرض عدمها لا يستحق سواء كان في زمان الفترة ام لا و
المراد بالفترة هنا هو زمان خفاء الحجة لغلبة الكفار وخفاء احكام الشرع لهجومهم على المسلمين لا زمان الجاهلية المفسرة بزمان فوت النبي ص الى زمان بعثة نبي
اخر وزعم خلو ذلك الزمان من الحجة وخلوه عن الشريعة لانه لا وجه له للزوم خلو الزمان من الحجة وهو باطل لانه لا بد في كل زمان اما من نبي او وصي وعلى فرض
خلوه منهما لا يخلو من الشرع بل يجب عليهم متابعة شرع السابق الى ان يتحقق الشرع اللاحق ومنها المقصرون وهم المتمكنون من الشرع في غير المسلمات كما ذكرنا
من الاكراد والاعراب في البلاد البعيدة عن الشرع مع تمكنهم من الوصول الى الشرع مع علمهم بالتكاليف في الشرع من الصوم والصلوة وامثالهما مع عدم سماعهم من
الشرع وجوب تحصيلها من المجتهد او العادل مع عدم جواز الاخذ من غيرهما فعلى فرض الحجية مع احتماله الوجوب يكون معاقبا على تركه لان الرجوع اليه والنظر
واجب بالعقل ومنها المخالفون للحق كاهل السنة من الشافعي والحنفي والمالكي والزيدية والناووسية والكيسانية والواقفية وهكذا والكافرين كاليهود والنصارى والمجوس
الان وغيرهما المقصرة الحاملين لثبوت النبوة والامامة لهم على فرض النظر في ادلة اهل الحق من الكتاب والاحاديث وغيرهما لانه على فرض حجية العقل يحكم بوجوب
النظر فبتركه معاقب بخلاف ما لو لم يكن حجة ومنها وجوب مقدمة الواجب على ما اخترناه من ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة على تركها ذي المقدمة وكذا تحريم
وجوب ترك الضد للمامور به لعدم الدليل الشرعي على الوجوب بهذا المعنى لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة وكذا عدم استلزام عدم الامر بالضد نهيا
امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط في بعض ثمراته التي لم يكن دليل على نفيها اثباتا ونفيا كالمتيمم الواجد للماء مع انتفائه قبل اتمام الوضوء ومنها اجتماع الامر والنهي
ومنها ترك الاستفصال وافادته العموم لانه يتم بحكم العقل بانه لو كان الحكم مختصا بواقعة السؤال لا غيره لما اجمل عند المعصوم ع لاستفهم من السائل ومنها
اقل القيمتين فيما لم يكن له دليل سواه ومنها حجية ظن المتجزي بالدليل الرابع لنفسه وكذا المقلد في بعض الصور على فرض عدم حجية الخبر الواحد في المسئلة الاصولية
لعدم الدليل الشرعي من الاجماع والكتاب والسنة الا خبر ابن حنظلة فانه صار بحكمها وهو خبر واحد لكنه لما كان مفيدا للظن بحجيته يحكم العقل بوجوب الاخذ به
غيره من الجمع والطرح الخ وكذا قول الميت وغير الاعلم فيما كان قوله مظنونا على التفصيل الاتي بناء على عدم حجية الظن الحاصل من الخبر والاجماع المنقول في الاصول

كما هو

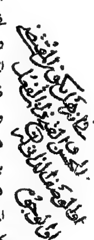
كما هو الحق ومنها كون الاصل في الظن حرمة العمل على مذهب القائل بكون الظن الكتابي ظنا مطلقا العقد دليل ح الا العقل الحاكم باصالة التوقيفية ونفي
طرح الظن وبناء الاصول العقلية كما حقق في موضعه ومنها حجية الظن المطلق للمجتهد بعد انسداد باب العلم المبني على بطلان التكليف وبطلان ترجيح المرجوح
على الراجح لو لم يكن اجماع وعدم لزوم الفحص عن تحققه لو كان الاجماع في الواقع بل عدم لزوم الفحص عن سائر الادلة فيما كان العقل مستقلا في ادراك الصفات
الواقعية ومنها معارضة النص والاطلاق او عموم مع العقل فيما لم يكن الدال على خلافه سواء ومنها الاصول العملية فيما لم يكن معه كظن خاص مع عدم حجية
الظن المطلق فيه مع استقلال العقل فيها كاصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير ومنها وجوب استفراغ الوسع وتاخيره للمجتهد بعد حصول الامتثال
ومنها التسامح في ادلة السنن والكراهة بناء على ضعف الاخبار او عدم حجية الاحاد فيه ومنها الظن الغير المعتبر في الموضوع الصرف في صور تعارض الامرين
اخذه والتخيير كما لقبلة في ضيق الوقت ومنها التخيير في الحدوث بناء على عدم حجية الاحاد فيها لكون خبر التخيير من الاحاد وكذا في القولين لعدم شمول الاخبار لهما و
منها نفي التخيير في غير الحدوث والرجوع الى الاصل وهكذا واما الثمرة بيننا وبين الاشاعرة فكثيرة كاشتراط العصمة في النبي ص والوصي ووجوب اللطف ونحوها
ما ذكره بعض بعدم الثمرة لان كلما حكم به العقل ورد به الشرع من الاجماع والكتاب والسنة كالكذب والظلم وامثالهما فاسد بناء **المقصد الثاني** في ان كلما
حكم به الشرع حكم به العقل اولا وهو ان احكام الله تبارك وتعالى هل يكون تابعة للصفات ام لا وعلى الاول هل يكون ذاتية ام لا وعليهما هل يجوز خلو واقعة من الحكم
ام لا وتحقيق المقال في هذا المقام يقتضي التكلم في مقامات ثلثة الاول في الايجاب الكلي اما الجزئي فقد ثبت من المقام الاول والمراد بالكلي هو كون احكام الله
نفس تابعة للصفات لا عن جزافية كلما لا يستقل به العقل في ادراك الصفة الخاصة ولكن حكم به الشرع فيحكم العقل اجمالا بان فيه كانت صفة خاصة مقتضية
لهذا الحكم الخاص هو المعبر عنه بقولهم كلما حكم به الشرع حكم به العقل يعني ان العقل بعد اطلاعه على حكم الشارع في شيء يحكم بان فيه صفة مقتضية لهذا الحكم
لاجلها حكم الشارع فيه بالحكم الخاص بحيث لو ادرك العقل هذه الصفة بالتفصيل يحكم العقل ايضا من دون الاحتياج ببيان الشارع ولا يكون مستثنا
كلما حكم به الشارع وان لم يصل الى المخبر او الينا ولم يطلع عليه ولم يعرض الاطلاع عليه يحكم به العقل وذلك لكونها مخالفا للضرورة لانا نرى بالبداهة
والوجدان ان عقولنا غير مستقلة في ادراك اغلب الاحكام بناء والمخالف هو الاشاعرة واما الاخباريون فموافقون لنا والدليل على هذا المطلب امور الاول الدليل
العقلي توضيحه موقوف على مقدمات الاولى ان الاشياء اما ان لا تكون متصفة بالصفات اصلا او تكون وعلى الثاني فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات اصلا
او يكون وعلى الثاني فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات المقتضية للفعل بالقاعدة الوجوبية او للترك بالقاعدة الحرمة او التفصيل بكون بعضها متصفة بالصفة
المقتضية للفعل وبعضها للترك وبعضها غير متصفة باحد الوصفين الثانية انا نرى كون احكام الشارع في الموضوعات مختلفة بعضها واجبة وبعضها محرمة
وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة وبعضها مباحة وبعضها محرمة الثالثة ان اختلاف الاحكام في الموضوعات لو كان لاجل كون كل واحد من الموضوعات
متصفا بالصفة الخاصة المقتضية لذلك الحكم فهو المطلوب والا يلزم الترجيح بلا مرجح لو فرض عدم الاتصاف اصلا او تجويز القبيح لو فرض اتصافها بما يكون
مخالفا للحكم بان يكون الحكم واجبا مع كون الصفة مقتضية للترك او العكس وبطلان كل منهما بديهي فان قلت ورد على الاستدلال وجوه الاول ان بطلان الترجيح
بلا مرجح مسلم لو كان من باب الترجيح واما لو كان من باب الاختيار فلا نسلم توضيحه انه لو تحقق القدحان من الماء متساويين من جميع الجهات مع لا بدية احدهما
للعطشان يكون اختيار احدهما من باب الاختيار والتخيير لا من باب الترجيح والمقام كذلك لان ترك الخلقة او ترك اظهار الاحكام مناف للمقصود من اظهار
اللطف والجود واعطاء ثمرة الاستحقاق وهو موقوف على الخلقة والتكليف حتى يتميز المنقاد من غيره بالاطاعة والمخالفة وتمام الحجة والامر بان الكل مستلزم
لاختلال النظام والامر بترك الكل كذلك والتفصيل بين المكلفين مستلزم للاختلال ايضا سيما في المعاملات والامتحان بامر او بعض الاوامر لا يصح بالنسبة
الى اغلب المكلفين لاختلافهم في الاستعداد والغرض فيه بان ترك المكلف بعض الاوامر الشاقة المنافرة للطبيعة ويخالف مولاه فيها ولكنه اتى بغالب الاوامر
المسلوبة لحرز ذلك فلم يكتف في الامتحان بامر واحد لطاعة فيه فلم يبق سوى التخيير باختيار الامر في البعض فعلا وفي البعض تركا وفي البعض تخييرا او اباحة او
استحبابا او كراهة لعدم التضييق على العباد او كون الاستحباب والكراهة اشد في الامتحان ولما كان الامتحان يحصل بالامر بالمنافرات والنهي عن الملايمات فجعلهم
كذا مع ان الترجيح لا يختص بالحسن والقبح لجواز كون المرجح غيرهما والجواب ان المعلوم لو كان محض الامتحان لكان التكاليف كلها او اغلبها امتحانية والتالي
باطل باتفاق الطرفين والضرورة وبانه لو كان كذلك لما اصبح في الصوم مثلا تعيين شهر مخصوص في السنة لان الامتحان انما يحصل بالامر الشاق والايام التي
في الصوم وايام قلب الاسد لو كان مقصودا لسهل الامر بالصوم في كل سنة شهرا متوالية او متفرقة فتعيين الشهر المخصوص في مجموع السنوات لا بد من صفة معينة
لحكم المعين مع ان الامر بترك الصوم من يوم العيد لو مضان لا يناسب الامتحان لان الامر بترك ما يكون تركه ملايما للطبايع وكذا النهي عن كثير من المحرمات يكون
تركها ملايما للطبايع كالخبائث وبانه يكفي امر او امور معدودة لها ولا يحتاج في الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفي كل مكلف الى انها امتحانية
بحو ثابت في الشريعة فتدبر وبانه لو لم يكن في الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفي كل مكلف لاجل الصفات لما كان وجه لكون بعض الموارد
اشد من بعضها وكذا الواجبات وكذا المباين في بعض المستحبات وبعض المكروهات مع الاهتمام في الصلوة وغيرها من حيث الاجزاء والشرائط والاركان
والموانع وتعيين الوقت الخاص وكذا غيرها الثاني ان من الامر ما هو امر توطيني والكل متفقون على نفي الحسن في المامور به وجوز الموطن بجعل
بكل امر شاق والجواب ان في الامر التوطيني وان لم يكن حسن في نفس ما تعلق به الامر ظاهرا لكن الحسن موجود في مقدماته ما تعلق به الامر والاظهار معه
باحياء الامتحان في شيء خاص الثالث ان الايات الشرعية الدالة على نفي الصفات منها قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات الخ وجه الدلالة
ان التحريم انما حصل بسبب الظلم الحاصل منهم لا بسبب الصفة الحاصلة في نفس الشيء والجواب عنه بان الاية لا تدل على نفي الصفات لجواز القول بكون الصفات
بالوجوه والاعتبار فكان الشيء باعتبار حصول الظلم منهم متصفا بالصفة المقبحة بل الدلالة على الصفات اظهر لظهورها في كون العلة هو الظلم القبح

الصلوة سم

في ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل

ومنها

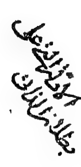
ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعي في الامر بالعبادة والانقياد على وجه الاخلاص ولا نص في نحو
الصفات لان القائل بالصفات يجعلها الداعية لصدور الامر والجواب عنها اولا ان كون الداعي هو اتيان ما امر به المخصوص على وجه الاخلاص لا ينفي الصفة المقتضية
لتميز الاحكام لجواز كون اتيان الشيء المخصوص كالصلوة مثلا على وجه الاخلاص متصفا بالحسن دون الشيء المخصوص الاخر كالخمر فان اتى على وجه الاخلاص وثانيا
ان الظاهر هو انحصار الدواعي المختارة الباعثة الى فعل المكلف في الصفات داعي ثم ثالثا بان الشيء قد يعلل بالداعي الموجب للحكم المخصوص من الحسن وقد
يعلل بالغاية المترتبة عليه وقد يعلل بشيء اخر نحو حصول اصل المطلوبية ورفع المانع بانضمام اللطف فيكون داعيا لصدور الامر حتى يحصل الفعل الموجب لحصول
المحبوب في الخارج من المكلف قربة الى المولى وح فالشيء يصح تعليله بكل منها فقوله وما امروا الا ليعملوا او لكونه محبوبا وحسنا او ليتقربون الي او لكونهم
عبادي وهكذا والتعليل بواحد منها لا يوجب نفي غيره من الدواعي وقد يجاب بان نفس التعبد وموافقة امر المولى ايضا حسن ويتصف بالحسن ولا نتغير
الامر والجواب ان القائل بالصفات لو كان منظوره هذه الصفة اعني الحسن الحاصل من نفس التعبد فيقول به الاشاعرة ايضا ولا ينفع الخلاف لان التعبد
في الكل مشترك الورود فتخصيص الامر بالبعض والنهي بالبعض تحكم وجزاف فلا بد من صفة موجودة في نفس المامور به غير الصفة الموجودة في المنهي عنه
حتى يحصل المرجح فتدبر وقد يجاب بان التعبد على قسمين قسم يكون المقصود هو مجرد الامتثال باتيان ما امر وقسم يكون المقصود هو الاذلال والانكسار
والخضوع والخشوع والاول ممنوع في المقام والثاني مسلم لانه محبوب في حد ذاته امر لم يومر وهو السبب الخفي لخلقة بني ادم لان المقصود الاصلي من التكاليف
ليس الا هذا ولكن الموارد التي ورد التكليف فيها او الافعال التي نحن مكلفون بها فعلا على قسمين قسم منها لا يكون المقصود فيه الا تحصيل ذلك
التعبد كالصلوة وامثالها وقسم ما يكون فيه مصلحة غيره بل فيه مصلحة ومفسدة يامر وينهى لاجلهما لينتظم العالم وهذا القسم وان كان راجعا الى
تحصيل ذلك التعبد بالاخرة لكن يكون بعض منها تابعا لمصلحة هذا التعبد وبعض اخرى تابعة لغيره وان كان راجعا اليه بالواسطة وهذا الجواب ايضا
فاسد لان الاذلال والانكسار ان كان من حيث هو محبوبا باي وجه وشيء امر ونوع كان في كل الاشياء فلا بد في كون الاذلال في الشيئين اللذين امر المخصوص
متصفا بالحسن سابقا على الامر فكان داعيا لصدور الامر مع عدم وجود هذا الحسن في الاذلال الذي يتوم وهذا ثابت بالعيان لان الاذلال قد يكون حاصلا
بطريق الملاهي وقد يكون حاصلا في الصلوة ولا ريب في قبح الاول وحسن الثاني فالحق في الجواب هو ما ذكرنا وبانها غير قابلة للمعارضة مع العقل الحاكم
بوجود الصفات في المامور به الثاني الايات التي مرت كقوله تعالى انما حرم ربي الفواحش وغيرها وجه الاستدلال انها تدل على انحصار المحرمة بالقبايح وعدم
تعلقها بغيرها سواء كان حسنا او لا حسنا ولا قبيحا وقوله تعالى ويحل لكم الطيبات لان القران كلما يكون طيبا في الواقع حلال والطيب لا يكون فيه جهة قبح لا
كان فيه جهة حسن وح لو كان مخصصا بالقبايح فهو المطلوب ولو تعلق بغيرها يلزم اجتماع الحلية والحرمة في شيء واحد واذا ثبت انحصار القبايح بالمحرمات ثبت
تبعية غيرها بالاجماع المركب ضرورة عدم الفرق الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ما مر فانه لو لم يفد القطع فلا اقل من افادة كل واحد منها
الظن ومنها ملاحظة حسن اكثر المامورات وقبح اكثر المنهيات مع عدم وجه الخلاف والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها التتبع في الاحاديث الكثيرة الدالة
في بيان علة الاحكام من الائمة بعد السؤال او لا وفي كل موضع سئل عن الائمة عن العلة عن حكم من الاحكام اجابوا وتبين بالعلة الكاشفة عن الصفة
ولم يجيبوا قط بان الله امر الاشياء ونهى بلا سبب حتى يبعث ذلك ومنها الاخبار منها ما ورد من قوله في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى
الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ومنها ما مر من الاخبار والايات السابقة كقوله تعالى
قل امر ربي بالقسط الخ وقوله ان علينا تبيان ما يصلح للناس وما يفسد فلا ريب ان من مجموع ما ذكر يحصل القطع بوجود الصفات المقتضية للاحكام على
وجه الكلية مع انه بعد فرض ثبوت الشرع فالاطاعة لازمة باتفاق الخصم ولا ثمرة معتدة بها بين القول بالصفة وعدمها **المقام الثاني** في انه



هل يكون المقتضي للحسن والقبح ذات الفعل كالظلم او الوصف الذاتي له او الوجوه والاعتبارات من الاوصاف والاحوال العارضة للمكلف او المكان
او الامكنة والازمنة والمقدمات الخارجية والاستلزامات كقتل النبي بالنسبة الى القصد وغيرها او الحسن في دون القبح فان الاول ما الاحوج في فعله
هو ذاته بكيفية عدم عروض ما يقتضيه لاكثر والثالث مع جواز الاولين في غيره اقوال من المعتزلة والامامية توضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في بيان
المراد بالذاتي والصفات اللازمة كما في بعض العبارات او الوصف اللازم كما في بعضها والوجوه والاعتبارات اعلم ان الذاتي قد يطلق على المقابل للعرضي
كما في الحسن والقبح ايضا ان او شرعيا وقد يطلق ويراد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل المقابل للوصف اللازم اعني الفصل والمقوم وما يعتبر في حوله
الذات وقد يطلق ويراد بها المقابل للامور الخارجية من الوجوه والاعتبارات والاضافات اي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجة عن الذات كما يقال الله
في نفسها حكمها كذا او باعتبار كونها في الدار فلان حكمها كذا سواء كانت الاضافة بالنسبة الى المكلف بنفسه او حالاته وصفاته وعلمه وجهله او الازمنة
والامكنة او بالنسبة الى المامور به نفسه او حالة التراخي او بالنسبة الى المامور به الاخر كمقدمة الواجب والمنهي عنه كفعل الضد بالنسبة الى المامور به وهكذا غير العلم
والجهل بناء على التخطئة وامثالها والمراد بالوصف الذاتي وبالصفة الذاتية والوصف اللازم على اختلاف العبارات يحتمل ان يكون هو جزء الماهية من
الجنس والفصل كما يظهر من بعض العبارات منها انه لو كان وصفا ذاتيا لما اختلف كالصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا يتبدل بالنسبة الى
الازمان والاحوال والاوضاع ومنها ان الوصف الذاتي ما يكون داخلا في الذات كالناطق فانه ثبوته نفسي وصف ذاتي للانسان وح فالوصف الذاتي
للصدق هو ما يميزه عن الكذب اعني المطابقة للنفع والمراد بها هنا لا يكون هو الاول لان الكلام فيه قد مضى مع الاشاعرة والكلام انما هو بين الامامية
والمعتزلة والحوان يراد بالذات هو نفس موضوع الحكم عرفيا كان كالماء طاهر او عقليا كاجتماع الضدين محال او شرعيا كنكاح المحارم حلال او حرام
سواء كان هو نفس الفعل المطلق في مقابل الترك او فعل مخصوص من الافعال الخاصة كما في الصلوة بالنسبة الى سائر الافعال وسواء كان هو المهية

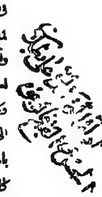
النوعية

النوعية المركبة من الجنس والفصل والهوية الشخصية فيما صارت موضوعة للحكم كيع هذا الذات بناء على كون الاحكام متعلقة بالافراد فيختلف باختلاف
ذكر الموضوع في مقام تعلق الحكم به والمراد بالاوصاف اللاحقة المقومات من الفصل والتشخص فيما كان الموضوع شخصا وما يؤخذ من الذات بالحيثية
التقييدية على سبيل الجزئية او الشرطية للموضوع وان لم يكن جزءا وشرطا للموضوع عرفا كقوله الميتة من حيث كونه متغيرا بحيث او من حيث كونه
مضافا كذا والضرب من حيث كونه موجبا للتاديب كذا والقتل من حيث انه يتعلق بما انه يحقن كذا والمراد بالوجوه والاعتبارات هو ملاحظة الذات بالنسبة
الى الامور الخارجة عن الذات كالصدق بالنسبة الى قتل النبي ص او فعل الضد بالنسبة الى ترك المامور به وغيرها كامر ومع الصدق من حيث كونه كلاما
مطابقا للشيء والمطابقة صفة لازمة له وكونه موجبا للنفع والضر امر خارج عنه يكون من باب الوجه والاعتبار فيكون الكلام في ان الصدق من حيث
هو حسن او الحسن كان في الصفة الذاتية اعني المطابقة او بالنسبة الى كونه موجبا للنفع فعلى هذا الوجه فالصدق لا يكون حسنا والمطابقة كذلك بل
بالنسبة لكونه موجبا للنفع فعلى ما ذكرنا على فرض الذاتي كلما تحققت الذات اعني الموضوع من الفعل المطلق في مقابل الترك والفعل الخاص من الطبيعة
كالسجدة ونكاح المحارم او الفرد فيما كان هو موضوعا للحكم تحقق الحسن والقبح وقد يكون الوجه العارض له تماما متصفا بالصفة الموافقة لها كالصدق
النافع والكذب الضار او المخالف كالتبديل ومعه يحصل التعارض بين الذاتين والحكم يتبع الاقوى ان كان والا فالاخير لان الصفة مقتضية للحكم ولا
تكون علة تامة والحكم موقوف على وجود المقتضي ورفع المانع فلو كان المانع موجودا فلا يتعلق الحكم كما مر وعلى الثالث لا يحصل التعارض بل بهذه الجهة
وكونها موجبة لحصول كذا كاللطم بالجهة الموجبة للتاديب متصف بالصفة الواحدة فله الحسن ولا قبح من جهة الذات حتى يحصل التعارض بل مع كون حسنها
ح عرضيا واعتباريا كالمقدمة الواجبة كذا القبح لا في نفس الذات ولا مع الوصف الداخل في الذات عقلا او عرفا او بنظر الشارع بنحو الجزئية او التقييدية
نعم قد يكون الذات بوجوه واعتبارات متعددة متصفة بالصفات المتعددة ما لعرض موافقة او مخالفة بالقياس الى المضاف اليه وليس لا تصاف



بالحسن او القبح موجبا لحسن الذات وقبحه من حيث هو وكيف كان فالبطلان الذاتي بمعنى الماهية من حيث هو على وجه الكلية امور الاول انه لو كان
الحسن والقبح ذاتيين يلزم امتناع النسخ والتالي باطل لوقوعه في الشرع والعرف بالضرورة بيان الملازمة ان اختلاف الحكم كحلية نكاح المحارم زمان
ادم ع وحرمته بعده في كوجوب الارث بالهجرة في اولها وحرمته بعدها يقتضي اختلاف الصفة وح الصفة المختلفة الموجودة ان لو كانتا في نكاح المحارم
من حيث هو يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين او عدم كون الشيء الواحد واحدا ويخرج عن كونه ناسخا ومنسوخا لاشتراط اتحاد الموضوع فيهما والتالي
باطل فالمقدم مثله واجيب عنه اولا بجواز كون الصفتين في الذاتين المختلفتين فكان نكاح المحارم من حيث هو متصفا بالصفة المقبحة ومن جهة كونه موجبا للكثرة
النسل متصفا بالصفة المحسنة بالاضافة اليها وكان هذا الحسن اشد من قبح الاول فصار الحكم تابعا له فصار حلالا وبعد حصول الكثرة صار القبح اقوى او بلا
مانع فصار الحكم تابعا له وح اما اذ ليست الصفة علة تامة بل مقتضيا كما مر ولو قيل نكاح المحارم يكون ح فيما مع تحقق كثرة النسل بعده وحسنا باعتبار
كونه موجبا لها اما لم يتحقق بعده وهو عين المذهب بالوجه ويقال في الجواب لا نسلم كون نكاح المحارم ح حسنا بل قبيحا غايته عدم ترتب الاثر والحكم وفيه انه
يرد عليه ان عدم الحرمة واثبات حكم حل له اما ان يكون باعتبار صفة مغايرة للقبح اولا وعلى الثاني يلزم عدم تبعية الحكم للصفة وعلى الاول يلزم اجتماع
الصفتين الا ان يقال بانه القبح وعرضية الحسن وهو المطلوب لان المراد بالذاتي انه لا يخلو الذات من حيث هو من صفة وان اتصف بضدها بالعرض ايضا
بالجهات لا بالذات ولا يلزم ح بطلان الذاتي ولا اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد نعم يلزم لو كان المراد بالذاتي ان كل صفة توجد ولو من الجهات
الاعتبارات كانت في الذات من حيث هي صادرة متصفة بها كما يشعر به الاستدلال على بطلان الذاتي بلزوم اجتماع الصفتين في النسخ في قوله ولا كذب عدا
وفساده غني عن البيان لان حسن الشيء باعتبار امر خارج حسن عرضي بالنسبة اليه لا يوجب حسن الذات من حيث هي كما يبقى الذات في نفسها حكمها كذا وبالجملة
للسجدة حكمها كذا والصفة في الاول في نفس الذات وفي الثاني بالعرض لا يبقى لو كان قبيحا لكان فاعله مستحقا للذم والتالي باطل لانا نقول القبح يقتضي
استحقاق فاعله الذم لو لم يكن له مانع اقوى يقتضي اثباته وكذلك الامر في كل ناسخ ومنسوخ وفيما اختلف حكم الماهية بعروض الاحوال كالقتل فانه من حيث هو
قبيح لكن بعد عروض الاستحقاق كان واجبا الا الحسنة تابع لعرضها مع كونه اقوى من القبح وكذا الكذب المستلزم لعصمة دم نبي او وصي او مؤمن فان حفظ النبي
حسن اقوى من قبح الكذب فصار الحكم تابعا له ولا ريب في كون القائل بالكذب لنجاة النبي ممدوحا لا مذموما الا بقي ما اورد على الذاتي من اجتماع الصفتين يلزم
على الوجه ايضا لان الحيثية تعليلية على هذا المذهب والحيثية التعليلية لا يوجب تعدد الموضوع ولا يرفع التناقض لانا نقول اولا قد تكون الصفة بالجهة
عرضية لا ذاتية فلا يحتاج الى تعدد الموضوع لعدم التناقض بين الذاتي والعرضي وثانيا بما ذكره بعض المحققين من انه يمكن ان يقال ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية
قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف تعلقها بالاسباب والقوابل والشرائط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان كان تحصل الفعل ببعضها حسنا وبالاخرى قبيحا
ومنه الزمان السابق واللاحق غاية الامر ربما كان المعيار الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل معروضا وكان داخلا في ذات الفعل جزءا
او شرطا بنظر الشارع ولا بعد فيه اذ الشارع ربما اناط التمييز بين الافعال بامور خارجية يستبعد عند العقل تاثيرها في الخارج في ذات الشيء مثلا المذكى
الذي يتميز بالمذكى يستبعد ان يكون للتسمية مدخلية في التسمية وفي كيفية اللحم وقد دار على حرمة الميتة … مزاج الانسان واضرارها به والحاصل
انه يجوز ان يكون الذات في نظر الشارع هو المركب من الكلي والتشخصات من الاوصاف والاحوال والازمنة والامكنة او بعضها فيكون الذات في المنسوخ هو
الكلي مع شيء اخر وان كان هو الزمان الاول وفي الناسخ هو الكلي مع الزمان اللاحق وان كان الزمان بحسب العرف والنظر خارجا وبناء على ذلك فيكون الفرق
ح بين الذاتي والوجه هو دخوله في الذات على الذاتي وخارجا على الوجه والاعتبار وهو وان صح القول به في بعض الماهيات كالماهيات المخترعة بكون المطلوب
مركبا من كل ماله تاثير عند الشارع على سبيل الجزئية والشرطية والمانعية او الماهية من حيث تقييدها بما ذكر وان كان على مذهب الاعمي لكون الذات المطلق

متصفة لا ما صدق عليه الاسم الا انه لا يصح في بعضها كالقتل ونكاح المحارم والارث لضرورة كون الحكم معلقا على الذات من دون لفظ دال على تقييدها
بالاستحقاق وابقاء النسل فهو خارج عن الذات ولو عن المطلوب وكونها علة لتعلق الحكم بالذات لا ان اللفظ الوارد هو ان نكاح المحارم حرام وفي
هذا الزمان حرام وكذا الامكنة والارث في اول الهجرة واجب وصرف الظواهر الى ما يدخل في الذات ولو بالحيثية مجاز بلا دليل مع انه لو كان كذلك
لكان المنسوخ غير الناسخ وبالعكس وهذا لا يبقى نسخا الا بجعل المراد من كون الناسخ والمنسوخ شيئا واحدا عرفا ولغة مع اختلاف الزمان او الحال
وان كان بنظر الشارع متعددا بالزمان او الحال وهو خلاف الظاهر وثالثا بانه على فرض تسليم تماميته يتم في ابطال الذاتي المطلق لا في الجملة ولا الوصف
اللازم الثاني ان في الذاتين المتعاندتين صنفين كالصدق الضار اما ان يكون التكليف بمقتضى الصفتين باقيا او يتفك احدى الصفتين عن احد الذاتين او لا
يتعلق الحكم بها مع بقاء الصفة وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم الذاتي وعلى الثالث يلزم عدم تبعية الحكم للصفات والجواب عنه باختيار تحامه
الاخير ومنع تبعية الحكم للصفة حتى فيما كان مانع اقوى الثالث انه لو كان ذاتيا يلزم التناقض والاتصاف بالصفتين المتضادتين في قول القائل لاكذبن غدا
لكون صدقه مستلزما الكذب بالكلام في الغد المستلزم للقبح فيقبح مع انه صادق وحسن ويلزم منه الاتصاف بالمتضادين وعدم كون الحسن ذاتيا فلا يكون
الصدق من حيث هو حسنا بل بالاعتبار فيقبح والاول باطل والثاني هو المطلوب بتقرير اخر الكذب في الغد اما حسن او قبيح والاول قبيح بالذات ايضا لانه كذب
وهو تناقض وعلى الثاني قبيح ايضا لانه مستلزم لكذب كلام الامس المستلزم للقبيح فيقبح وهو تناقض والجواب عنه بان المستلزم للقبيح قبيح بالعرض كحركة جالس
السفينة لا بالذات ولا تناقض مع ان في الاول اخبارا عن عزمه بالكذب فيجوز الرجوع عنه كيف ولولا ذلك يلزم التناقض على الوجه الذي فيما تحقق فيه
الجهتين المتضادتين كما في قوله لا صدقن غدا وكان صدقا الغد مستلزما لقتل النبي ثم الا ان نقول يكون الجهات علة للحسن الذاتي بشرط عدم عروض جهة راجحة
اقوى ومع عروضها يرتفع الحسن لا ان ينتفي وهو في غاية السخافة لجواز اجتماع الجهتين كقتل نبي بالنسبة الى الصلاة ثم واجبا ثم وكذا الصلاة في الدار الغصبية
مع ان الاضافة الى الغير لا يوجب نقصا الذات من حيث هي كعدم ترك الواجب وكذا في القبح الرابع ما يستفاد من قول المفصل بين الحسن والقبح ومن المورد عليه كما
سيجيء وهو انه لو كانت الذات على تقدير خلوها من جميع الجهات والفصول المميزة مما لا يصلح لاقتضاء شيء منهما لو كانت متصفة بالقبح لكان بالذات اعني
الفعل المطلق يلزم منه قبح فعل الله تعالى وكذا فعل النائم والساهي ولو كانت متصفة بالحسن يلزم كون فعل العاصي وكذا النائم والساهي ولو كان كل
منهما ذاتيا يلزم التناقض والثاني باطل ومبنى الاستدلال على ما ذكره بعض المعتزلة من تساوي الذوات في الفعلية اعني الفصول المميزة فلو قبح الفعل الدائر
من غير مدخلية نسبته الى المكلف المكلف والفصول المميزة بين الانواع فيكون من حيث انه فعل في مقابل الترك لكونه عدميا غير قابل سواء كان الفاعل هو
الله او البشر والفعل شربا او لواطا او غيرهما لكون الفصول المميزة خارجة عن نفس الفعل المطلق ويلزم منه المحذور المذكور وكذا في الحسن او على ان الشيء لو كان متصفا
بالذات لكان الفعل المطلق ايضا متصفا لكونه ذاتا من الذوات وهي اما قبيحة او حسنة ويلزم منه المحذور المذكور والجواب عنه ان الكلام لا يكون في الاشياء
من حيث انها ايجاد وفعل من الافعال حتى يقال انه حسن بالذات او قبيح بل الكلام في الطبايع المتبادرة المتنوعة والمتفصلة بالفصول الخاصة كالظلم والكذب
والصدق فيجوز ان يكون الفعل الخاص كالصدق المركب من القول المطلق والمطابقة مع قطع النظر عن الجهات والاوصاف متصفا بالحسن سواء كان الفاعل هو
الله او غيره والكذب متصفا بالقبح كذلك ولا يلزم كونه من النائم والساهي وامثالهما كذلك لجواز مدخلية القصد ودخوله في الذات مع ان القبح ثابت في فعله
كالزنى واللواط واكل العذرة وامثالها وان لم يكن مكلفا لمانع اقوى من التكليف بما لا يطاق وكذا لا يلزم كون فعل العاصي في المعصية حسنا لا نتفاء المركب بالصفة
المقتضية لحسن الايجاد وقبحه يتبع متعلقه وموجده من الطبايع فان كان حسنا فحسن وان كان قبيحا فقبيح فلا يرد كون فعل الله قبيحا لا يتاتى الايجاد والفعل المطلق
لو لم يكن حسنا ولا قبيحا لم يلزم ارتفاع النقيضين عنه لان الحسن ما الاجر في فعله والقبح ما فيه حرج لانا نقول الفعل والايجاد المطلق بين الايجادات الحسنة
وبين الايجادات القبيحة فيتبع والفعل المشترك بين الايجادين حسن وقبيح بالنسبة لا يقال كون الاصل في الاشياء هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا في غير
القبيح لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لا يعلم حسنه ولا قبحه في الواقع وكلامنا هنا في الحسن والقبح من حيث الواقع لا يقال كون الاصل في الافعال
هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لم يعلم قبحه وحسنه والنزاع في ان الحسن والقبح هل هو بامر الشارع ولا يكون
في الشيء قبل امر الشارع حسن ولا قبح او امر متقرر في نفس الفعل فانما قبل امر الشارع اعم من ان يكون ذلك الامر المتقرر مخلوقا لله تعالى اولا وقد يجاب بعض بان الحسن
لما كان عدميا لانه عبارة عن عدم استحقاق الذم فيكفي فيه عدم سبب القبح ولا يحتاج الى صفة اخرى بناء على ما ذكر وامن ان عدم المعلول مستندا الى عدم علته
واما القبح فهو وان كان اعتباريا كنه وجودي لكونه عبارة عن استحقاق الذم فيحتاج الى علة وصفة وجودية ولا يجعل عدم سبب الحسن علة لاستحقاق الذم
لعله لهذا قال والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وفيه ان الحسن لو سلم انه يمدح فاعله ويثاب وجودي يحتاج الى علة وجودية ومع جواز خلو الذات عنهما معا
وكان مباحا ولو فسر بما يشمل المباح اعني ما لا حرج فيتوجه عليه ان الحسن والقبح لصفة على فرض الذاتي او الوجه والاعتبار لا تكون امرا مستقلا بحيثما
الحدوث على حدة بل هي حادثة بحدوث متبوعها وعدم العلم بها لا يستلزم العدم حتى يقال ان عدم الصفة المقبحة يكفي في حسن الذات فالتمسك
باصالة العدم لا يجوز ابتداء والا فلكونه شكا في الحادث من انه صفة محسنة او مقبحة او حدوث المتبوع والذات يكفي في حدوث صفة قهرا او في بعض الاشياء
كان وفي بعضها لم يكن كالتمسك باصالة عدم العلاقة في اثبات الاشتراك كما مر واما ثانيا فلان الاصل يثبت الامر الظاهري في مقام الجهل وكلامنا
في الواقعي ولبطلان الوجه والاعتبار الكلي وجوه الاول انه لو كان كذلك يلزم التسلسل لان الكذب ان حسن لكونه مستلزما لعصمة دم نبي وعصمته اما حسن
لذاته او لوجه اخر ككونه حافظا للشرع او كونه من الله تعالى وعلى الاول يثبت عدم الكلية في الوجه والاعتبار وعلى الثاني ننقل الكلام فيه وهكذا فيلزم
التسلسل او الانتهاء الى الذات الثاني انه لو كان بالوجه لما انتقل الى القبح بمجرد سماع الكذب والظلم والغصب لا بعد معرفة الجهة فيه ولما حصل التعارض



لذاالکذب

في الكذب النافع والصدق الضار عرفا ولما تعلق الخطابات الشرعية في اغلب المقامات كالميتة بجنس والبول كذا والاحسان كذا ونحو ذلك والوجوه والجهات الثالث

باطل بالوجدان بل الضرورة فالمقدم مثله الثالث ان الحسن لو فسر بالاحرج فيه فيلزم على تقدير خلو الذات عنهما وكون الحسن والقبح بالوجوه ارتفاع

النقيضين هذا ان اريد بالجهات غير العلم والجهل ولو اريد بها العلم والجهل سواء قال بتحقق الصفات بالعلم والاعتقادات فقط ولهذا ذهبت طائفة من العامة الى

ان كل مجتهد كما ذكر او قال بها مع سائر الوجوه فيلزم التصويب وسيجيء بطلانه في الاجتهاد والتقليد ولا يلزم الاشاعرة القول بالتخطئة كما لا يلزمهم القول بالتصويب

لجواز كونهم قائلين بوحدة الحكم في كل واقعة وعدم تبدله بالعلم والجهل وجواز كونهم قائلين بالتبعيض ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو القول بالقدر المشترك

بتعلق الغفلة مع بهما وجواز كونهم قائلين مع

ففي بعض المقامات يكون بالذات وفي بعضها يكون بالوصف اللازم وبعضها بالوجوه والاعتبارات غير العلم والجهل ويعرف ذلك في المستقلات

العقلية بوجود التعارض عند اجتماع الذاتين كالصدق الضار والكذب النافع وعدمه وفي غيرها بخطاب الشارع فان تعلق بالماهية من حيث هي مع عدم

ما يقيدها فيكون من باب الذات ولو قيد بوصف كقوله نكاح المحارم جائز ان وجب تكثر النسل والخمر حرام ان وجب السكر فيعرف كونه من باب الوصف

ولو تعلق بماهية مع تعليله بوجه او علم استلزامها الشيء وكان بالوجه بقي الكلام في الثمرات المترتبة على الاقوال وهي امور منها التخطئة والتصويب

فالاول مترتب على الذاتي والوصف اللازم والوجه والاعتبار غير العلم والجهل لخروج الاعتقاد عن الموضوع فكان معدما ومن الثاني ويلزم التخطئة

الثاني يتفرع على الوجه والاعتبار من العلم والجهل لدخول الاعتقاد في الموضوع ويلزم التصويب واما الوصف الذاتي فان اريد به ما يقيد الذات بالاعتقاد

بالحيثية التقييدية فيلزم التصويب او اريد به غيره فيلزم التخطئة ومنها جواز اجتماع الامر والنهي فعلى القول بالوجوه والاعتبار لا يجوز لو جد الوصف

لان الصلاة بالنسبة الى الكون الغصبي اما حسن او قبيح وعلى غيره يجوز لان النهي على الاول ايضا يجوز لجواز حصول الجهتين المقتضيتين للامر والنهي كالكون

من جهة كونه محصلا للغصب مبغوض بالعرض ومن جهة كونه محصلا للصلاة محبوب بالعرض ولا ضير فيه ومنها الوجه في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده

الخاص لما وتجوز فساده على الوجوه والاعتبار لوحدة الصفة وهو القبح لاستلزامه ترك المامور به وهو حرام ولا يجوز حسنه بناء على المذهب حتى يقع الامر وكان صحيحا

بخلاف غيره لجواز حسنه وصحته ومنها القول بوجوب مقدمة الواجب لمنا وحسنها على القول بالوجه دون غيره من الذات وبالوجه لانها واجبة وحسنة بالعرض

يجوز ان يكون قبيحا بالذات ومنها اتصاف العبادات المكروهة او نفي الكراهة فيها او حملها على غير معنى المصطلح على القول بالوجه لوحدة الصفة فلينقض

حكما واحدا اما الوجوب والكراهة فيعد غير مجوز الصفتين المقتضيتين للحكمين عليها وجعل بعض منها حسنة المظنة على الوجه مستلزما للتصويب لكون الاشياء منصفة

بالصفات من حيث كونها معتقدات واختلاف الصفات باختلاف الاعتقادات بخلاف غير الوجه فان الصفات الواقعية في ذوات الاشياء من حيث هي او بجهة

غير الاعتقاد لا يتغير بالاعتقاد وفي الاول ان الظن بعد حجيته يكون من الاعتقادات التي يكون الحكم تابعا لها على فرض التصويب لا ان يكون مستلزما له مع ان

الوجه يجوز ان يكون مستلزما له مع ان الوجه يجوز ان يكون غير العلم والجهل بكون الشيء من جهة غير الاعتقاد متصفا بالصفة والاعتقادات المختلفة في الشيء

كانت مقدمة لوجود الاثر ومتصفة بالصفات العرضية والمرآتية وحجية الظن كالقطع والعلم يكون من باب المقدمة والمرآتية ويلزم التخطئة نعم ان قلنا بكون

الاعتقادات من باب الموضوعية وجزء الموضوع او كان قيدا للموضوع او كان الحكم تابعا له يلزم التصويب **المقام الثالث في** بيان ان لله تعالى في

كل واقعة حكما ام لا والظاهر كون الكلام في الوقائع التي يحتاج اليها العباد ويرتبط بهم ويرد عليهم ولو بالنسبة الى واحد من العباد لا مطلق الوقائع حتى ما لا

يرتبط بفعل المكلف كالسماء لعدم الثمرة فيه والمسألة كلامية لعدم ارتباطها بفعل المكلف بالدليل المعنى اللفظي والاندراج وكيف كان فذهب

بعض الى ان الاحكام صدرت من الله تعالى جميعا ونزلت على رسوله وهو بلغ الى اوصيائه وهم بلغوا الينا جميعا المصالح لهم اعرضنا اما الاول فيمكن الاستدلال

به من وجوه الاول الضرورة التي ادعى بعض الثاني الاخبار الكثيرة الثالث دليل اللطف لان الحسن والقبح ان كانا بمعنى الاحرج في فعله وما فيه حرج فواضح لعدم

خلوه عن احدى الصفتين والا لزم ارتفاع النقيضين وان كانا بمعنى ما يمدح فاعله او تاركه او يذم فلان الشيء اما ان يكون مما يمدح او يذم او يخلو منهما وهو

هو المسمى بالمباح وعلى اي منها ارشاده واجب على الله تعالى من باب اللطف اما ما يمدح وما يذم فواضح واما الخالي منهما فيجب ايضا لرفع الحيرة في العمل والتقوى

وحصول التوسعة للعباد واما وصول حكم كل واقعة منهم الى كل واحد منا فباطل بالضرورة ولا يلزم عدم الاختلاف في الآراء والتصويب وكلاهما باطلان في

هذا لا يكون من باب عدم المقتضي بل يكون لاجل السوانح والموانع واضمحلال القرائن وامثالها واما وصوله منهم الينا في الجملة لعله فيما لو فرض انتفاء

المانع من التقية وامثالها فهو مسلم ولا لزم تقصير الائمة في ايصال الاحكام والابلاغ العياذ بالله وبطلان التالي بديهي مع كثرة شفقتهم على شيعتهم

حتى بذلوا دمائهم في سبيلهم وسبيل الدين والاخبار الكثيرة دالة عليه ويدل على ان الاحكام مخزونة عند اهلها والقول باهمالها وارد في مقام

رد العامة وابطال طريقتهم من قولهم بعدم العصمة وعدم كون الاحكام كلها عندهم وعملهم بالقياس فلهذا وقع بان ظاهرها ان الاحكام عند الاوصياء

فمن تركهم وعمل بالقياس وغيره فقد حرم نفسه عن الحق وكان في ضلال **المقصد الثالث** في اثبات جواز انتفاع عباد الله قبل الشرع وبعده

الرسول ما الاشياء التي خلقت زايدة على الاضطراريات والضروريات للتعيش فيها لا يستقل العقل في ادراك حسنه وقبحه وافتقار الاذن فيها او وجود منه

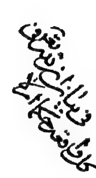
فيقع الكلام فيها في مرحلة الظاهر وفي مقام الجهل من انه قبل ارسال الرسول الظاهري والباطني وعدم ادراك العقل وافتقار لا يكون له حكم اصلا

ولا منع كافعال البهائم حتى يرد الشرع والرسول كما يقول به الاشاعرة بناء على مذهبهم من عدم حسن او قبح في الشيء قبل ورود الشرع او يكون له حكم

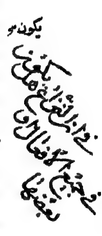
بحكم العقل من الاباحة او الحظر كما يقول به الامامية والمعتزلة بناء على مذهبهم من كون الصفات في الشيء من الحسن او القبح قبل ورود الشرع ومقتضيا

لحكم خاص يدركه العقل او يبينه الشرع ففي المجهول يحتمل الحسن او القبح والاذن والعدم ففي الظاهر هل يحكم العقل بلزوم الاحتراز لاحتمال القبح في الشيء

وقبح التصرف بدون الاذن حتى يرد الشرع ويبينه او لا اعتناء بهذا الاحتمال الناشي فيحكم بالاباحة حتى يرد الشرع على خلافه ونسب العلماء اعلى الله مقامهم



عنونوا بان الاشياء المشتبهة قبل ورود الشرع هل تكون محكومة بالاباحة كما ذهب اليه السيد المرتضى ره والعلامة ره واكثر اصحابنا والمعتزلة البصرية
او تكون محكومة بالحظر كما نسب الى بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية او تكون على التوقف كما نسب الى الشيخ المفيد من اصحابنا وابي بكر الصيرفي من العامة او لا
يكون فيه حكم اصلا كما نسب الى الاشاعرة وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان المراد من لفظ قبل الشرع فنقول يحتمل ان يكون المراد به الافعال
الموجودة الحقيقية قبل ورود سنخ الشريعة حتى شريعة ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال التوهمية الان لو فرض كونها موجودة قبل سنخ الشريعة حتى شريعة
ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة الحقيقية قبل ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة فعلا الان لو فرض كونها موجودة قبل
ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون المراد قبل العثور على الدليل الشرعي والاول فاسد لكونه كذبا لعدم وجود الافعال الحقيقية قبل شريعة ادم ع حيث
نقل انه ساح او لا مع انه لا ثمرة له الا في اثبات الاباحة بالاستصحاب في افعالنا وجوابه ممنوع لانتفاء موضوعه لان اعطاء افعال الادميين قبل شريعة ادم ع
والاختلافات شتى في الاستصحاب واباحة هذه الافعال اتفاقية بين المجتهدين ولحصول القطع الاجمالي برفع الاباحة السابقة في بعض الافعال مجملا بعد
تحقق الشرايع ومعه لا يصح التمسك بالاستصحاب مع ان اعتبار هذا الاستصحاب بعد نسخ شريعة ادم وغيره ممنوع وكذا الثالث فيه ما في الاول الا زائدا
الاول واما الثاني والرابع فيرد عليهما ما يرد على الاول الا الاول والثاني واما الخامس فهو باطل بحسب الظاهر لانه لا يحتاج الى عنوانين قبل الشرع
وبعده لانه يكفي عنوان الواحد ويثبت الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم والا فلا حاجة الى انضمام الادلة
العقلية مع انه يكون منافيا للفظ قبل ورود الشرع لان الظاهر منه قبل ورود سنخ الشرع لا قبل العثور على الدليل الشرعي وكذا لا يكون مناسبا لاختصاص
النزاع بما فيه منفعة مع خلوه عن امارة المفسدة ولا يكون مناسبا لاستدلال الاشاعرة اذ لا شرع فلا حكم لان المفروض ان بعد الشرع وقبل العثور
فيه حكم غاية عدم علمنا به لكن الحق في المقام هو الاحتمال الثاني او الرابع والايرادات غير واردة اما الكذب فواضح لكون الافعال فرضية لا
حقيقية واما الاستصحاب فالمراد به هو الاستصحاب التعليقي على اصالة عدم ورود النهي لان بعد اثبات الاباحة في افعالنا لو فرض كونها قبل الشرع
فبعد الشرع الشك فيها انما يحصل من الشك في ورود النهي واصالة العدم تنفيه ويبقى الاباحة والاستصحاب التعليقي حجة اجماعية فلا يكون منافيا للاتفاق
على الاباحة واما القطع الاجمالي فاولا ممنوع بعد وضوح المناهي الثابتة لانه شك في المقدار والزيادة على المناهي الثابتة والاصل عدم ورود المنع والنهي
فلا اجمال انتهى وثانيا سلمناه لكن لا يكون مضرا لانه من باب شبهة القليل في الكثير لان المناهي الواقعة بين الشبهات قليلة في جنب المباحات يكون مو
وهي لا تكون مضرة بالاصل والا لم يصح التمسك بالاصل اصلا خصوصا في الموضوعات الصرفة وجوديا كان كاستصحاب بقاء الحيوة او عدميا اعني استصحاب
عدمها للقطع بوجود شخص في كل يوم وموته كذلك وما بقي من امكان اثبات الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم
فمدفوع بان ثمرة استصحاب الاباحة في محل الشك بالنسبة الى من لم يسلم القاعدة كالمحتاطين في الشبهة التحريمية او كانت القاعدة ماخوذة من ادلة كثيرة
منها الاستصحاب **المقام الثاني** في ان النزاع هل يكون في جميع الافعال او بعضها والحق هو الثاني لان الاشياء اما ان تكون مما لا يتعلق به فعل المكلف



كالسماء وذات الباري او يكون مما يتعلق به فعل المكلف والاول لا ربط له بفعل المكلف حتى يتصف بالاباحة او الحظر والثاني اما ان يكون اضطرارية كالنوم
والجلوس في بعض الاوقات او اختيارية والاول لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة حتى يقع النزاع فيه والثاني اما ان يكون ضروريا للتعيش كالاكل بقدر سد
الرمق والشرب كذلك وكذا غيرهما او لا يكون ضروريا للتعيش كالاكل والشرب والنوم والتكلم بقدر المتعارف والاول ايضا لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة
لكونه منافيا للخلقة الادمية ولقبح التكليف بما لا يطاق عقلا وشرعا عند الامامية وشرعا عند الاشاعرة والثاني اما ان يكون العقل مستقلا في ادراك
حكمه الواقعي كقبح الظلم وحسن رد الوديعة او لا يكون كذلك والاول لا معنى للنزاع فيه بعد فرض كون العقل مدركا له والثاني اما ان تكون مع المنفعة الدنيوية
خالية عن امارات المفسدة الدنيوية الراجعة الى نفسه من التلف او المرض او الى المال او الى العرض او الاخروية من العقاب كشرب المسكر والنظر بشهوة كشم الورد واكل
الفاكهة والامارة هي الاسباب الغير المعتبرة كخبر الفاسق والمجهول الحال بل العادل وقول الفقيه والخبر الضعيف وغيرها والفرض قبل الشرع بل يستلزم كون
احتمال المفسدة مسببا من الامكان الذاتي دون الامارات لانتفاء قول الفقيه وغيره قبل الشرع واما ان تكون خالية عن المنفعة والامارات كحركة اليد بلا نزاع
ومضغ النبات الغير الذي مع ظن الضرر بها او تكون مع كليهما والنزاع انما هو في الاول كما صرح به ويدل عليه استدلالهم على الاباحة بانها مع المنفعة الخالية عن
امارات المفسدة والاذن في التصرف معلوم عقلا فيكون حسنا عند العقل **المقام الثالث** في ان النزاع هل يكون في الاباحة الواقعية او الظاهرية او كليهما او
على الثاني هل يكون المراد به مطلق الرخصة في مقابل الحرمة او يكون المراد به الاباحة الخاصة فالحق انه واقع في كلا المقامين بمعنى ان المجتهدين رضوان الله عليهم بعد
اتفاقهم على كون العقل مدركا للحكم الواقعي في الجملة من باب ادراك الصفات تنازعوا في انه هل يكون مدركا للاباحة الواقعية في الجملة او يختص ادراكه بغير الاباحة
ولا يكون مستقلا في ادراك الاباحة الواقعية من باب ادراك التساوي بين الفعل والترك لاجل ادراكه عدم اتصافهما بالمدح والذم لانه لو كان مثل شم الورد
واكل الفاكهة والاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتمتع بناره من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته الخاصة
كما صرح على نحو ما ذكرنا المحقق القمي وان كان الظاهر من فاضل الجواد انها ايضا متفق عليها في ادراكها في بعض الافعال حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند المعتزلة قسمان قسم يدرك العقل حسنه او قبحه وينقسم الى الاقسام الخمسة الخ وكذا اختلفوا في الاشياء التي لا يكون العقل مستقلا في ادراك حكمها
الواقعي في ان العقل هل يكون حاكما باباحة هذه الاشياء بحسب الظاهر وبحسب الواقع ام لا ومرادهم من هذه الاباحة المقابلة للحظر اعني الرخصة والجواز المطلق هي الاباحة
المقام الرابع في بيان اختصاص النزاع بين الاباحة والحظر وعدم الاباحة والوجوب في بعض الافعال اعني المنفعة الخالية عن امارات المفسدة اما الاول فلان
الكلام انما هو قبل الشرع والوصول فيهما الى العقل في ادراك الحسن والقبح والاذن منه كما في الاول في اثبات الاذن في التصرف لان الافعال والاقوال والحركات لما كانت

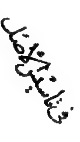
مسودة

مسبوقة بالعدم الازلى فالبقاء على العدم اعنى استمرار الترك لا يحتاج الى الدليل والايجاد مما يحتاج الى الدليل من الاذن والرخصة مثلا لو اشترى جارية
او غلاما فدخول المولى او اذن دخول الاجنبى فى بيته او بستانه متصرفات الجارية والغلام والاجنبى فى الافعال والاقوال والحركات كالاكل والشرب واللبس وغيرها
يحتاج الى الاذن لا الترك فكما يكفى فى الوجوب بان يبقى الاصل الوجوب حتى يثبت الاذن فى تركها الاصحيح فى الاول لا فى الثانى وهو بديهى ولذا لم يجوز مقطوع الاذن
من الاضطراريات وغيرها مما قررنا الناس قبل الشرع مثل دخول الجارية فى ذلك المولى فيحتاج الى الاذن فى الايجاد فاصل الرخصة مشكوكة فكيف بالوجوب فيهم
ان الكلام قبل الشرع فى جواز استنفاع عباد الله بالاشياء التى خلق كما تمسكوا بالاية الشريفة خلق لكم الخ والانتفاع بالاشياء اكلا وشربا ولبسا وحركة وغيرها
مما سوى الاضطراريات والضروريات للتعيش لا وجوب له ولا احسانا بالغرض لا لوجوب ما اكثر الورود وغيره بل شيوعه عند الوجوب لعدم فرض الالجاء الى الانتفاع بها
فالكلام فيه يقع فى الرخصة والاذن فى التصرف غاية الاباحة والاذن فى الايجاد فى مقابل العدم الاصلى ولا يتصور الوجوب حتى يقع الكلام فيه ولا يكون الكلام
فى كل الافعال فى محتمل العبادة والمعاملة من حيث الانتفاع الاخروى كالصوم والصلوة والحج والوضوء وامثالها من العبادات والمعاملات لعدم معرفتها عقلا
وشرعا مع ان حكمنا بفرض قبل الشرع يكون الحاصل الحرمة انما هو من حيث الشك فى الاذن فى التصرف لا من حيث العلم الاجمالى بمصاحبته بين المشتبهات حتى يقوى العلم
الاجمالى بانه حاصل بحسبنا بالغرض هذا الوجوب بين المشتبهات لفرض عدم الشرع والعقل المثبت للتكليف فى جميع الافعال والاقوال وغيرهما الا نادر القلة
المستقلات العقلية مع ان القول بالحرمة من جهة العلم الاجمالى المبعد ممكن دون الوجوب لامكان ترك كل المشتبهات وعدم امكان الاتيان بكلها لكثرتها كما هو واضح
وفى كون الكلام فى جهة الاذن اقتصر بالافعال مع المنفعة خالية عن امارات المفسدة لعدم حكم العقل بالحرمة بغيرها المفسدة لامكان.

المقام الخامس

فى بيان الفرق بين هذا البحث واصالة البراءة وبيان فائدة هذا البحث بعد عنوان اصالة البراءة مع انه على الظاهر يكون بحث الاتى مغنيا عن هذا البحث
لان الحكم بالاباحة مستلزم لنفى التكليف والحكم بنفى التكليف مستلزم للاباحة ويمكن الفرق بين البحثين من وجوه الاول بالعقل والشرع كما يظهر من بعض لكنه
فاسد لذكر الدليل العقلى والشرعى فى كلا البحثين ولان العقل لو كان حاكما بالاباحة ونفى الحرمة قبل ورود الشرع من باب قبح التكليف من غير بيان لكان حاكما
بعد الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعى لو كان حاكما بلزوم دفع الضرر المحتمل قبل ورود الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعى وكذا اخبار البراءة لو كانت اقوى
من اخبار الاحتياط لكانت حاكمة بنفى التكليف ما لم يعلم ورود الامر سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور ولو كانت اخبار الاحتياط اقوى من اخبار البراءة
لكانت حاكمة بلزوم الاحتياط فى محل الريب سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور الثانى بالاجتهادية والفقاهتية اعنى كون الكلام فى هذا البحث فى الاباحة
الواقعية وفى البحث الاتى فى الاباحة الظاهرية كما يظهر من بعض لكنه فاسد لان الكلام فى هذا البحث لو كان فى هذا لكان استدلالهم على نفى المصلحة والمفسدة
فى الواقع مع انه لكل قائلون باحتمال المفسدة فى الواقع ولانه لو كان كذلك لما جاز الحكم بتغيير بعد ورود الدليل الظنى على الحرمة لعدم معارضة الظن القطع بنفى
المفسدة مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لما جاز نقضه على الاطلاق بعد ورود الدليل الاجتهادى على الحرمة بل لا بد من ملاحظة الترجيح كما فى سائر الادلة
الاجتهادية مع انه ليس كذلك الثالث باختصاص النزاع فى هذا البحث بالشبهة التحريمية ونفى التحريم واثبات الرخصة المطلقة وفى البحث الاتى بالشبهة الوجوبية
ونفى الوجوب كما يظهر من بعضهم منهم صاحب الحدائق حيث قال ان البراءة الاصلية على معنيين احدهما انها عبارة عن نفى الوجوب فى فعل وجودى الى ان يثبت
دليل وهذا مما لا خلاف فيه وثانيهما انها عبارة عن نفى التحريم فى فعل وجودى الى ان يثبت دليله الى ان نقل هذه الاقوال لكنه فاسد لانه لو كان كذلك لكانوا متصدين
لجميع الشبهة التحريمية فى هذا البحث من الشك فى التكليف والمكلف به مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لكانوا متصدين لجميع الافعال التى يحتمل التحريم فى هذا البحث
مع انهم خصوا بالافعال التى لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وايضا لو كان كذلك لما كانوا متكلمين لذكر الشبهة التحريمية فى البحث الاتى مع انهم يذكرونها
ايضا كثيرا بالتتن واللحوم وشبهة المحصور ويتفقون فيها المجتهدون على نفى الخطر فى هذه المسئلة لا يكون نفى الخطر اتفاقيا بينهم بل نسب عدم الاجماع الى
الشيخ مع انه من المتوقفين هنا وايضا لو كان كذلك فلا معنى لاختصاص النزاع هنا بقبل الشرع الرابع باختصاص النزاع هنا بما لا نص فيه وفى البحث الاتى بتعارض
النصين الشاملين للقولين وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لكان عنوان اصل البراءة لغوا لكفاية هذا البحث لما لا نص فيه ومبحث التعادل لتعارض
النصين وايضا لو كان كذلك لكان المشهور قائلين بالتخيير فى مبحث اصل البراءة او ينبغى فى مبحث التعادل مع انه ليس كذلك لاتفاقهم على نفى التكليف فى مبحث البراءة
وكون اغلبهم على التخيير فى تعارض النصين وايضا لو كان كذلك لانكروا جميع اقسام ما لا نص فيه فى هذا البحث وليس كذلك لعدم تصديهم للمجملات العارضة
للشبهة الوجوبية والتحريمية مع انه لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع الخامس بان المقصود من هذا البحث هو اثبات الاباحة ومن البحث الاتى نفى
التكليف وهو ايضا فاسد لان كل واحد منهما مستلزم للاخر بالالزام البين بالمعنى الاخص فيكون ذكر احدهما لغوا نعم لو كان اللازم خفيا لكان للالزام ذكر
عليحدة وهذا ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لذكروا جميع الشبهات بالنسبة الى جميع الافعال فى كلا البحثين وليس كذلك فى هذا البحث وايضا لو كان كذلك
فلا وجه لذكر لفظ قبل الشرع فى هذا البحث السادس باختصاص النزاع فى هذا البحث بالاعيان الخارجية كشم الورد واكل الفاكهة وفى البحث الاتى بالافعال
كالصوت والبكاء والغناء وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لما كان وجه للتكلم فى الاعيان ايضا فى البحث الاتى كثيرا بالتتن واللحم المشكوك فى كونها مذكاة
ام لا مع انهم يتكلمون فيه وايضا لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع وايضا لو كان كذلك لا يذكروا جميع الشبهات من الوجوب والتحريم بالنسبة الى جميع الاعيان
فى هذا البحث سواء كان مع المنفعة وامارات المفسدة ام لا وايضا لو كان كذلك لكان جهة الاستدلال على نهج واحد وليس كذلك لان القائلين كلماتهم هنا اثبات
والاذن فى بعض الاشياء وفى البحث الاتى يكون الظاهر منهم نفى التكليف فى جميع الافعال مع ان الدليل على الاباحة او على الحظر مشترك لما لو وردوا كذا فى الافعال
والاعيان كما ان كلماتهم مطلقة فلا وجه للتخصيص بالثانى دون الاول هنا والعكس فى البحث الاتى السابع باختصاص النزاع هنا باحتمال المفسدة الدنيوية
الى دنيا وغيره كما هو المتحقق بناء الغير ثم باحتمال المفسدة الاخروية وهو ايضا فاسد جدا لان احتمال الضرر الدنيوى لو كان ناشئا من الامارات

فيجب دفعه عقلاً واجماعاً وضرورة ولا يكون العقل حاكماً بالاباحة هنا كما لا يكون العقل حاكماً بالبراءة في اصل البراءة ان كان ناشياً من محض الامكان الذاتي
فلا يجب دفعه كما سيجيء في دليل اصل البراءة سواء كان قبل الشرع او بعده فلا ينافيه ما سبق قبل الشرع وبعده ايضاً مع انهم مثلوا هنا بشم الورد واكل الفاكهة مما لا يكون
فيه مفسدة دنيوية والحق ان الفرق بين البحثين اختصاص النزاع في هذا البحث بقبل ورود الشرع في المستقلات العقلية من انه يحكم العقل بجواز الانتفاع
بالاشياء اكلاً وشرباً ولبساً وحركة وغيرها مما زاد على الاضطراريات والضروريات للتعيش مما فيه منفعة مع عدم امارة المفسدة والضرر الدنيوي او الاخروي بل
محض احتمال المفسدة ناشياً من الامكان الذاتي او لا فعلى مذهب الاشعري من عدم الحسن والقبح في الشيء وكونه بامر الشرع والرسول فيلزمه عدم الحكم والمنع قبل الرسول
كافعال البهائم وعلى مذهب الامامية بفرض حجية العقل وكون الحسن والقبح في الشيء قبل الشرع والرسول ففيما له منفعة دنيوية مع عدم امارة المفسدة الدنيوية والضرر
الراجع الى العبد والى الغير نفساً ومالاً او عرضاً وهكذا الاخروية كشم الورد واكل الفاكهة وامثالهما لا كل الافعال من العبادات [illegible] المعاملات لعدم معرفتها
عقلاً وشرعاً كما مرّ فيمكن القول بالحظر ظاهراً كما قال به بعض لقبح التصرف في ملك الغير بلا اذنه او لاحتمال المفسدة دنيوية او اخروية ويمكن القول بالاباحة كما قال
بعض بثبوت الاذن في هذا القسم كما سيجيء واختصاص مبحث اصل البراءة بما بعد الشرع والرسول وبيان الاحكام للنبي ص ووصولها الينا قولاً وفعلاً وغيرهما من
المباحات والمستحبات والواجبات والمحرمات عبادة ومعاملة وعدم وصول بعضها الينا بعد الفحص مطلقاً وان كان فيه امارة المفسدة كقول الفقيه بوجوب غسل
الجمعة او حرمة شرب التتن وامثالهما فيما يحتمل كونه مباحاً او واجباً او حراماً في حق النبي ص واحتمال المفسدة والضرر الاخروي باعتبار العقاب على الفعل او الترك
ناشياً من الامارات فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط في الظاهر او يحكم بالبراءة فيما كان احتمال المفسدة والضرر الدنيوي الراجع الى العبد او الى الغير ناشياً من الامارات
مع عدم كونه مفسدة موجباً للضرر الاخروي فيجب دفعه قبل الشرع وبعده ولذا خصوا النزاع بما له منفعة خالية عن امارات المفسدة واتفقوا على حرمة غيرها لا يقال يلزم
اللغوية في احد العنوانين بالنسبة الى هذه الافعال لكون الحكم بالاباحة والحظر قبل الشرع مستلزماً للحكم بهما بعد الشرع لانا نقول لا يكون كذلك لان القول
بنفي الحرمة قبل ورود الشرع وصدور الحكم من الله تعالى مع كون احتمال المفسدة فيه ناشياً من محض الامكان الذاتي لا يستلزم الحكم بنفي الحرمة بعد ورود الشرع
مع كون احتمال المفسدة فيه ناشياً من الامارات كقول الفقيه والخبر الضعيف وامثالهما وكذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع في الشبهات باعتبار ان القول
بالتحريم موجب للاكتفاء على الفقد الضرر [illegible] التعيش المنافي للطف لندرة المستقلات العقلية لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجباً
لذلك لبيان حكم اغلب الوقايع بعد الشرع وندرة المشتبهات وكذا القول بنفي التحريم قبل الشرع باعتبار عدم كشف الخطاء لا يستلزم القول بنفي التحريم بعد ورود
الشرع مع كشفه عن حرمة بعض ما حكم به العقل بالاباحة كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر وهكذا او كذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع مع القطع بعدم
البيان سمعاً لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما يقطع بالبيان للنبي ص للابلاغ مع عدم وصوله الينا مع انه قد مرّ ان هذا البحث انما هو في الاذن والعدم في الشبهات
الكثيرة ومبحث اصالة البراءة بعد بيان الحصر والاذن في الاغلب اباحة واستحباباً ووجوباً وكراهة وانما الشك في البعض مما لم يصل الينا فان قلت احتمال
الضرر وان كان موجوداً لكن يبعد كون بناء الاصحاب كلاً على جواز الاقدام والاباحة في كلا المبحثين ويكفي عنوان اصل البراءة لكونه اعم من حيث الافعال والشبهة
قلت قد مرّ عدم استلزام الاباحة قبل الشرع لها بعده وان اتحد اتفاقاً مع تخالف القول في المسئلتين لكون الشيخ من المتوقفين هنا وبعض علمائنا على
الحظر هنا مع قوله بالبراءة في اصل البراءة وكذا الاتفاق في البحث الآتي ممنوع لكون اغلب الاخباريين في المسئلة الآتية طائفة قائلاً بالاحتياط في الشبهة
التحريمية بل بعضهم في الوجوبية ايضاً فذكروا لبيان الاختلاف وتحقيق الحق وكان ذكرهم هذا العنوان لاثبات الاباحة حتى حكموا بالاباحة بعد ورود الشرع
باستصحاب عدم الدليل وعدم العقاب **المقام السادس** في الثمرة وقد ظهر مما سبق انها هي التمسك باستصحاب عدم الدليل وعدم العقاب في المشكوك
بعد الشرع فيما لم يصل الينا فيه **المقام السابع** في تأسيس الاصل والحق انه مع القائلين بالحظر وليس المراد بالحظر هو الحكم المجعول من جانب الشارع



حتى يقال انه خلاف الاصل بل المراد منه هو التحرز باحتمال المبغوضية ويمكن تقرير هذا الاصل من وجوه ثلثة الاول ما قرره بعض وهو ان كل واحد من هذه
الافعال يكون محتمل الضرر الراجع الى العبد لاجل احتمال المبغوضية وان كان خالياً عن الامارات الدالة عليه لكن الخلو عن الامارة لا يستلزم نفي الاحتمال
في الواقع ودفع احتمال الضرر لازم للقوة العاقلة وبناء العقلاء فيجب تركه لا يقال دفع احتمال الضرر لازم لو كان الاحتمال مسبباً من الامارات العقلائية
واما مطلق الاحتمال وان كان ناشياً من محض الامكان الذاتي فهو ممنوع لانا نرى ان التحرز عنه تحت البناء المحكم والجدار المستقيم يعد سفيهاً ومذموماً
عند العقلاء وينسبونه الى الجنون والسوداء وهذا ايضاً كذلك لفرض خلوه عن اماراتها لانا نقول المذمة في هذا انما هو لاجل كون هذا الاحتمال
معارضاً بمثله او اقوى منه ويكون مفضياً الى اختلال نظام العالم وتعيش بني آدم واما لو فرض خلوه عن هذه المحظورات فلا ريب في بناء العقلاء على
لزوم التحرز فمقتضى القاعدة الاولية لزوم دفعه حتى يثبت المانع وفيه تأمل لجواز كون عدم تحرز العقلاء فيما كان احتمال المفسدة ناشياً من الامكان
من باب عدم المقتضي كما هو الظاهر وسيجيء في دفع الضرر في دليل اصالة البراءة ومعه لا يكون دليلاً الثاني ان التصرف سواء كان في الاجساد بالنسبة الى
اعمال الروح كالقوة واموالهم او اموال الغير او العبيد بالنسبة الى اموال مواليهم سواء كان في ابدانهم او غير ابدانهم يكون على اقسام قسم منها يكون مأذوناً فيه سواء
كان بتصريح المالك كادخال داره او بمقتضى العادة كالجلوس بقدر ساعة في ارض وسيع من مال الغير من دون تصريح المالك وقسم منها يكون غير مأذون
سواء كان بتصريح المالك او بمقتضى العادة او بحكم العقل كقطع العبد يده او رجله وقسم منها يكون مشكوكاً والحكم في الاولين واضح واما الثالث فلا
ريب ان القوة العاقلة حاكمة بقبح التصرف ما لم يحصل الاذن من جهة عدم الاذن وان كان التصرف محبوباً في الواقع لعدم العلم به ظاهراً قال بعض ولو علم بكونه
محبوباً لكن يحتاج الى الاذن وفيه انه مع القطع بكون اكل الفاكهة محبوباً عند الله فهو اذن بالكلية ولا ينفع العلم بالمحبوبية عند الله مع الشك في الاذن
من الله فالشك في الاذن انما هو مع الشك في كونه محبوباً او مبغوضاً لان الشك في الثاني مستلزم للوجه الاول ومن الشك في الاول في ضمن الاذن يستلزم

بناء الوجه الاول ومن الشك في الاول اعني الاذن ليستدل بالوجه الثاني وبهذا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول وبناء العقلاء على ذلك ايضا
والمسقام ايضا كذلك لفرض احتمال المفسدة الراجعة الى العباد في الواقع دنيوية او اخروية فلا يرد ان عدم تضرر المالك يقيني هنا فيكون الاذن مقطوعا
لمنع القطع بالاذن الثالث ان المشتبهات قبل ورود الشرع كثيرة في غاية الكثرة لندرة المستقلات العقلية وبعد احتمال المبغوضية في كل واحد
منها يحصل القطع الاجمالي بكون بعضها مبغوضا في الواقع فيكون ترك الكل لازما للزوم التحرز عن المبغوض عند المولى وان كان حصول القطع من الخارج لا بتصريح
المولى وترك الكل لا يحصل الا بترك المشتبهات كلا لا يقال نمنع اولا حصول القطع الاجمالي وثانيا نمنع اعتباره لانه من باب شبهة القليل في الكثير لانا نقول منع حصول العلم
الاجمالي مع ندرة المستقلات العقلية لكون الكلام قبل ورود الشرع خلاف البداهة وخارج عن جادة الانصاف لكثرة المشتبهات فيحصل القطع بان الاشياء بعضها
متصفة بالمفسدة فتكون مبغوضة محتملة في البين واما منع اعتباره فانما هو فيما كان الشبهة من قبيل شبهة القليل في الكثير والمقام ليس كذلك للقطع بالمبغوضات
الكثيرة في البين مع ان عدم اعتباره في الاول انما هو لاجل الدليل الوارد اعني لزوم العسر والحرج ونحن في مقام تاسيس الاصل الاولي فتامل وهذه الوجوه جارية
بعد ورود الشرع وقبل ورود الشرع وقبل الاطلاع على الدليل فتدبر **المقام الثاني** في تحقيق الحق ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان العقل هل يكون
مستقلا في ادراك الاباحة الواقعية في الجملة من باب ادراك عدم المدح والذم وعدم المفسدة والمصلحة الواقعية كما يكون مستقلا في ادراك الاحكام في الواقع
في بعض الوقايع وذلك كالظلم في الحرمة ورد الوديعة في الوجوب والاحسان في الاستحباب والنظر بالكراهة على المؤمنين في الكراهة او لا يكون كذلك والحق هو الاول
وذلك كتنفس الهواء ومنها في بعض الاحيان وكذا القيام والجلوس والنوم والنظر والحركة المباحة كالسفر لتحصيل المال الزائد على القدر الواجب والمستحب فيما
لم يكن فيه ضرر لضرورة العقلاء على عدم المدح والذم ومثلوا ايضا بالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتشمس بناره مع عدم تضرر صاحب
الحائط والنور والنار ... بانه لو منعه لكان مذموما عند العقلاء ولو لم يكن مباحا ظاهرا لما كان صاحب المال في منعه مذموما وفيه ان الذم انما هو لاجل
البخل لا لاجل عدم التسلط على المنع ولذا لو منعه لحاجة اليه او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكر بعض من النظر الى الاجنبية في المرآة لو
منعه لحاجة اليه او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكره بعض من النظر الى الاجنبية في المرآة في مثال الاباحة فهو خارج عن جادة التحقيق
لان الحكم بالاباحة اما ان يكون مع ملاحظة ورود الدليل على حرمة النظر الى الاجنبية او يكون مع قطع النظر عنه وعلى الاول يكون العقل قاطعا بالحرمة
حتى فيها ايضا من باب ادراك المناط القطعي ولو لم يكن قاطعا فلا ريب في كونه ظانا فيه من باب ادراك المناط الظني وعلى الفرضين فالحكم بالاباحة فاسد
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان المراد بالاباحة اما ان يكون هو الاباحة الظاهرية او الواقعية والاول فاسد خارج عن محل الفرض لانه
يكون مع امارات المفسدة وهو التنقيح المناط الظني وكذا الثاني لاحتمال المفسدة وكونه مبغوضا عند الله وللاتفاق على عدم كون العقل مستقلا في ادراك
الاباحة الواقعية وعلى الثاني يكون النظر الى الاجنبية بلا واسطة المرآة كالنظر فيها فان كان العقل حاكما بالاباحة في الثاني كان حاكما في الاول ايضا ولو لم يكن
حاكما في الثاني لم يكن حاكما في الاول ايضا فلا وجه للتخصيص بالثاني **المقام الثاني** في ان الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة قبل ورود الشرع
مع عدم كون العقل مستقلا في ادراك اباحتها الواقعية هل يكون حاكما باباحتها بحسب الظاهر ام لا ويكون الشرع على طبقه ام لا وذلك كشرب التتن والقهوة
الغير المسكر والنظر على الوجه الحسن والتلذذ وان ثبت حرمة بعضها بعد ورود الشرع والحق في المقام هو الاول وان كان مقتضى الاصل الاولي حرمتها وذلك
لوجوه الاول ان الحكم بالحرمة في هذه الافعال مستلزم للحكم بالحرمة في غيرها مما لا يكون فيه منفعة او يكون مع امارات المفسدة او كليهما بالاولوية القطعية
والحكم بالحرمة في الكل مستلزم للقول بالاكتفاء على القدر الضروري من التعيش لندرة المستقلات العقلية وهو مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال النظام
العالم او اختلال التعيش لبني ادم او يكون مما لا يتحمل اغلب الناس وكلها تكون منافية للطف وبالعقل القطعي وبناء العقلاء الا ترى انه لو كان للمولى
بستان عظيم وقال لعبده ما اكون راضيا في الاكل الا بالقدر الذي لا تموت يكون مذموما عند العقلاء سيما فيما كان البستان من الله الرحيم العطوف
الثاني ان كل واحد من هذه الافعال له منفعة مع كونه خاليا عن امارات المفسدة وان كانت المفسدة محتملة في الواقع وكلما كان كذلك فهو ماذون عقلا
ولا يكون منهيا عندنا العقل ما لم يرد دليل على نهيه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلان الموجب للحرمة هنا ليس الا احتمال المفسدة الراجعة الى العبد
احتمالا ناشئا من الامكان الذاتي وهذا الاحتمال لم يكن مضرا للقوة العاقلة الحاكمة بكون المتحرز عنه من اصحاب الجنون والسوداء وبناء العقلاء ايضا
على ذلك فان كان هذا من باب عدم الاعتناء بهذا الاحتمال مستحا كما هو الحق سواء كان مع المعارض ام لا فيثبت المطلوب وكذا لو كان من باب كونه معارضا
بالمثل او الاقوى لان التحرز عنه هنا مستلزم للتحرز عن مثله اعني ما لم يكن له منفعة واقوى منه ما له منفعة وفيه امارة المفسدة وهو موجب لما ذكرنا في الاول
وهو بديهي الفساد الثالث الاولوية القطعية بيانها ان المحقق في الشبهة التحريمية بعد ورود الشرع نفي التحريم في الظاهر وان كان مع امارة المفسدة من قول
ميت او خبر ضعيف بالدليل الشرعي والعقلي كما سيجيء وادعي عليه الاجماع وبعد القول بنفي التحريم بعد ورود الشرع مسلم للقول بنفي التحريم قبل الشرع
بالاولوية القطعية لان الحكم بالحرمة بعد ورود الشرع لا يستلزم الاكتفاء على القدر الضروري من التعيش الموجب للعسر والحرج لندرة المشتبهات بخلاف ما قبل الشرع
ولا ريب ان العقل لو كان حاكما بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجبا للعسر مع تسبب احتمال الضرر من الامارة لكان حاكما بنفيه فيما كان القول بالتحريم موجبا
له مع تسبب احتمال الضرر من الامكان الذاتي ايضا والعجب من بعض الفحول من اصحابنا حيث قال بالتوقف هنا وادعى الاجماع في المسئلة الاتية على نفيه وعن
بعض اخر منهم حيث ذهب في هذه المسئلة الى الحظر وفي المسئلة الاتية على نفيه الرابع نفس الادلة الدالة على نفي التحريم في المسئلة الاتية فانها منطبقة على الوجه
الذي اثبتنا منها اما روايته فقد الاستدلال في الكافي كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لان الحق انصراف النهي الى المعلوم كما سيجيء مفصلا مع الجواب عن الايرادات
الواردة عليه وكذا على فرض الانصراف الى نفس الامر ايضا لان قبل الشرع يكون عدم البيان قطعيا ومنها ذهاب الاكثر ومنها الايات وما كنا معذبين



حتى بعث رسولا ومنها ان العقل الحاكم بقبح التكليف من غير البيان ومنها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وجه الاستدلال انها وردت في مقام الامتنان ولو كان
للشئ منفعة واحدة او متعارفة يحمل عليها او لا يحمل على العموم لو كان له منافع مع عدم تعارف بعضها يحمل على العموم لان ارادة المنفعة الخاصة مع عدم معلوميتها
للمخاطب منافي للامتنان وح منفعة الاشياء المذكورة اما ان تكون منحصرة بالجهة التي ذكرناها كالشم في الورد والاكل في الفاكهة وهكذا او تكون هي المنتفعا
بعض المنافع او لا وعلى الاول يتعين الحمل عليها وعلى الثالثة لا بد من الحمل على العموم ومنه هذه الجهة واورد على الاستدلال بوجوه الاول انه على ما قاله بعض
المحققين من علماء التفسير للاية الشريفة بان المراد خلق لكم ما في الارض جميعا التعبير والاعتبار لها فلا استدلال بها على ما نحن فيه او لا كونه من الامام ممنوع
وثانيا بانه لا يجب ذكر جميع العلل لجواز ان يكون للشئ منافع ويعلل بواحد ولتعبير امر من حيث النظر بالانتفاع بالاشياء كل على وجه مخصوص كالشم في الرياحين والاكل
في الفواكه والشم وغيرها كما يحصل من النظر اليها الثالث ان الاجمال لا يكون منافيا للامتنان في بعض المقامات بيانه ان الاشياء تكون لبعضها منفعة يكون الانتفاع
بها موقوفا على العلم بالبيان وبعضها تكون لها منفعة ومنفعة يكون لها ربط في نظم العالم وتعيش بنى ادم ولا يتوقف استنفاعها على العلم بها وذلك كالحية والعقارب
والدواب والسباع وكذا غيرها فالاجمال في هذا القسم لا يكون منافيا للامتنان واذا ثبت ذلك ظهر عدم صحة الاستدلال لجواز كون هذه الاشياء
من القسم الثاني وفيه انه لا يتم فيما له منفعة ومنافع ظاهرة كالفواكه للاكل والرياحين للشم وهكذا للقطع بان المراد منها من حيث هذا الانتفاع لا الاختصاص
بالنفع القهري الثالث لكن حمل الاية الشريفة على هذا مستلزم لخروج اكثر الاصناف والافراد وهو لا يكون اولى من سائر التصرفات منها الاضمار او خلق لكم ما
في الارض جميعا للتعبير او غير ممنوع كونه مخصصا للضعف ان الاكثر لان العشاير الانتفاع به من جميع الحيثيات الا الحرمة يخرج بعض الافراد او بعض
الاصناف بعض الاحوال لا يكون مضر لبقاء الاغلب اعلى غلب الاحوال والوجه الرابع يجري بعد الشرع ايض دون الاول والثاني والثالث اما الاول
فلعدم كون القول بالحرمة بعد الشرع مستلزما للاكتفاء على القدر الضروري من التعيش لبيان حكم اغلب الوقايع بعد الشرع واما الثاني فلكون احتمال
المفسدة قبل الشرع مسببا من الامكان الذاتي من عدم امارة بخلاف بعد الشرع نعم بعد الشرع اعم واما الثالث فلان الاصل في المقام بعد الشرع وثبت
قبل الشرع ولا يكون العقل اصل الخ وكان هو فرع حتى يثبت فيه بالاولوية اذا عرفت وجه الاستدلال على الاباحة من الوجوه المذكورة فقد عرفت بالاولوية مع
عدم صحة التمسك بالوجوه التي ذكرناها للحظر اما الاول فلان الدليل الدال عليه اما ان يكون هو الهوة العاقلة وبناء العقلاء او يكون هو اخبار
الاحتياط اما الاول لان وقد عرفت انهما حاكمان بجواز التصرف بل العقل حاكم بالذم عن المتحرز عن هذه الامور واما الثالث فلما سيجئ في بحث البراءة
من فساد التمسك بها في مقام الشك في التكليف خصوصا اذا كان التحرز موجبا للعسر ومنافيا للطف كما ذكرنا واما الثاني فلان ما ذكرنا للاباحة
فهو دليل للاذن ووارد على الاصل الاول اما الثالث فلانه لو سلم حصول القطع الاجمالي بالمبغوضية في البين بما يوجب التحرز عن المشتبهات لو لم يكن
المشتبهات كثيرة ولم يكن التحرز موجبا للعسر ومنافيا للطف في المقام لبين كما ظهر مما ذكرنا ظهر لك ان الاباحة الثابتة في المقام هي الاباحة
الظاهرية من حيث كونه مجهول الاذن والقبح لعدم كون حكم العقل بالاباحة من باب ادراك نفى المدح والذم في الواقع ويكشف عن ذلك اتفاق العقل بقبح
على احتمال المفسدة في الواقع ومن قال بكونها للاباحة اباحة واقعية اما ان يكون مقصوده منه مباح واقعي من باب ادراك نفي المدح والذم والمصلحة والمفسدة
او بان بعد فرض الجهل يكون حكمه الواقع هذا كما يظهر الاخير من صاحب شرح الوافية ونسبه الى السيد والاول خلاف الوجدان والاتفاق على احتمال المفسدة
في الواقع والثاني مستلزم للتصويب كما حققنا فساده بقي الكلام في ان الاباحة الظاهرية هل هي الاباحة الخاصة او العامة القابلة للاحكام
الاربعة الظاهر من استدلال المجوزين هو رفع الحظر وجواز الاقدام مجملا بين الاولين والثاني او الظاهر هو الثاني مع عدم تعرضهم وبيانهم من انه
الاباحة الخاصة او العامة لكن الظاهر هي الاباحة الخاصة الظاهرية لعدم حكم العقل في التصرف في الاشياء بمدح ولا ذم ما لم يظهر مصلحة راجحة في فعلها
بالغة حد الوجوب كما لو كان موجبا لتحصيل البدن او الاستحباب كما لو كان موجبا للتفريح دماغ او قضاء حاجة عبد او تاليف قلب او في تركها حتما كما لو كان
مضرا او رخصة كالاكل على الاكل موجبا لكسالة او تسامة وامثالها انه نعم يحكم بالكراهة الظاهرية فيما يحتمل المبغوضية من غير جهة الشك في الاذن لان
في دوران الامر بين الاباحة والحرمة يحكم العقل بحسن تركها كما سيجئ في اصل البراءة المقصد الرابع في الحكم الظاهري في المجهولات بعد الشرع ويقع الكلام
فيه في مسئلتين الاولى في الاشياء المشتبهة البدوية بان لم تكن لها حالة سابقة علم حكمها بحيث يمكن اجراء الاستصحاب فيها وكانت لكن مع قطع
النظر عن الحالة السابقة التي علم حكمها بناء على فرض كون الادلة اللفظية عامة شاملة للبدوية والاثنائية وان قلنا بتقديم الاستصحاب من حيث هو
في مورد الجمع والتعارض لما سيجئ وح نقول الاشياء المشتبهة بحسب الحكم مع احتمال الوجوب او التحريم او كليهما بحسب الواقع بعد ورود الشرع وبيان
الحكم في الوقايع مع عدم وجداننا الدليل المعتبر من العقل والشرع او كليهما على تعيين الحكم بعد الفحص عن المجتهد هل يكون مقتضى القاعدة
ثبوت التكليف فيها مطلقا بحسب الظن ولزوم الاحتياط حتى يثبت الدليل على نفيه او يكون مقتضاها نفيه بحسب الظن مطلقا حتى يثبت الدليل على
اثباته او يكون مقتضاها التفصيل احتمالات بل اقوال كما سيجئ وقبل الخوض في المطلب لابد من تنبيه وذكر مقدمات ثلثة اما التنبيه ففي ان المدرك
لهذه القاعدة ان كان هو العقل القطعي فيلزم ان يكون حجة لغير المجتهد ايضا كساير العقليات القطعية كقبح الظلم وحسن رد الوديعة ويلزم ايضا
ان يكون حجة قبل الفحص كساير القطعيات ويلزم عدم صحة التخصيص فيها كساير العقليات مع ان الظاهر ان القاعدة لا تفيد الا الظن بنفي التكليف
بحسب الواقع وان كان هو العقل الظني فالظن الحاصل من العقل لا يكون حجة بالاتفاق خصوصا في مثل هذه المسائل ولا اقل من كونه خلافيا
مع ان حجية اصل البراءة في بعض الموارد كالشبهة الوجوبية الراجعة الى الشك في التكليف اتفاقي بينهم وان كان هو الشرع فذكره في الادلة العقلية
غير مناسب مع ان اغلبهم يتمسكون بالعقل ايضا والحق انه من باب العقل والشرع ايضا مطابق له ولا يرد عليه ما ذكر لان ادراك العقل على قسمين قسم يكون

[illegible]

الواقعية

الواقعية كقبح الظلم وقسم يكون ادراكه للحكم الظاهري في مقام الجهل معلقا على عدم الاطلاع بالحكم الواقعي والاول يكون العقل حاكما في الصغرى اعني كون هذا الشيء متصفا بالصفة المقتضية والكبرى ايضا اعني كلما كان كذلك يكون حراما بخلاف الثاني فان العقل حاكم في الكبرى اعني عدم التكليف في الظاهر في كل ما لا يعلم التكليف فيه لا في الصغرى اعني هذا مما لم يكن فيه دليل التكليف في هذه الصغرى لا ريب في انها لا تكون قطعية بل تكون ظنية ولازمه عدم الحجية الا بعد الفحص وكذا عدم الحجية الا للمجتهد للاصل والاجماع ولما كان حكم العقل في الكبرى معلقا على عدم الدليل فيما وجد الدليل على الحكم لا يكون حكم العقل شاملا له لاجل عدم تحقق الصغرى فلا يكون من باب التخصيص اعني الاخراج من الكبرى مع تسليم تحقق الصغرى بل انما هو من باب التخصص وهو يرجع الى نفي الصغرى كما في ساير التعليقيات مثلا لو ورد دليل من جانب الشارع على وجوب اللطم للتاديب فيقول انه باعتبار هذه الصغرى لا يكون قبيحا بناء على كون الصفات بالوجوه والاعتبارات او باعتبار اقوائية حسن التاديب على قبح الظلم بناء على كون الصفات في الذات ولا يكون حكم العقل بالظلم شاملا لهذا المورد فيكون من باب التخصص لا التخصيص ايضا نقول لما ان ادراك العقل على قسمين قسم يكون العقل مستقلا في الادراك لو وجدنا من دون الاحتياج الى ملاحظة بناء العقلاء كالظلم وقسم لا يكون كذلك بل لا يكون حاكما الا بملاحظة بناء العقلاء كالصدق الضار وحجية الثاني موقوفة على تشخيص طريق العقلاء وهو لا يكون حجة الا للمجتهد بل لا يحصل الا له كما في فهم المعاني من الالفاظ مثلا اختلفوا في معنى الامر من انه الوجوب او الاستحباب او القدر المشترك ولا ريب ان هذا الاختلاف انما هو باعتبار الاختلاف في تشخيص فهم العرف وهذا التشخيص لا يكون وظيفة العرف وان كان عملهم على الوجوب لكن لو سئل منهم لكانوا متوقفين والمقام ايضا كذلك لان العقل قد يحكم وجدانا كقبح الظلم وقد يحكم بعدم اللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على عدم اللزوم في صورة عدم البيان او باللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم دفع الضرر المحتمل ولا ريب ان الحكم في هذا القسم موقوف على تشخيص طريق العقلاء وهو لا يكون وظيفة العقلاء وان كان عملهم على ذلك من باب الجبلية الذاتية لكن اذا سئل منهم يكونوا متوقفين فيه فلهذا اختصت الحجية بالمجتهد فقد تبين

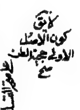


المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع وتنقيح الكلام فيه في جهات الاولى في الاجمال الموجب لجريان الاصل وتوضيحه يقتضي ذكر اقسامه وهو ان الاجمال اما ان يكون ناشيا من جانب الامر كان يذكر لفظ المشترك مع عدم نصب القرينة وهو المسمى بالاجمال الذاتي واما ان يكون ناشيا من حصول الموانع والسوانح لاضمحلال القراين الموجودة في حال التشافه وهو المسمى بالاجمال العرضي ومحل الكلام في الاول من امكان التكليف به ام لا او التفصيل قد تحقق في مباحث المجمل والمبين وفيما حكمنا بصحته يكون كالمجمل العرضي من البرائة والاحتياط وغيرهما فمحل الكلام في الثاني وهو ان الاجمال والشبهة الحاصلة في الحكم اما ان يكون باعتبار عدم وجدان الدليل المعتبر سواء وجد غير الدليل المعتبر كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا واما ان يكون باعتبار الاجمال الحاصل في معنى اللفظ باشتراكه كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص او يكون باعتبار الاجمال الحاصل في المراد كالمشتركات اللفظية او المعنوية مع فقد القرينة او المشترك بالحقايق المتعددة فيما كانت الحقيقة متعددة مع عدم وجدان القرينة للتعيين او يكون باعتبار وجود المعارض مع عدم الترجيح في البين او يكون باعتبار الشك في الاندراج مع كون الحكم ومعنى اللفظ والارادة معلومة كالشك في ان هذا الشيء الخارجي هل يكون كلبا او شاة وان كانت الشاة والكلب حكمهما معلومين من كون الاول نجسا والثاني طاهرا والاول والثاني والثالث والرابع يسمى عند الفقهاء بالشبهة الحكمية والثاني بالشبهة في الموضوع المستنبط والاخير بالشبهة الحكمية المسببة عن الشك في الموضوع الصرف لكن ما سوى الاخير يسمى عندنا بالاجمال العرضي المرادي والاخير بالاجمال العرضي المصداقي وعلى اي منهما اما ان يكون الشك في الوجوب من دون احتمال التحريم كغسل الجمعة او يكون بالعكس كشرب التتن او يكون في كليهما وعلى اي منهما اما ان يكون الشك في كل واحد من الخصوصيات مع عدم حصول العلم الاجمالي في البين او يكون مع حصول العلم الاجمالي بين الوقايع او يكون مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة وعلى الاخير اما ان يكون التكليف الثابت مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا والمراد بالمتباينين هما الشيئان اللذان لا يكون بينهما قدر متيقن اما المرادي كتردد الامر بين الظهر والجمعة والمصداقي كما في جهات القبلة او في ترديد الامر بين الظهر والعصر بعد القطع بفوت احدهما واما ان يكون مرددا بين الاقل والاكثر وهذا على قسمين لان الاقل اما ان يكون اتيانه كافيا في الامتثال بقدره وان كان الاكثر مطلوبا كالشك في مطلوبية وحدة الصلوة وتعددها في الاجمال المرادي والشك في ان الفائتة هل تكون هي الظهر او الظهر مع العصر في الاجمال المصداقي او لا يكون كافيا على فرض كون المطلوب هو الاكثر كالشك في وجوب السورة في الصلوة في الاجمال المرادي والشك في ان الفائتة هل تكون هي السجدة الواحدة او المتعددة في المصداقي والاول يسمى بالاقل والاكثر الغير الارتباطي والثاني بالاقل والاكثر الارتباطي وتسمية هذا القسم بالاقل والاكثر انما هو بحسب النظر ويمكن ارجاعه الى المتباينين وكل الاقسام محل النزاع الا في شبهة القليل في الكثير اعني غير المحصور وذلك لما سيجيء في الاقوال الثانية في ان المراد بالشك في كلام العلماء هل يكون هو الاحتمال المتساوي الطرفين او يكون هو الاعم اعني عدم القطع فيشمل الظن والوهم مقتضى اصالة الحقيقة هو الاول لانه حقيقة فيه للتبادر وعلامة الاستعمال وعدم صحة التقسيم وحصول النقض لو استعمل في الظن والوهم وحصول التكرار لو استعمل في تساوي الطرفين مع نصب القرينة عليه مع صحة سلبه عن الظن والوهم لا يقال انه حقيقة في القدر المشترك لكونه متبادرا من قول البين لنا شك مع تصريح اللغويين بانه خلاف اليقين لانا نقول ان التبادر اطلاقي لما ذكرنا ولاصالة عدم تعدد الوضع بل هو قطعي واما الثاني فلعدم حجيته في صورة الاتحاد بين اللغة والعرف فيما كان معارضا بالامارات كما في المقام لكن الحق في المقام ان المراد به هنا هو الاعم الا الظن المعتبر وذلك لوجوه الاول اجماعهم على عدم حجية بعض الظنون كالظن القياسي ومع ذلك يلزم العمل بالاصل لو لم يكن دليل سواه وان لا يلزم خلو الواقعة عن الحكم والثاني اجماعهم في الفقه بجريان الاصل في الموارد المظنونة بالظن الغير المعتبر والثالث استدلالهم لادلة من العقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم بالبيان المعتبر ومن اطلاقات الايات والاخبار كما سيجيء لكن ارادة كل من المعنيين لا يخلو من اشكال اما الاول فلان ذكروا في اقوالهم في حجية الظن لانهم قالوا بان اثبات حجية الظن موقوف على ابطال التمسك بالقاعدتين ولو كان المراد بالشك المعنى الاخص لما كان يتوقف في البين معنا الموردين وثانيا بانه يستلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالقاعدتين

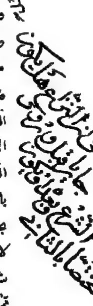
ح في الموارد المظنونة موقوفة على اثبات حجية الظنون فيها لانها لو لم تكن حجة يحصل الشك اعني هذا إما لا بيان او يكون مجرى للاصل واثبات حجية الظنون
موقوف على عدم صحة التمسك بالقاعدتين لانه لو صح لكان الظن بالتياحث اصالة الحرمة العمل بها وراء العلم وح يكون عدم صحة التمسك بالقاعدتين
موقوفا على نفسه وهو دور واما الثاني فلكونه مستلزما للخروج عن الدين على فرض البرائة او العسر والحرج الشديد على فرض الاحتياط لندرة الادلة العلمية
وايضا مستلزم للدور لان التمسك بالاصول في الموارد المظنونة موقوف على عدم حجية الظنون فيها لانها لو كانت حجة لكانت بيانا فلا يجري الاصل وعدم حجية
الظنون فيها ايضا موقوف على صحة التمسك بالاصل من عدم لزوم الخروج عن الدين والعسر والحرج وهذا دور والجواب عن الايراد الاول ح مع انه يلزم ذلك لو عملنا

والجواب انا نختار الثاني صح

بالاصول في جميع الموارد المظنونة وليس كذلك بل يختص بالظنون الغير المعتبرة لا بالشرع ولا بالعقل بانه لو لم يعمل بها او يرجع الى الاصل لا يلزم الخروج عن الدين ولا
العسر والحرج الشديد ولا التحكم ولا خرق الاجماع المركب مع ان الكلام انما هو في الاصل من حيث هو مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي وتظهر ثمرته في المورد
النادرة المنسد على فرض الانفتاح الاغلبي وعن الثاني بان التوقف غير وارد لان صحة التمسك بالاصول وعدم حجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو كون
الاصل الاولي حرمة العمل بالظنون مع انفتاح باب العلم في الاغلب الاحكام الموجب لعدم جريان الدليل الرابع اصلا او بالنسبة اليه على فرض الانسداد الاغلبي
كالخبر الضعيف والاولوية الظنية لانه من عدم العمل بهما لا يلزم التحكم مع كون العمل بباب الظنون كافيا في رفع المحذور مع عدم لزوم خرق الاجماع المركب
لا يقال كون الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظنون موقوف على اصالة البرائة او الاحتياط لكونهما من مدارك الاصل الاولي وح يكون اصل البرائة
والاحتياط في الموارد المظنونة موقوفا على كون الاصل الاولي هو الحرمة وهو موقوف على الاصلين ويلزم من ذلك الدور او توقف الشيء على نفسه
كاصالة البرائة على اصل الاحتياط لانا نقول اولا يمنع توقف كون الاصل الاولي هو الحرمة على الاصلين بل انما يثبت بالاصل التوقيفي والادلة
وغيرها وثانيا يمنع لزوم الدور لكون صحة التمسك بالاصل في المظنونات مع اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم ايضا معلولين لعلة ثالثة وهو قبح
التكليف من غير بيان فيما لم يحصل العلم بالتكليف في البين ولانه نفي التكليف في الموارد المظنونة وطرح الظن ولزوم تحصيل الامتثال اليقيني فيما
حصل العلم بالتكليف في البين ولانه مساواة الموهومات والمظنونات معا لا الاقتصار على الثاني وهو طرح للظنون فتدبر وعلى فرض الاول
ايضا لا يلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالاصول وحجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو الدليل الشرعي او انسداد باب العلم في اغلب الاحكام
او كون الاصل الاولي حجية الظن موقوف على اصالة البرائة عن لزوم الفحص الزايد لتحصيل العلم لكونه من مداركه كما يظهر من بعض ويلزم من ذلك
توقف عدم صحة التمسك بالاصل وهو بديهي الفساد لانا نقول اولا يمنع توقف كون الاصل الاولي حجية الظن على اصالة البرائة لان مدركه لا بعض



بها لا منه هو الدليل العقلي من قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولزوم دفع الضرر المظنون وغيرها كما تمسكوا وثانيا بانهما ايضا معلولان لعلة ثالثة اعني قبح
التكليف من غير بيان على لزوم الفحص الزايد لتحصيل العلم الثالث في ان النزاع في هذا الاصل هل يكون جاريا في تعارض النصين وغيره او يختص بالثاني وكذا
الثاني هل يكون في مطلق الشك سواء كان مسببا من الامارات الغير المعتبرة كقول الفقيه والخبر الضعيف او المسبب من الامكان الذاتي او يختص بالاول
وعلى الثاني هل يختص باحتمال المفسدة الاخروية او الاعم منها ومن الدنيوية المستلزمة لاحتمال العقاب الاخروي لان كل ضرر دنيوي يجب دفعه عقلا
وشرعا فلو ارتكبه يكون مستحقا للعقاب فاحتماله يوجب احتمال العقاب على تركه والحق ان النزاع في الاول عام ويكشف عن ذلك نزاعهم في تعارض النصين
من القول بالتخيير والقول بالتساقط والرجوع الى الاصل فتخصيص النزاع بغير تعارض النصين وجعله في عنوان اخر كما عن بعض مما لا وجه له واما في الثاني
فالحق ان النزاع فيه لا يكون عاما في الشبهة الوجوبية وان النزاع فيها فيما لا امارة فيه مبنيا في القول بالاحتياط الاستلزامه العسر والحرج بخلاف الشبهة التحريمية فان
النزاع فيها قابل للتعميم ويشهد بذلك نزاعهم في اصالة الاباحة قبل الشرع من القول بالحظر او الاباحة واما الثالث فالحق التعميم الا ان النزاع في احتمال الضرر
الاخروية من احتمال العقاب عقلا لا في الدنيوية كما سيجيء في الرابعة في ان النزاع هل يكون جاريا قبل ورود الشرع وبعده او يكون مختصا بالثاني والحق ان
النزاع في هذا المبحث مختص بالثاني لما ذكرنا في اصل الاباحة من الفرق بين المبحثين سيما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها يختص بالثاني لكون القول
بالاحتياط فيها قبل ورود الشرع مستلزما للتكليف بما لا يطاق لامتناع اتيان جميع الافعال المحتملة للوجوب وهو بديهي البطلان ولا يكون قابلا للخلاف
بخلاف الشبهة التحريمية لامكان ترك الافعال المحتملة للتحريم وهل يكون هذا الاصل مختصا بالشبهة الوجوبية او يكون اعم والحق ان النزاع عام وذلك
لاطلاق عنوانهم وكلماتهم فلا اشتراك ادلتهم ولخصوص تصريح امثلتهم في الشبهة التحريمية كشرب التتن وامثاله لا يقال لو كان النزاع في هذا الاصل
شاملا للشك في الوجوب والتحريم مط وكذا شاملا للشك المسبب من الامارات وغيره يلزم لغوية عنوان اصل الاباحة لانا نقول لا يلزم التكرار ويظهر وجهه
مما ذكرنا في اصالة الاباحة من الفرق بين المبحثين فارجع نعم في احتمال الضرر الدنيوي سيما مع كون الاحتمال مسببا من الامارات لا يكون دليل البرائة
جاريا في بعضها الامن العقل ولا من الشرع اما العقل فلحكمه بقبح الاقدام كما لو اخبر المجهول الحال بوقوع السم في الاناء والليث في الطريق وامثالهما واما
الشرع فلعدم شموله ولا دلالة عليه بقاعدة لا ضرر ولا ضرار وهذا المعدم اما في صورة القطع او الظن المعتبر بتحقق الضرر فواضح واما في صورة
الشك او الظن المسبب من الامارات فلان نفي الضرر الى نفس الامر ودلالته وان كانت مقدمية لكن بعد اعتضادها بحكم العقل وعمل الاصحاب وادلة
الاحتياط تكون اقوى فتدبر بل في العسر يمكن بل في بعض الاخرويات ايضا كشبهة الحكم وموضوعا الخالية من الاشباه الشرعية وسيجيء توضيحه في ذيل المبحث
ولا يكون مختصا بالافعال الخالية منفعتها عن امارات المفسدة بل اعم وذلك لاطلاق العنوانات وعموم الادلة وكون الكلام فيما لم يكن فيه دليل
وان كان فيه امارة غير معتبرة كالخبر الضعيف لانه امارة للمفسدة وصريح كلماتهم في الامثلة بما فيه امارة الخامسة في تشخيص اذا بها الاصل فاصل البرائة علم



ان الاصل

ان الاصل لو جعل اربعة الراجح والقاعدة والدليل والاستصحاب وغيرها يرجع اليها البتة كاصالة عدم التقييد وعدم التخصيص في نفي الحكم على مدلول
اللفظ ومجموع المسمى لانها ترجع الى الاول وكاصالة عدم الحادث عند الشك وعدم تقدم الحادث وعدم تعيل الحكم الشرعي والعقلي وعدم حدوث الحكم
فانها ترجع الى الرابع وكاصالة نفي الوجوب والحرمة او نفي التكليف الزائد فانها ترجع الى الثاني وهل يكون المراد به هنا هو الاستصحاب او الظاهر او الدليل
او القاعدة يمكن ان يقال بعضها لا الاستصحاب لانه لو كان المراد به هو الاستصحاب لكان المراد اما الاستصحاب الوجودي اي استصحاب الاباحة الثابتة قبل ورود الشرع
او يكون المراد به هو الاستصحاب العدمي اعني استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الشرع او قبل البلوغ او قبل حدوث الاسباب او استصحاب عدم الجعل الحا
فان كان المراد به هو الاول لكان اتفاق الاصوليين هنا على البراءة منافيا لاختلافهم في حجية الاستصحاب الوجودي وايضا لو كان كذلك لكان اجراء
اصل البراءة مختصا بالافعال التي ثبت اباحتها قبل الشرع وهي الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه ليس كذلك جدا بل نرى تمسكهم بالبراءة
فيما لم يكن فيه دليل معتبر سواء كان مع امارات المفسدة كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا وايضا لو كان كذلك لكان اجراء اصل البراءة مختصا بالمذهب الذي
قال بالاباحة قبل الشرع وليس كذلك قطعا لاتفاق الاصوليين هنا على البراءة مع ان بعضهم قائلون بالوقف قبل الشرع وبعضهم قائلون بالحظر كذلك وايضا
لو كان كذلك لكان اجراء اصل البراءة مختصا بمورد دوران الامر بين الاباحة وغيرها مع انه ليس كذلك لاجراء البراءة في صورة دوران الامر بين الوجوب والاستحباب
او الوجوب والكراهة او الوجوب والحرمة والاستحباب وهكذا في سائر الاقسام واما لو كان المراد به هو الثاني اعني استصحاب عدم الوجوب فهو ايضا فاسد لان
الاستصحاب العدمي انما يكون جاريا ومعتبرا في صورة الشك في الحدوث لا في الحادث والمقام من الثاني للقطع بثبوت الحكم في كل واقعة بعد حدوث الشريعة
وبعد البلوغ بناء على عدم خلو واقعة من الوقائع من واحد من الاحكام الخمسة كما هو الصحيح كما يجوز ان يكون الاصل عدم وجوبها او حرمتها يجوز ان يكون الاصل
عدم اباحتها واستحبابها وكراهتها وح تكون الاصول متعارضة متساقطة في البين وربما يجاب بانه فاسد من وجوه اخر ايضا وهو ان بعد ورود الشرع او
بعد البلوغ نقطع بثبوت التكليف في بعض ما لم يكن فيه تكليف قبل الشرع وقبل البلوغ وهو مشتبه بين الوقائع ويكون الشك فيه ايضا شكا في الحادث
ولا يكون الاصل جاريا لكنه فاسد لان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا لكونه من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في القليل او الكثير في الكثير او لا يكون معتبرا
لكونه من باب شبهة القليل في الكثير الغير المحصور وعلى الثاني لا يرد الايراد المذكور واما على الاول فكما لا يصح التمسك بالاستصحاب كذا لا يصح التمسك باصل البراءة
بل اللازم ح هو لزوم الاحتياط لو لم يكن موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد وعلى فرض لزوم العسر والحرج لو لم يلزم التحكم والتفصيل بين الاضطرارات بالعمل
بالظنون في المظنون والرجوع الى الاصل في غيرها لو كان الاحتياط الكلي موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد موجبا للتحكم كما على وجه الانسداد الاغلبي
واما لو كان المراد به هو الثالث اعني استصحاب عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى الجعل الخاص بخلاف الاباحة فان حدث الجعل العام
اعني كل شيء مطلق لها يكفي فهو ايضا فاسد لانه على فرض تماميته انما يكون مثبتا للصغرى اعني عدم البيان واما الكبرى اعني كلما كان كذلك فلا تكليف فيه محتاج
اثباته الى دليل اخر من العقل والايات والاخبار نعم يمكن جعله بمعنى استصحاب عدم العقاب السابق قبل البلوغ او الشرع او حدوث السبب بيانه ان قبل حدوث السبب
ومنه البلوغ مثلا لم يكن له استحقاق العقاب في هذا الفعل ولا في تركه ثم بعد حصول الشك فان الحكم المجعول هل كان هو الاباحة والاستحباب او الكراهة حتى
يكون باقيا على عدم الاستحقاق فعلا وتركا او كان هو الوجوب او الحرمة حتى يكون مرتفعا والاصل البقاء على البراءة الاصلية اعني عدم الاستحقاق ولا باس به الا
ان تمسكهم بالعقل والاجماع والايات والاخبار والاستصحاب ظاهر في ان القاعدة الماخوذة تمام موردها استصحاب البراءة بل صريح وكذا لا يكون بمعنى الظاهر والراجح
لان الراجح اما ان يكون المراد به هو الرجحان الحاصل في عام البلوى كما هو منسوب الى المحقق او يكون المراد به ان الراجح من الادلة هو نفي التكليف بحسب الظاهر وان كان
الراجح في الواقع ثبوته فان كان المراد به هو الاول فهو فاسد من وجوه الاول انه يلزم ان يكون حجية اصل البراءة من باب الوصف لا من باب التعبد وهو خلاف الاجماع
الثاني انه لو كان حجية اصل البراءة من حيث كونه كاشفا عن الواقع فيكون من الادلة الاجتهادية فلا يناسب تسميته بالادلة الفقاهية الثالث ان الدليل الدال على
نفي التكليف في عام البلوى ان كان هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان فهو عام شامل لغير العلم مطلقا ولو كان مظنونا فان الظن الذي لم يثبت اعتباره في المقام
كذلك لان على فرض حصول الظن بالوجود او العدم لا يكون معتبرا لانه ظن من الغفلة مع انه لو كان له دليل لوصل الينا مع انه لا يتم فيما كان الظن على وجوبه كذهاب
المشهور الى وجوب غسل الجمعة ولم يصل الينا دليل وان كان هو الشرع اعني كل شيء مطلق فكذلك ايضا مع ان قوله ان عام البلوى لو كان فيه تكليف لوصل الينا
فمن عدمه يحصل الظن بعدمه يرد عليه ان المراد بالوصول اما ان يكون هو وصول البيان الى كل واحد من العلماء من دون عروض الاجمال والتعارض فهو ممنوع
بغالب الاشياء العام البلوى مع الاختلاف فيه وحصول التعارض والاجمال بالنسبة الى بعض دون بعض وان كان المراد الوصول بحسب الواقع فهو لا ينافي عروض
الاجمال والاختلاف بحسب الانظار وعدم الوصول الى بعض وان كان المراد به هو الثاني اعني مطلق الرجحان فيرد عليه مضافا الى ما مضى انه لو كان كذلك لكان اللازم
كون التكليف مظنونا في الواقع بالظن الغير المعتبر كقول الفقيه والنص الصحيح والقياس والشهرة فيما افاد كل منها الظن بثبوت التكليف في الواقع اما العمل
او القول بانه الاحكم فيه او العمل بالاحتياط والاول والثاني خلاف الاجماع والثالث اما ان يكون مدركه هو العقل من باب لزوم دفع الضرر المشكوك والمظنون او
الشرع اعني اخبار الاحتياط فان كان هو الاول فهو ايضا حاكم بلزوم دفع الضرر الموهوم وهو طارح للظن وان كان هو الثاني فهو ايضا عام شامل لصورة الوهم
لصدق الريب فيه التفصيل تحكم ويرد عليه ايضا انه لو كان كذلك يلزم ان لا يعمل باصل البراءة الا نادرا لعدم خلو غالب المشتبهات من الامارات المفيدة للظن بالتكليف
بحسب الواقع من قول فقيه او نص ضعيف او اولوية ظنية وامثالها ويلزم من ذلك الموافقة لبعض الاخباريين القائلين بلزوم الاحتياط مطلقا حتى في الشبهة
الوجوبية ويكون لرده ما سيجيء في رد الاخباريين وان كان المراد به هو الثالث اعني ان الراجح من الادلة هو البراءة بحسب الظاهر فالجواب ان اطلاق الراجح هنا
غير مناسب لان المتبادر من الراجح هو الظن مع احتمال غيره ولا ريب ان مدرك البراءة انما يفيد القطع لانه اما ان يكون هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير

انه لا يكون نعم

انه يجري المطلق بعدم
التكليف في الواقع وان
كان حاصلا من القياس
او يكون الا انه
صح

بيان فهو قطعي واما ان يكون هو الشرع من الايات والاخبار ولا ريب ان الايات انما تكون قطعية المجيء مع ان بعد تراكم الظنون من الايات والاخبار و
الاجماع المنقول والاجماع ظنية والاستقراء يحصل القطع بالبرائة بحسب الظاهر فتدبر وكذا لا يكون بمعنى الدليل لعدم صحة الا باضمار لفظ المقتضي وهو
عنه متعارف بين العلماء فيكون بمعنى القاعدة المستنبطة من العقل او الشرع او كليهما وان كان من جملة مداركها الاستصحاب وجعله بعضها القاعدة وان
لم يصح الا باضمار لفظ المقتضي لكنه متعارف فيها المقدمة الثانية في الاقوال قول بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهو منسوب الى شاذ
من الاخباريين وقول بالبرائة كذلك وهو الظاهر من كلام المحقق القمي ره وقول بالتفصيل بين علم البلوغ وعدمه بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني نسب
هذا الى المحقق ره وقول بالتفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني نسب هذا الى اغلب الاخباريين وقول بالتفصيل
بين ما علم التكليف اجمالا في الواقعة الخاصة متباينا كان او الاقل والاكثر الارتباطي وعدمه بالبرائة في الاخير والاحتياط في الاولين وهو عن معظم
الاصوليين وقول بالتفصيل فيها مع الاحتياط في التباين والبرائة في غيره نسب هذا الى المحقق الخوانساري ره هذا في غير تعارض النصين واما فيه فيحتمل التخيير كما

نسب الى المشهور ويحتمل التساقط والرجوع الى الاصل كما عن بعض ويحتمل التفصيل بين الحدوبين وعدمه بالتخيير في الاول والتساقط مع الرجوع الى الاصل
في الثاني كما هو الحق ويحتمل القول بالاحتياط مطلقا المقدمة الثالثة في تاسيس الاصل وهو ان تعلق التكليف بحسب الذي في محتمل التكليف من الوجوب
والحرمة بمقتضى القاعدة الاولية هل يكون مشروطا بالعلم بالتكليف او يكون مشروطا بامكان تحصيل العلم او يكون مشروطا باحتمال التكليف وامكان
الامتثال الا ما خرج كصورة عدم القدرة والضرر والعسر عليه من بعض كصاحب المدارك والمقدس الاردبيلي الاول في بحث لباس المصلي في صورة كونه مغصوبا
مع العلم بالموضوع والجهل بالحكم حيث قال ولا يبعد اشتراط العلم لامتناع تكليف الغافل واستحسنه الشيخ يوسف وكذا الثاني حيث حكم بمنجزية ... لفهمها
المشهور ونسب الى الاول الموافقة للاصحاب في غير هذا الموضع ونسب الى العلامة المرة الثاني بانه لو كان مشروطا بالعلم يلزم الدور لان حصول العلم بالتكليف
موقوف على تعلق التكليف والا فكيف يحصل العلم به ولو كان الامر بالعكس ايضا يلزم الدور واختار الاخباريين الثالث مطلقا او في الشبهة التحريمية
حيث قالوا بوجوب الاحتياط لزوم التحرز عن المشتبهات للاخبار كما سيجيء وفي الكل نظر اما الثاني فلعدم لزوم الدور لان تعلق التكليف الظاهري
مشروط بحصول العلم بالتكليف الواقعي في حق المشافهين ثم بانضمام قاعدة الاشتراك يثبت في حق من علم والعلم بالتكليف الواقعي لا يكون موقوفا على
تعلقه به بل هو موقوف على الدليل المثبت له ولا يتوقف الكلام في حال من يتعلق به التكليف بلا واسطة كالنبي ويلزم من الاشتراط المذكور الدور لان
العلم بتعلق التكليف موقوف على العلم بالتعلق في ذمته ولو كان الامر بالعكس يلزم الدور ولانا نقول لا يلزم ذلك لان العلم بالتعلق ونفس التعلق معلولان
للعلم بتوجه الخطاب بعد تدبر واما الاول فمع ان الاصل هو الامكان فلا ولا نقض وهو انه لو لم يكن ممكنا لما كان واقعا في الشرع والتالي باطل بيان الملازمة ان العلم
لو كان شرطا للتكليف لما كان الفحص لازما للمجتهد ولا للمقلد او غيرهما في صورة عدم علمهما به كما في صورة ندرة المشتبهات مع علمهما بثبوت الحكم من الشارع
مع احتمال كونه هو الوجوب او التحريم لان العلم حينئذ يكون من مقدمات الواجب المشروط وتحصيل هذه المقدمة لم يكن واجبا عقلا وشرعا ويلزم عدم لزوم الفحص
بالاصل والاجماع لان وجوبه مقدمي وحيث لم يتعلق الوجوب بالواقع على ذمة المكلف لعدم العلم يلزم عدم لزوم مقدمته اعني الفحص وبطلان التالي واضح
وكذا لو كان شرطا واقعيا بعد منه لما كان لعقابه بين العرف والعقلاء والتالي باطل بيان الملازمة ان العبد لو ترك اشتراء اللحم والفحص عن طلب المولى بتعلل اخبار
مجهول الحال بانه مولاك قال اشتر اللحم يكون مذموما عقلا ومستحقا للعقاب وكذا في احتمال الضرر الدنيوي وشبهة اللحوم كما سيجيء وثانيا بالحل وهو ان الجاهل
على قسمين الاول الغافل الصرف الذي لم يحتمل التكليف وان طلب اصلا الثاني من كان شاعرا ومحتملا للتكليف احتمالا مستندا عن الامارات العقلائية وهذا
القسم بعد احتماله التكليف في الشيء يحتمل الضرر في حقه على تركه والعقل قاطع بلزوم دفعه وعدم العلم بالتكليف الواقعي لا يستلزم عدم العلم بالتكليف
الظاهري الحاصل من العقل القاطع بلزوم دفع الضرر المحتمل ثم بعد حكم العقل يجب عليه اما الاتيان لو لم يكن فعلا فيه محتمل الضرر او الفحص ثم بعد الفحص
ان حصل العلم فهو المطلوب وان لم يحصل العلم فيختلف الموارد كما سيجيء فتكليفه ليس تكليفا للغافل واما الثالث فبطلانه بلزوم الاحتياط الكلي كما سيجيء مطلقا حتى
في الموارد التي نقول بالبرائة فيها وكيف كان الكلام هنا في الاصل الاولي وهو لزوم الاحتياط وتعلق التكليف بذمة المكلف ظاهرا بمحض احتمال التكليف من الوجوب
او الحرمة مستندا من الامارات وعدم الاشتراط بالعلم ولا بامكانه وذلك لوجوه الاول قاعدة الضرر لان من الامارة يحصل الظن بالوجوب وهو ظن بالضرر اعني
استحقاق العقاب على تركه او فعله مستندا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا لضرر آخر والعقل قاطع بلزوم دفعه بل في الشك والوهم كذلك الثاني قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين لان الصفات موجودة في الذوات مقتضية للاحكام من غير مدخلية العلم والجهل وطلب الشارع انما هو للارشاد لطفا فيلزم كون
طلبه واقعا للصفة النفس الامرية وان لم يعلمه المكلف حتى يتبين بغية الجهل واشتراط العلم الثالث الخطابات والالفاظ المثبتة للاحكام لانها حقيقة في
نفس الشيء كالكلب نجس وكذا الكافر مطلقا سواء حصل العلم ام لا ويجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت تقييده في حق المشافهين او في حقنا وهذه القاعدة اجماعية
وعقلية وعليه السيرة من الادم الى الخاتم وبادلة الاشتراك يثبت في حقنا نفس الامر مطلقا ومعه يجب من باب المقدمة في صورة احتمال التكليف عدم العلم حتى
يعلم عدمه بالفحص والتكليف بالايطاق او العسر والحرج والاقامة الاصل الثانوي على عدم التكليف بعد الفحص وعدم العلم او قبل الفحص كما في بعض الموضوعات
لما سيجيء الرابع لزوم الفحص اجماعا على المجتهد عن الادلة والمقلد عن قول المجتهد في كل واقعة عن حكمها فيما يحتمل الوجوب او الحرمة او ما يكون موجبا للاحكام
الوضعية ووجوبه مقدمي اجماعا وهو ينفي اشتراط تعلق التكليف بالعلم كما مر اذا عرفت كون الاصل الاولي لزوم الاحتياط لكنه انقلب في بعض الموارد بالاصل
الثانوي والمقتضي لكون التعلق مشروطا بالعلم كما في الموضوعات التي لا يجب الفحص عنها بمحض احتمال التكليف مطلقا ولو ظنا كاحتمال الطهارة والفراش و
سوق المسلم وشهادته ويده ومشروطا بامكان تحصيل العلم ولو اجمالا لانه يجب الفحص فيه كما في الشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة كالرجالية و

العقلية

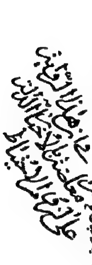


القليلة وامثالها وفي بعض الموارد باقي على حاله من كونه موقوفا على احتمال التكليف وعدم العلم سواء كان مع عدم العلم الاجمالي كما في اللحوم والضرر الدنيوي
وكذا مع العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة سواء كان من باب التباين او الاقل والاكثر الارتباطي وفي شبهة الكثير بالكثير او الكثير بالقليل مؤيدا بالوجوه
التي سيجيء انشاء الله فالاصل الثانوي المعتمد هو التفصيل بنحو ما قلنا وبطلان اطلاق الاقوال الثلثة من اشتراطه بالعلم او بامكانه الخ وتوضيح المطلب في
جميع هذه الاقسام يقتضي التكلم في فصول ثلثة **الفصل الاول** في الشبهة الوجوبية مطلقا من غير احتمال التحريم وفيه مقصدان **الاول** في الاحكام الراجعة
الى الشبهة الحكمية مطلقا وفيه مطالب ثلثة **الاول** في الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالي بالوجوب بين المشتبهات مطلقا سواء كان من باب دوران
الامر بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب او بين الوجوب والكراهة او بين الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة وفيه مقامان **الاول**
في غير تعارض النصين وفيه اقوال ثلثة قول بالبرائة على الاطلاق وهو من المجتهدين واغلب الاخباريين وقول بالاحتياط كذلك وهو منسوب الى بعض الاخباريين
وقول بالتفصيل بين ما يعم البلوى به وغيره وهو منسوب الى المحقق والحق في المقام هو القول الاول والدليل على ذلك وجوه كثيرة **الاول** بناء العقلاء
والقوة العاقلة وتقريره من وجوه اربعة الاول ان الموارد التي يكون الشك شكا في حدوث الدليل يكون الدليل مدفوعا بالاصل مثبتا الصغرى اعني
هذا مما لا بيان له بالاصل وكلما كان كذلك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو
احتمل وجوب شراء اللحم من جانب مولاه وتفحص لم يعلم ولم يجد الدليل وتركه بعد العلم لا بالمخالفة لم يكن على تركه مذموما ولو عاقبه المولى على الترك
لكان مذموما عند العقلاء ولو كان مجرد الاحتمال كافيا لثبوت التكليف بحسب الظاهر لكان الامر بالعكس واذا ثبت نفي التكليف في هذا القسم يثبت
في غيره اعني صورة القطع بالحدوث والشك في الدلالة او الارادة بالاجماع المركب وقلب الاجماع باثبات لزوم الاحتياط في هذا القسم اعني صورة القطع
بالحدوث والدليل باخبار الاحتياط واثباته في القسم الاول اعني الشك في الحدوث بالاجماع المركب مدفوع بانه سيجيء ترجيح اخبار البرائة على الاحتياط في
هذا المورد وسلمنا التكافؤ وح يكون حكم العقل سليما عن المعارض فتدبر الثاني بعد حصول الاجمال في الحكم مطلقا سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان مع
كونه مجملا يحصل الصغرى اعني هذا مما لم يحصل العلم بالطلب فيه بعد الفحص وكلما كان كذلك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى
فواضح واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو جاء له خبران متعارضان يكون احدهما مثبتا لوجوب شراء البطيخ والاخر نافيا له او جاء له خبر مع كونه شاكا في انه
قال اشتر البطيخ او قال لا يجب عليك كذا وتفحص ولم يعلم وترك اشتراءه لا لاجل المخالفة بل لعدم الثبوت لم يكن مذموما ولو عاقبه المولى على الترك يكون
مذموما ولو كان مجرد الاحتمال كافيا للوجوب بحسب الظاهر لكان الامر بالعكس لا يقال تعارض العقليين غير ممكن وعدم كون مقتضاه اللزوم يجري باحتمال التكليف
بابا لزوم دفع الضرر وحكم بعدم العقاب ما لم يحصل العلم بالوجوب والتحريم مناقض له لانا نقول الثاني وارد على الاول لان بعد حكم العقل بعدم العقاب
في المحتمل مع عدم العلم بحصول القطع بعدم العقاب وعدم الضرر معه وينتفي الصغرى الاولى لا يشمله العقل الاول لان يشمله ويخرج حتى يكون من باب
التخصيص لا يقال كما ان بملاحظة العقل الثاني من عدم العقاب فيما لم يعلم الوجوب يرتفع الصغرى الاولى كك بمقتضى العقل الاول من احتمال الضرر ولزوم دفعه العقل
بحصول العلم بالتكليف الظاهري ومعه يرتفع الصغرى الثاني فالاول ليس واردا على الثاني ح وما وجه الترجيح لانا نقول بعد ملاحظة حكم العقل بالحظ
لما مر فرض الكلام وهو المحتمل للتكليف مع عدم العلم به نرى حكم العقل والعقلاء بعدم المذمة على الترك وبعدم العقاب فعلم عدم حكم العقل في الاول في
عدم شموله فيكون الثاني واردا وهكذا الادلة التي سيجيء حتى الاستصحاب لان مقتضاه عدم التكليف وعدم العقاب في المحتمل سواء كان في الواقع واحتمال
ومعه يرتفع احتمال الضرر وقاعدة التحسين لان العقاب لو كانت فعقابا وبعد الدليل على نفي التكليف ظاهرا يكشف عن عدم الضرر او نحو مانع
للتعلق من الجهل وغيره وكذا تقييد الخطابات المنصرفة الى نفس الامر لان دلالتها على الوجوب في المحتمل معه وما ذكرنا على نفي التكليف صريحا كما سيظهر وهو
مقدم مع التسليم في الاصل الذي يعمل لا مرتبة مع اختصاصا بالشبهة بل الاجماع وكثرة الادلة وكون اغلبها عاما مع ان العمل بالخطابات مستلزم لطرح الاخبار الدالة على
البرائة او تخصيص الاكثر لندرة مورد لم يوجد لفظ مثبت للتكليف كان معتدا بالمعلوم فتدبر واستدل بعض بان القول بالاحتياط فيما لم يكن علم اجمالي كما
موجب للقول بيعني في العلم الاجمالي في الوقايع وفي الواقعة الخاصة وهو موجب للعسر وباطل فيجب القول بالبرائة هنا لانه مسبق لكنه فاسد لان الكلام في الشبهة
من حيث هي ولو كان قليلا بل واحدا كغسل الجمعة كما على فرض انفتاح باب العلم في الاغلب مع قطع النظر عن كثرة المشتبهات الموجبة للحرج عن الذي على فرض
البرائة والعسر على فرض الاحتياط كما على فرض انسداد باب العلم في الاغلب لان العمل بالاصل فيه فاسد بل يتعين فيه العمل بالظن مع ان العلم الاجمالي في الوقايع
الكثيرة وعدمه لا يجتمع لتحقق الحد لان باب العلم في الاغلب اما منسد او منفتح والاول المتيقن والثاني للثاني واستدل بعض ايضا بان على فرض الترك فيما
يحتمل الوجوب مع عدم العلم به اما ان لا يكون له عقاب او يكون وعلى الاول يكون المطلوب ثابتا وعلى الثاني اما ان يكون العقاب على مخالفة الامر بالفعل او على
مخالفة الامر بالاحتياط او على ترك دفع الضرر المحتمل والكل باطل اما الاول فلان العقاب اما ان يكون على مخالفة الامر الكائن في الواقع مبينا ولم يبين او يكون
على مخالفة الامر الكائن في الواقع مبينا ولم يبين او يكون على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح عن الحكيم فضلا عن الحكيم على الاطلاق والثاني خلاف الفرض وكذا
الثالث لان العقاب على مخالفة الامر بالاحتياط اما ان يكون على مخالفة الامر الكائن في الواقع مبينا ولم يبين او على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح والثاني
خلاف الفرض لعدم الدليل على لزوم الاحتياط واما الثالث فلان الضرر موقوف على احتمال العقاب وهو موقوف على وجود الامر وفعليته كما بينا فليس هو ايضا
فاسد لان مع تسليم قبح التكليف على الامر الكائن في الواقع غير المبين لنا اولا والاولى هو الوجه الثاني الذي قررناه ولا يحتاج الى هذا وعلى الثاني لا يتم ولا ينفع
الاستدلال بهذا المعنى لجواز التكليف به وعدم قبحه **الثاني** الايات الشريفة منها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ومن المعلوم
ان المراد بالبينة هو البينة التي تحصل الاطلاع عليها بعد الفحص لا مجرد وقوعها في الواقع لعدم الفرق بين عدم البيان من عدم الاطلاع عليها بعد الفحص للتبين
او البيان مع

انها منصرفة الى نفس الامر فالتحصيل الصغرى يعنى هذا انما الاتيان بالمحرمات وورودها فى الواقع مع انه يمكن نفيه من حيث الاصل كما سيجيء توضيح ذلك فى الاخبار
اذا عرفت هذا فنقول ان هذا انما لا يعلم ورود النهى فيه وكلما كان كذلك فلا عقاب فيه ولا تكليف فيه فكذا هذا ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ومن المعلوم ان المراد بالبعث من حيث ارسال البيان الذى حصل الاطلاع عليه بعد الفحص فكذا الفرق بين عدم البعث والبعث مع عدم ارسال هو البعث
البيان وارسال البيان مع عدم الاطلاع عليه بعد الفحص اذا عرفت ذلك فنقول ان هذا انما لا يعلم ارسال البيان للتكليف فيه وكلما كان كذلك فلا يكون فيه
عذاب فلا يكون فيه تكليف فكذا هذا اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلدلالة الاية الشريفة ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها والمراد ما علم اتيان تكليفه
وجه الاستدلال لا يظهر مما سبق واما التمسك بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ففى غاية الاشكال لان التمسك به انما يصح لو لم يكن الاتيان فى محتملات
الشبهة وهو هنا ممنوع لامكان الاتيان فيما يحتمل كونه مكلفا به بحسب الواقع نعم يتم الاستدلال لو كانت المشتبهات كثيرة بحيث لا يكون اتيانها معذورا
وهو خلاف المفروض لان الكلام انما يكون فى الاصل من حيث هو لا من حيث ملاحظة كون الاحتياط غير مقدور او موجبا للعسر فتدبر الثالث الاخبار
منها ما رواه الصدوق فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى وفى خبر اخر عن الشيخ ره حتى يرد فيه امر او نهى
وفى خبر اخر حتى يرد فيه نص وتقريب الاستدلال بكل منها اما الاول فلعبارة هذا انما لا يعلم ورود النهى فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق وغير معتبد بفعله ولا تركه
فكذا هذا ويمكن الايراد على صغرى وكبرى هذا الاستدلال من وجوه اما فى الصغرى فاولا بان المتبادر من ورود الامر هو الورود بحسب نفس الامر سواء
علم المكلف ام لا بمقتضى وضع اللفظ وح لا يثبت الصغرى لاحتمال ورود الامر فى نفس الامر والحال بعد لا بانا نتم الصغرى فى صورة الشك فى الحدوث
بالاصل لا يبقى الاصل غير جار هنا للقطع بحدوث الحكم والشك انما هو فى الحادث لانا نقول اولا قد حققنا فى السابق صحة التمسك به من حيث نفى العقاب
وثانيا بانه لم يكن المراد بالاصل اصالة عدم حدوث الوجوب بل المراد انما هو اصالة عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى
الجعل الخاص دون الاباحة لحدوث الجعل العام فيها يعنى كل شىء مطلق لا يبقى الجعل العام فى الوجوب والحرمة ايضا محقق وهو اخبار الاحتياط والشك
ح يكون فى الاندراج وهو شك فى الحادث ولا يصح التمسك بالاصل لانا نقول الامر وان كان كما ذكر لكن سيجيء ترجيح اخبار البراءة على الاحتياط
فى هذا المقام وح تكون المشتبهات التى لم يرد فيها جعل بخصوصه مندرجة تحت اخبار البراءة دون الاحتياط وح يتم الصغرى بالاصل ويثبت فى غير
هذه الصورة يعنى صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة على التكليف والارادة بالاجماع المركب وقلب الاجماع المركب بان فى
صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة والارادة يثبت الاحتياط لصدق الوجوب فيتم فى صورة الشك فى حدوث الدليل الخاص بالاجماع
المركب مدفوع بان اجماعنا اقوى باعتبار ضميمة اعتضاد اخبار البراءة كما سيجيء فى مقام معارضتها باخبار الاحتياط وترجيحها وثانيا بان مقتضى الوضع وان
كان هو الورود بحسب نفس الامر لكن المراد هو العلم بالوجوه وذلك لوجوه منها الاول التبادر وعان المتبادر من الالفاظ فى مقام التكاليف هو الانصراف
الى المعلوم كما حققه المحققون والمراد من الانصراف الى المعلوم عدم اعتبار غير المعلوم لا ان يكون العلم داخلا فى المطلوب بل المطلوب هو نفس الامر
حصل العلم الثانى تنقيح المناط لعدم الفرق بين عدم الورود او الورود وعدم الوصول والاطلاع بعد الفحص الثالث سلمنا الانصراف الى نفس الامر لكن
مفهومه معارض بمنطوق روايات اخرى فى المشتبهات منها قوله ع رفع عن امتى تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وهذه اقوى لاخصيته هذا الظهور رفع المؤاخذة
مع عدم العلم فى موارد التكاليف والمفهوم يدل على التكليف فيما ورد الامر سواء علم المكلف ام لا واللازم تخصيصه بصورة العلم سلمنا كون ما الموصولة عام من
موارد التكليف والعدم ويلزم من رفع المؤاخذة فى المشتبه سواء كان فى الواقع فيه تكليف والزام اولا والمفهوم يدل على لزوم الاتيان فيما فيه امر فى نفس الامر سواء
علم المكلف ام لا والنسبة ح عموم من وجه ومادة الفرق فى الاول فيما لا يكون فيه امر مع عدم العلم به ومن الثانى فيما فيه امر مع علم المكلف ومادة الجمع فيما فيه امر مع
عدم العلم فالمفهوم يدل على لزوم الاتيان فى المحتمل والمنطوق يدل على عدم التكليف فيه لعدم العلم والمنطوق اقوى من وجوه الاول ان دلالة هذه على نفى
التكليف فى المشتبهات انما هى على سبيل النص والصراحة للقطع بالصغرى يعنى هذا انما لا يعلم التكليف فيه بخلاف دلالة كل شىء فان دلالتها على ثبوت التكليف
فى المشتبهات انما هى على سبيل المقدمية لعدم العلم بورود الامر فى نفس الامر وانما هو محض الاحتمال ولا شك ان الاول اقوى الثانى ان دلالة هذا الخبر انما
يكون من باب المنطوق بخلاف خبر كل شىء والمنطوق اقوى من المفهوم الثالث ان دلالة المفهوم على لزوم الاتيان فى المشتبه تكون من باب الاطلاق والمنطوق
على عدمه من باب العموم والاول تقييد والثانى تخصيص والاول اولى الرابع ان المراد بالشىء فى الحديث هو الشىء المجهول الحكم بحسب الواقع لا المعلوم وح يكون المراد
كل شىء مجهول الحكم بحسب الواقع فهو مطلق حتى يرد فيه امر رافع للجهل ولا يسلم العلم بورود الامر لا ورود الامر فى الواقع مع عدم العلم لكونه جهلا ومقتضى
الرواية كونه مطلقا لا مقيدا فتدبر ولا يبقى على فرض تسليم انصراف الرواية الى المعلوم لا يتم الصغرى للعلم بورود الامر وهو الامر الدال على لزوم الاحتياط لانا نقول
المتبادر من الامر فى الرواية هو الامر الدال على الوجوب الواقعى الرافع للجهل به لا ما هو عام للمجهولية ولا يمكن سلب ارادة الاعم الشامل له للالتفات الى الامر بالاحتياط
من الرواية مع ان حمل الامر على الاعم مستلزم لارتكاب الاستخدام لان قوله ع كل شىء الخ معناه ان الشىء المجهول الحكم بحسب الواقع مطلق بحسب الظاهر حتى يرد فيه امر
رافع للجهل عن الحكم الواقعى ولا ريب ان امر الاحتياط لا يكون رافعا عن الجهل بالحكم الواقعى ولو جعلنا الامر اعم يلزم حمل مرجع الضمير الى المجهول المطلق سواء
كان بحسب الظاهر والواقع وهو خلاف الظاهر على انه لو جعلنا الامر اعم يلزم عدم تحقق مصداق لاخبار البراءة اصلا لكون امر الاحتياط عاما شاملا لكل مجهول وهو بديهى
البطلان ومما ذكرنا يبعد اطلاق الايات فى البراءة الى صورة العلم كقوله تعالى ليهلك الخ وما كنا معذبين الخ الى صورة العلم وكذا يبعد اطلاق الادلة اللفظية من
الخطابات كقوله اقيموا الصلوة واوفوا بالعقود وامثالهما المثبتة للتكاليف لنفس الامر سواء حصل العلم ام لا بمقتضى الوضع لكون النسبة ح عموما من
وجه وهذه اقوى لما مر واما الايرادات الواردة على الكبرى فاولا بان هذه الرواية انما تكون من اخبار الاحاد وهى لا تكون حجة فى المسائل الاصولية والجواب

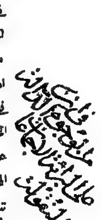
ان المسئلة

ا ن المسألة لا تكون اصولية صرفة ولا فرعية كذلك بل هي قاعدة كلية نافعة يستفاد منها فان كانت الصغرى اصولية فتكون اصولية كالشك في لزوم الفحص عن الدليل والشك في لزوم العمل بالدليل وان كانت فرعية فتكون فرعية كالشك في لزوم غسل الجمعة وهو حج تكون فالثاني حجة وفي الاول ان لم تكن حجة بانفرادها لكن بعد اعتضادها بالكتاب الكريم الذي هو من الظنون الخاصة تكون حجة بلا اشكال مع انها بعد اعتضادها بسائر الوجوه التي سنذكر يحصل القطع بالمرام ويخلو عن الشبهة ولا ارتياب بل يكفي فيه العقل ولو فرض نفي حجيته لكفى استقلاله بقبح العقاب ثانيا بان عدم التكليف في صورة عدم العلم بالبيان انما يسلم لو لم يكن عدم العلم بالبيان مستندا عن سوء اختيار العباد لمقام ليس كذلك لكون العباد سببا لخفاء القائم عليه وعلى آبائه الاف التحية والثناء وهو سبب للاشتباه وعدم العلم بالبيان فيجوز التكليف في هذا القسم لان الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار والجواب منع كون سبب الخفاء هو العباد المؤمنين لجواز كون المصلحة مقتضية لذلك ولجواز كون السبب هو المشركين المعاندين وعلى فرض كون العباد المؤمنين سببا لذلك في الواقع لكن يكون غير مناف للاختيار ولو كانوا معتقدين بالسبب لصفي المعروج حين ظهوره عج العياذ بالله وليس كذلك لكون الكل من المخلصين والمشتاقين والداعين لظهوره مع عدم احتمال في حقهم ذلك والحاصل انه ربما يبعض التكليف وعونه المكلف مقدمة المعتقد بعد الايمان لو لم يظهر الرسل المظهر للتكاليف ومعاقبه لكونه سببا لعدم ظهوره في الواقع مع عدم اعتقاده المكلف به لا نرى يكون من ناب الى لو اظهره لكم ان اظهر لتقتلتموه فعاقبكم على ترك التكليف الغير الواصل وعدم الظهور لقبح هذا العقاب عقلا لعدم تمام الحجة كما لا يخفى مع ان على فرض تسليم كون العباد المؤمنين معتقدين لكونهم سببا لذلك لكن نقول انه غير مناف للاختيار ان كان مراده انه غير مناف لامكان التكليف بحسب الظاهر فمسلم لكنه موقوف على الدليل الدال على وقوعه الا ان لزوم بحسب الظاهر وهو مفقود في البين بل عموم كل شيء يدل على عدمه وهو ارجح من اخبار الاحتياط كما سيجيء وان كان مراده انه دليل على وقوعه ففيه البطلان وثالثا بان هذه الروايات معارضة بالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط منها قوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا الخبر لو لم يكن اقوى لم يكن اضعف فح فيتساقطان ولا يصلح للاستدلال بالروايات والجواب اولا بان هذه الروايات ضعيفة ولا يكون لها جابر في المقام وثانيا بانها معارضة بما دل على استحباب الاحتياط في الجملة وهو ما روي عن كميل بن زياد عن امير المؤمنين اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ولا ريب ان دلالة هذا على الاستحباب في الجملة اقوى من دلالته على عموم اللزوم القدر المتيقن من الاستحباب هو هذه الصورة وعلى فرض تسليم عدم القدر المتيقن يكون مقيدا بالمجمل وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط يكون اخبار البراءة سالمة عن المعارض وثالثا بانه على فرض تسليم صحة التمسك بها يكون الترجيح في جانبنا لكل شيء لكونه اخص من اخبار الاحتياط لانه يدل على عدم التكليف في صورة عدم العلم مطلقا وهذا يدل على الاحتياط في موارد الريب سواء كان مع حصول العلم الاجمالي في البين او مع عدمه وح يجب تخصيص اخبار الاحتياط بالاول ورابعا انه ان تسلمنا كون النسبة بين المتعارضين تباينا الكل المتبين هو تخصيص اخبار الاحتياط بغير هذا المورد لان بعد التعارض يكون الجمع بين الخبرين غير ممكن للتناقض والطرح مع امكان التصرف الذي يدل عليه الشرع او العقل لا يعرف ايضا فاسد والا لزم طرح اغلب الاخبار مع التعارض وهو بديهي البطلان فيلزم ح التصرف وهو باي وجه كان يكون مع العمل باخبار البراءة في المقام لان التصرف اما ان يكون بحمل الامر في اخبار الاحتياط على الاستحباب او يكون بالتخصيص في احد الروايتين دون الآخر او بالتخصيص في كل من الروايتين والاول ظاهر والثاني فاسد للزوم التحكم مع انه لا يرفع التعارض واما الثالث فيمكن من وجوه الاول تخصيص اخبار البراءة بالشبهة الوجوبية واخبار الاحتياط بالتحريمية والثاني تخصيص اخبار البراءة بالشك في التكليف مع عدم العلم واخبار الاحتياط بصورة العلم الاجمالي والشك في المكلف به والثالث عكس الاول والرابع عكس الثاني وعلى الاولين يكون المطلوب ثابتا واما الآخيران فلو سلمنا هما مع انهما خلاف الاجماع يثبت المطلوب بالاجماع المركب لان كل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية او الشك في المكلف به قال بالبراءة في الشبهة الوجوبية والشك في التكليف وخامسا بان اخبار البراءة ان سلم عدم ترجيحها من حيث الدلالة لكنها ارجح من حيث الخارج وهو الاعتضاد بالكتاب الكريم والسنة العظيمة والاجماعات المنقولة والاجماع الظني والاستقراء كما سيجيء ذكرها مع انه لو سلم عدم الترجيح يتساقطان ويكون العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان سليما عن المعارض مع انه لو لم يكن العقل حاكما يكفي في المقام استصحاب عدم العقاب ومما ذكر ظهر وجه الاستدلال برواية اخرى اي حتى يرد فيه نهي اما بتعميم النهي لطلب الترك وطلب الفعل لانه ترك اولا واثبات نفي التكليف في الشبهة الوجوبية بالاجماع المركب لا يقال التمسك بهذا الخبر لنفي الوجوب لا يخلو عن اشكال لان الامر بين الوجوب والاستحباب مشكل لان المطلق اما ان يحمل على الاباحة الخاصة او المقابل للمقيد على الاول لا يصح التمسك بنفي الوجوب للقطع بعدم الاباحة فلا بد اما من تخصيصه بدون الامر بين الوجوب والاباحة او حمل المطلق على المعنى الثاني او حمل الامر على الاعم وعلى الاول يخرج المقام منه وعلى الثالث لا يصلح للاستدلال ايضا لانه يجب حمل النهي على الاعم من الوجوب والاستحباب والكراهة وعلى الثاني يصح لو كان الامر حقيقة في الوجوب ولا يصح على مذهب من قال بالاعم ولا يثبت به ايضا الاباحة الخاصة وعلى الثاني يرد عليه ما ذكرنا على الثاني لانا نقول معنى المطلق هو الثاني الا عني غير محبوس عرفا للتبادر فيشمل الاباحة والاستحبابات الكراهة ويثبت في المقام بالاصل واما في الامر فعلى مذهب من قال بكونه حقيقة في الوجوب كما هو الحق فظاهر وكذا الاعم مع كون فرده الظاهر هو الوجوب وكذا على فرض عدم كونه فردا ظاهرا لتبادر الامر الوجوبي في الحديث لان معناه ان كل شيء مجهول الوجوب او الحكم غير مقيد بحسب الظاهر حتى يرد فيه امر لا رفع للجهل على تقييده وهو الامر الوجوبي مع ان على فرض احتماله ورد الامر بين الوجوب والاباحة يثبت نفي الوجوب في غيره بالاجماع المركب ومنها ما رواه الصدوق ره في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وجه الاستدلال ان الرواية ظاهرها مخالف للوجدان الامامية عدم رفع ذات الخطاء والسهو وهكذا غيرهما فلا بد من التصرف وهو هنا باحد الوجهين ممكن الاول اضمار لفظ المؤاخذة والثاني حمل العموم الاستغراقي فامتنى على العموم المجموعي اعني رفع التسعة عن مجموع الامة من حيث المجموع وان كان باعتبار رفعها عن الواحد منها لدخوله في المجموع وكل من المتصرفين لا يخلو من اشكال اما الاول فلان الرواية قد وردت في مقام الامتنان ومفهومها ح يكون مخالفا للاجماع لان مفهومه



ان مؤاخذة هذه الامة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة مع انها مرفوعة عن جميع الامم سيما بالنسبة الى بعضها كما اضطروا والنسيان والخطاء وهكذا واما الثاني فلان مفهومها يكون نحو ان هذه الامة لم تكن مرفوعة عن مجموع الامم السابقة من حيث المجموع مع انه ليس كذلك لدخول المعصوم عم من النبي صلعم او وصيه عم فيهم وهي مرفوعة عنه مع انه لم يكن بعضها ايضا مرفوعا عن امة من الامم كما اضطروا وما لا يعلمون في الموضوعات ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان مفهوم الرواية ان مؤاخذة هذا المجموع على الامة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة وهو اعم من عدم رفع مؤاخذة بعضها كالحسد والتفكر وبعض ما لا يعلمون او مجموعها الا ان رفع المجموع اعم من رفع جميع الاجزاء او بعضها وعلى الاول لا يكون مخالفا للاجماع والثاني ان تحقق هذه الاشياء على قسمين قسم يكون حاصلا من التقصير وقسم يكون حاصلا من عدم التقصير والمنطوق يدل على ارتفاع المؤاخذة عن كلا القسمين والمفهوم يدل على عدم رفع المؤاخذة عن هذا المجموع من حيث المجموع وهو محتمل لان من عدم رفعها في القسم الاول والاعم والقدر المتيقن هو الاول فلا يكون مخالفا للاجماع وعن الثاني بان المراد ان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتي من حيث المجموع في جميع الازمنة لعدم خلوهم عن وجود المعصوم في بلاد سائر الامم لم يخلوا عن المعصوم كانت موسى وعيسى في هذا الزمان لكن بعد محمد صلعم كل من المعصومين هل يكون المتعين هو الاول لحق بطل الاستدلال والثاني حتى لا يتم والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول التبادر الثاني بعد تعدد الحقيقة فان التبادر هو رفع المؤاخذة كما هو المشاهد من علمائنا الابرار حيث استدلوا بها في المقام والثالث ان الحمل على معنى الثاني مستلزم لكون الكلام بلا فايدة لعدم الفايدة المهمة لذكر هذا الكلام بان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتي من حيث المجموع والثاني ان معنى الثاني مستلزم للاضمار ايضا لعدم رفع بعضها عن المعصوم كما انها اضطروا لبشر لا بد فيه من اضمار المؤاخذة فيه ولا ريب ان معنى الواحد اولى اذا عرفت ذلك فالثالث من هذا المقام هو قوله ما لا يعلمون وجه الاستدلال ظاهر لان كل مورد من موارد المشتبه مما لا يعلم [illegible] الامر فيه وكلما كان كذلك لا مؤاخذة لفعله او تركه فكذا هذا اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلهذه الرواية والايرادات الواردة في الرواية الاولى ترد على هذه الرواية ايضا الا الاول الاول ايضا الاضمار الى نفس الامر ايضا احتمال في عدم العلم والجواب ايضا هو الجواب الذي ذكرنا فارجع اليه ومنها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في باب حجج الله تعالى على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وجه الاستدلال ان الموضوع فيه ظاهر في المرفوع وهو خلاف التوحيد لان لازم رفع الجهل حكما وموضوعا ووجود الجهل فيهما بديهي ولا بد اما من تعدد المؤاخذة او جعله كناية عن عدم تعلق الطلب ظاهرا وان كان في الواقع مطلوبا وعلى اي منهما يصح الاستدلال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان معناه ان بمحض احتمال التكليف لا يتعلق الطلب ظاهرا وان كان مطلوبا في الواقع ولا يرد انه لا بد من تخصيصه بالموضوعات الا انه لعدم صحة ان يقال ان الحكم غير مطلوب في الموضوع المباح غير مطلوب او مؤاخذة مرفوعة لانه يكون مطلوبا ظاهرا ولا ينافي المؤاخذة ومع [illegible] ان كل مورد من الموارد المشتبهة مما حجب الله علمه وكلما كان كذلك مؤاخذة مرفوعة عنهم وغير مطلوب فكذا ذلك يمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه الاول ان هذه الرواية ظاهرة في الاعتقاديات كمسئلة القضاء والقدر وامثالهما فلا يصح التمسك بها في الاحكام الفرعية والجواب ان الموضوع عام شامل للمطلق المجهول ولا معنى لتخصيصه الثاني ان هذه الرواية تدل على نفي التكليف فيما كان سبب الحجب هو الله تعالى وهو فاسد للضرورة لان الضرورة والاجماع قائمان على ان الله تعالى بين احكام الوقايع للنبي وللائمة عليهم السلام ولم يبق شيء يكون حكمه مستورا من جانب الله تعالى مع ان كل مورد مشتبه يحتمل ان يكون سبب الستر هو الله تعالى او العباد فلا يصح الاستدلال بالرواية والجواب ان المراد هو عدم وصول البيان وان كان متحققا في الواقع لان الحجب هو الستر ضد الظهور وهو مطلق شامل لما يكون سببه سوء العباد او غيرهم الرابع ان الرواية تدل على نفي التكليف في كل حكم الزامي يكون مستورا عن كل فرد من افراد العباد وهو غير متحقق لكون المعصوم من العباد ولم يكن حكم مستورا منهم مع ان الشبهة لا تكون مشتبهة لكل افراد الناس بل يكون بعضها مشتبها لبعض وبعض الاخر مشتبها لبعض الاخر والجواب ان المتبادر من مقابلة الضمير للعموم هو التوزيع فلا يرد هذا الاشكال مع انه لو يثبت نفي التكليف فيما كان تكليفه مجهولا عند الكل يثبت نفيه فيما كان مجهولا عند البعض بالاجماع المركب وتنقيح المناط لان المناط في الاول هو قبح التكليف من غير بيان وهو حاصل في الصورة الثانية ايضا ويرد عليه الايرادات التي ذكرناها في الحديث الاول الا الاول والجواب هو الجواب فارجع لا يقال الحديث ظاهر في الجهل المركب لانا نقول الحجب عبارة عن الستر وهو عبارة عن عدم العلم مطلقا سواء كان غافلا بالعدم ام لا ومن الروايات قوله عم الناس في سعة ما لم يعلموا ومن الروايات قوله عم من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم لا يقال مفهومه يدل على عدم الكفاية ووجوب الاحتياط في حق من لم يعمل بما علم ويثبت في حق غيره بالاجماع المركب لانا نقول المنطوق اقوى من المفهوم ويثبت البراءة في الغير بالاجماع المركب ومن الروايات قوله عم ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء والاستدلال بهذه الرواية مشكل لظهورها في الجهل المركب واستدل ايضا بصحيحة عبد الله بن سنان المروية في الفقيه في مواضع المعيشة عن الصادق عم كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وهو ايضا في غاية الاشكال لظهورها في الشبهة الموضوعية التحريمية كما سيجيء الرابع من الوجوه الدالة على البراءة الاجماعات المنقولة منها عن الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي ظاهر ومنها عن المحقق انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه شيئا عند تناول شيء من المآكل ان لم يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى والخامس الاجماع القطعي لما عرفت من عدم المخالف في المسئلة الا ما نسب الى اقل من الاخباريين بل يظهر من بعض الاخباريين عدم الخلاف فيه قال الشيخ رة في الحدائق البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم مما لا خلاف ولا اشكال فيه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت دليله وهذا موضع النزاع فيه فانه [illegible] اكثر اصحابنا على القول بها [illegible] الاخبار الضعيفة [illegible] باصطلاحهم والاشياء عندهم مبنية اما حلال او حرام خاصة وجملة المحدثين وطائفة من الاصوليين على وجوب التوقف والاحتياط والاشياء عندهم على التثليث حلال بين وحرام بين الخ وربما نقل

بوجهين الاول



ايضا القول

القول بان الاصل الحظر الى ان يثبت الاباحة وهو ضعيف ايضا لما مر السادس الاستقراء لان الغالب في الافعال والاشياء التي يتعلق بها فعل المكلف هو على جهة
الاباحة فيكون محل الشك ملحقا به الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب السابع الاستصحاب على ما سلكه البرائيون الاصل براءة الذمة عن الاستحقاق للعقاب فعلا وتركا الثابتة قبل الشرع
او قبل البلوغ او قبل حدوث الاشياء وهذا الاستصحاب غالبا يجري في جميع صور الشك ولا يرد عليه ما ذكرنا سابقا في معنى الاصل فارجع اليه ولا تكون حجية مع تحقق
العدم خلافا ويمكن التمسك بالاستصحاب بوجه اخر اما بالنسبة الى ما كان العقل مستقلا في اباحته قبل الشرع في الافعال النافعة الخالية عن امارات المفسدة
منعقدة ورود الشرع وعدم العثور على المنع من جانب الشارع نستصحب الاباحة السابقة لا نقرر في نفي التكليف الى ان ينافي ذلك ثبوت الحكم بعد ورود الشريعة في كل
يلزم كون الحكم هو الاباحة كما نستصحب طهارة الثوب الملاقي مع الشيء المايع المشكوك في النجاسة والطهارة هذا على مذهبنا من حجية الاستصحاب الوجودي في الاشياء
التي ثبت اباحتها قبل الشرع واما فيما لم يثبت اباحتها قبل الشرع او على مذهب من لم يقل بحجية الاستصحاب الوجودي كصاحب المدارك حيث قال يجوز ان يدوم ويجوز
ان لا يدوم واذا كان كذلك فكيف يحكم بالدوام فيتمسك بالاستصحاب العدمي اعني اصالة عدم حدوث الوجوب وهذا على مذهب من قال بجواز خلو بعض الوقايع عن الحكم
كبعض المخالفين فلا يرد عليه اشكال لعلمنا على مذهبنا من عدم جواز خلوها عن حكم من الاحكام الخمسة كما بينا في السابق فيرد علينا اشكال وهو ان هذا الاصل معارض
باصالة عدم حدوث الاباحة والجواب عن الاشكال بانا سلمنا لكن يبقى ح الواقعة كما قال البهائي مما يجوز فعله وتركه وح يثبت الاباحة الشرعية بالاجماع المركب او نتمسك
باصالة عدم حدوث الجعل الخاص لا ثمرة في نفي الوجوب لانه لو كان واجبا لكان لبيانه لا يرد هذا معارضا بالمثل لانه لو كان مباحا لكان لبيانه لانا نقول البيان للاباحة
اعني الاذن موجود وهو العقل والاخبار العامة وبعد نفي الوجوب على ما عرفت يكون اتيانه حسنا من باب قاعدة التسامح كما سيجيء توضيحه بل بالاجماع من العلماء
بانهم يقولون فيما دل الدليل الظني على نفي الوجوب الاظهر عدم الوجوب لكن الاحتياط كذا في المقام بالاولوية سيما في دوران الامر بين الوجوب والاستحباب للاجماع
المركب بان كل من قال بعدم الوجوب قال باستحبابه والقطع بالمطلوبية في حق المسامحين ويثبت في حقنا لما انتفى الوجوب في حقنا يتعين الاستحباب لا يقال سلب الوجوب
مستلزم لسلب جنسه والجنس الموجود في الاستحباب مشكوك فيه فكيف كان مقطوعا لانا نقول الوجوب بمعنى ظاهر لا واقعا فلا يكون منافيا للقطع بالمطلوبية
الواقعية فتدبر وفي دوران الامر بين الوجوب والكراهة كذلك لكون حسن الوجوب اشد من بعض الكراهة فيقدم وكذا الكلام في تعارض النصين بعد نفي الوجوب
كما سيجيء اذا عرفت الحق والتحقيق في المقام فلا باس بذكر ادلة المحتاطين مع جوابها وهي لا تخلو من وجهين الاول العقل وجه الاستدلال انه بعد احتمال الوجوب يكون
الترك محتملا للضرر اعني العقاب وكلما كان كذلك يكون العقل حاكما بوجوب دفعه عقلا فكذا ذلك والجواب عن ذلك بمنع الصغرى اعني احتمال الضرر لانه فرع احتمال
العقاب فبعد حكم العقل بقبح التكليف من غير العلم بالبيان لا يكون محتملا للضرر حتى يكون دفعه لازما وهو انما يكون من باب التخصص لا التخصيص ولا يرد ان حكم العقل
كيف يخصص على انه من تسليم عدم كون العقل حاكما بقبحه او عدم حجيته يكون الشرع وهو الوجوه التي ذكرناها فيما تقدم الثاني الشرع منها الاخبار الدالة على
لزوم الاحتياط ومنها الاخبار والايات الدالة على لزوم التوقف عند عدم العلم اما الاول فمنها ما ذكرنا من قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ما
عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها ما روي عنه ع لك ان تاخذ بالحزم في الحايط لدينك ومنها ما روي عن زرارة
كما سيجيء خذ الحائط لدينك واتق الله ما خالف الاحتياط ومنها ما روي عنوان البصري خذ الحايط لدينك بما يجد اليه سبيلا والجواب عنه يظهر مما ذكر فان
هذا نهي دع ما يريبك فارجع اليه مع ان بعضها ظاهرة في الاستحباب واما التمسك برواية عمر بن حنظلة حلال بين وحرام بين الخ ورواية علي بن خزاز في كفاية
النصوص بسنده عن الحسين ع ان في حلالها حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب لاثبات لزوم الاحتياط ففاسد لظهورها في الشبهة التحريمية في الموضوع
وكذا التمسك برواية الشيخ عن الحسن بن ... القرص الخ ورواية على الاسناد وبعض روايات اخرى الدالة على لزوم الاحتياط في المقام فاسد لكونها دالة على لزوم الاحتياط
بعد القطع بثبوت الاشتغال واما الثاني اعني ما دل على لزوم التوقف من الايات فكقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكذا ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما الاخبار
فمنها ما روى الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع في جملتها وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون
ويكفوا عما لا يعلمون واذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه ومنها ما روي عن حمزة بن الطيار في جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى ع حتى يحملوكم فيه الى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
ومنها ما روي عن الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرني ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع
قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومثل ذلك
اخبار اخر كما سيجيء ذكر بعضها في تعارض النصين مع الجواب عنه مفصلا ومجملا ان الظاهر منها هو النهي عن الافتاء بالحكم الواقعي ولو لم يكن كذلك لم يكن ظاهرا في المطلق
فيكون مجملا ويكون ما ذكرنا سالما عن المعارض مع ان ظاهرها هو صورة الانفتاح وان لم يكن كذا لم يكن ظاهرا في الاعم ويكون مجملا فيكون ما ذكرنا سالما من
المعارض مع انها معارضة بما ذكرنا وهو ارجح لكونه نصا من حيث الحكم الظاهري ومتانة الاسناد مع انها معتضدة بما ذكرنا من الشهرة والاجماع المنقول الذي ذكرنا
اذا ظهر لك بطلان القول بالاحتياط يظهر بطلان قول المفصل بما سبق في تعيين معنى اصل البراءة فارجع اليه المقام الثاني في الشبهة الوجوبية في الدليلين
الظنيين المتعارضين المتكافئين مع دوران الامر بين الوجوب والاباحة وبينه وبين الاستحباب او الكراهة وهكذا عن الحرمة والكلام اولا في جوازه ووقوعه
وثانيا في اعتبارهما النهي الثالث وثالثا في حكمهما من جهة الاثبات اما الاول فانكره احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون والحق مع المجوزين والدليل على
ذلك وجوه اربعة الاول وقوعه في الشهادات والثاني وقوعه في الاحكام الفرعية الثالث الاخبار العلاجية الواردة في النصين المتعارضين بكون بعضها
دالا على التوقف وبعضها دالا على لزوم الاحتياط وبعضها دالا على التخيير وبعضها دالا على البراءة بحيث يحصل القطع من كثرتها بصدور بعضها عن المعصوم

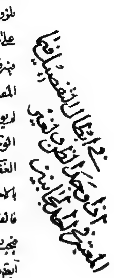
ولو لم يكن جائزا لكان صدورهما لغوا عن المعصوم لامرار الفعل الحج عدم منع السائل عن وقوع ذلك يكشف عن امكانه ووقوعه الرابع وقوعه للمقلد كما في المجتهدين المتساويين
في الزهد والورع والتقوى مع كون احدهما قائلا بالوجوب والاخر قائلا بالاباحة ووقوع هذا بديهي كما نرى في صيرورة بعضهم اعلم من الاخر بعد كونه افضل ولا بد
من حصول التساوي في الازمنة المتأخرة مع امتناع وصول احد الى مرتبة الاخر اما ان يكون من جانب الشارع او من جانبه والاول قبيح والثاني لا يدل على نفي الامكان
وما قيل للحكم بعدم جواز تعادل النصين ان الجمع بينهما غير ممكن والطرح فيهما مستلزم لصدق العبث وطرح احدهما دون الاخر مستلزم للتحكم والتخيير يرجع الى الحكم
بالاباحة وبان اظهار المصالح والمفاسد الواقعية لطف وكل لطف واجب على الله تعالى والتخيير قد يوجب تفويت المصلحة او ارتكاب المفسدة كما لو اختار الاباحة
مع كونه في الواقع واجبا او حراما كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة مدفوع اولا بالنقض بوقوعه كما ذكرنا وثانيا بالحل وهو من وجوه الاول ان التخيير
لا يكون موجبا للاخذ بالاباحة لان الاباحة حقيقة في جواز الترك والفعل بلا اولوية لاحدهما والتخيير عبارة عن منع وقوع التعادل بين الاباحة والوجوب والحرمة
لا التخيير بين الثلاثة هو الاعم منها ومن غيرها مع كون مقصوده عدم طرحهما بل العمل باحدهما في الجملة كما يدل بعض الاخبار من انا نلقي فيكم الخلاف الثاني ان الاخذ بالمقرر
لا يكون تحكما لاعتضاده بالاصل الثالث ان الطرح لا يكون عبثا لكون فائدته نفي الثالث مع ان المصلحة قد تقتضي الاجمال كما في الابتلاء والتقية مع انه
على فرض التسليم يكون دالا على منع وقوع الاجمال من جانب الشارع ولا يمنع وقوع الاجمال باعتبار اضمحلال القرائن باعتبار البعد عن زمان الائمة عليهم السلام وما
قولك اظهار المصالح لطف فممنوع اولا بانه قد يكون عدم اظهاره لطفا وثانيا بان وجوب اللطف لا يكون منجزا مطلقا والا لزم ظهور القائم عج فيجب ان يكون
معلقا على عدم المانع ولعل المانع كان موجودا من التقية وغيرها مع عدم طرحهما رأسا كما يدل بعض الاخبار وانا نلقي فيكم الخلاف واما الثاني فالحق ان دلالتهما
على نفي الثالث معتبرة للاجماع لان الاقوال من التوقف والتخيير واخذ الناقل والمقرر والرجوع الى الاصل فيما يكون مع احد الطرفين ومعهما او لا يكون مع
احدهما كما في المحذورين كما سيجيء لا يكون خارجا عن المدلولين ولانه كل منهما ينفي الثالث بالدلالة اللفظية ولا يكون تعارض بينهما من هذه الجهة فيتبع
التكافؤ لا يكون مانعا للرجوع عن الحقيقة الى المجاز مع ان ارادة احد المدلولين لا كذب الاخر للشك او احدهما للعلم والمعرفة مع كون بناء طرح احد السندين موجبا
لطرح الظنين وطرح السندين موجبا لطرح ظنون اربعة من السندين والدلالتين والتصرف موجبا لطرح ظن احد الدلالتين فالحمل مهما امكن على التصرف
في الدلالة اولى مع ان على فرض رجوعه الى السند بمعنى احد السندين لا زمه نفيه فيتبع واما الثالث فيحتمل القول بالتساقط وهو محكي عن نهاية المأمول عن بعض
ويحتمل مع التساقط الرجوع الى الاصل او التخيير او التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل كما هو الاقوال في الخبرين المتعارضين ويحتمل القول بلزوم الاحتياط
وبالقرعة كما هو مقتضى بعض الاخبار ويحتمل القول بالتفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر في احد الدليلين فيتعين والا فاحد الاقوال في المسألة ويحتمل
القول باخذ الناقل كما هو منقول عن ب وشرح المبادي ومحكي عن جملة من الكتب عن الاكثر ويحتمل القول بتقديم المقرر وهو محكي عن الفوائد الحائرية وبعض
من الكتب والقول بالرجوع الى الاصل واخذ المقرر فاحد من حيث الحكم لان الاول يقول بالاباحة والثاني كذلك الا ان الاول يكون من حيث الدليل والثاني
من حيث الاصل ويحتمل القول بانهما ان كانا من الائمة يجب التخيير واما ان كانا من النبي ص فاما ان يكون التاريخ معلوما ام لا وعلى الاول يجب اخذ المتأخر لجواز
النسخ وعلى الثاني يجب التوقف كما عن المحقق في المعارج او الاخذ بالمقرر لاولوية التأسيس والحق في المقام هو التفصيل بين الدليلين الظنيين والقطعيين بحسب
الصدور من الصادرين عنهم من النبي او الائمة عليهم السلام والمختلفين والكلام اولا في الثاني اعني الصادرين من الائمة وهو على قسمين لان المقرر اما ان يكون مفاده
مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر كان يكون مفاد المقرر صحة البيع وعدم شرطية شيء في الصلاة او نفي التكليف فيما يوجب العسر كما في متعمد الجنابة فان المقرر في الاول
مفاده صحة البيع واقعا وهو موافق لقوله تعالى احل الله البيع وفي الثاني موافق لقوله تعالى اقيموا الصلاة على مذهب الاعمي وفي الثالث موافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر او لا يكون مفاده مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر او يكون مفاد المقرر الاباحة الواقعية او عدم شرطية شيء في الصلوات في الواقع والاصل
مفاده الظاهر فان الاول موافق لاصالة البراءة في نفي التكليف لكن مفاد القاعدة هو نفي التكليف بحسب الواقع والثاني موافق لاصالة الاحتياط لكن مفاد المقرر
هو اثبات الشرطية في الواقع ومفاد الاصل هو اثبات الشرطية بحسب الظاهر وفي الاول يجب اخذ المقرر لاعتضاده وترجحه
بالاصل والائمة معتد بها وفي الثاني هو القول بالتساقط والرجوع الى الاصل لان بعد التعارض والتعادل يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم الوجوب والعقاب
والتكليف منه وكلما كان كذلك فلا تكليف فيه امري للاستصحاب والعقل والايات والاخبار وغيرها الا الاجماع المحقق الحاصل هنا ولا فرق بين معلومي التاريخ والعكس
لعدم جواز العمل بهما لعدم جواز النسخ والايرادات الواردة في الاستدلال على الصغرى والكبرى بالوجوه التي مضت غير واردة لما ذكرنا سابقا فلا يحتاج الى التطويل بذكرها
من شاء فليرجع ولكن لما لم يكن اثبات المقتضي كافيا لاثبات الحكم فلا بد من التمسك لرفع المانع وهو يرجع الى ابطال سائر الاحتمالات والاقوال وهو يستدعي
رسم مقامات الاول في ابطال القول بالتخيير ومدرك التخيير اما ان يكون هو العقل او الشرع اما الاول فبان بعد وجوب العمل بكل من الدليلين وحصول التعارض
والتعادل فالجمع بينهما غير ممكن للزوم التناقض والطرح ايضا غير ممكن للزوم طرح الامر المقطوع والترجيح مستلزم للتحكم فلا مناص الا الاخذ بالتخيير واما الثاني
فهو من وجهين الاول اطلاق الاخبار الدالة على التخيير في المتعارضين بعد فقد المرجحات وهو على قسمين منها ما يكون دالا على التخيير مطلقا سواء امكن الاحتياط
ام لا منها ما روي عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان
يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق فقال ع اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
ومنها ما يدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط وهو ما روي عن العوالي عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا

في ابطال القول بالتخيير

موافقين

موافقتين لهما او مخالفين فكيف اصنع قال فاذن خذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
قال فاذن فتخير احدهما وتدع الاخر واطلاقه الاول محمول على الصورة الثانية الثالث الادلة الدالة على حجية الدليل حصر الخبر كمفهوم اية النبأ فانه يدل على وجوب العمل
بقول العادل عينا ولما كان الوجوب العيني في الدليلين المتعارضين غير ممكن فلا بد من صرفه الى اقرب المجازات وهو التخيير ولو قلنا بكون الامر حقيقة في
الاعم يكون الظاهر هو العيني فيحمل عليه وفي المتعارضين غير ممكن فيحمل على الثاني اعني التخيير فان كان المدرك هو العقل فالجواب اولا باختيار الطرح والقول بانه
مستلزم لطرح الامر المقطوع مدفوع بانه انما يتم لو قلنا بطرح الدليلين ومدلوليهما ولم يعمل به بل قلنا بطرح الدليلين في مدلوليهما ولم يعمل به بل قلنا بطرح ح
واخذ احد المدلولين بالاصل فان قلت طرح الدليلين ايضا مستلزم لطرح الامر المقطوع للقطع بحجية احد الدليلين ووجوب العمل به قلت سلمنا القطع بحجية
احد الدليلين في الواقع غير معين لنا لكن نمنع وجوب العمل به مع عدم البيان فيه لعدم الدليل على وجوب العمل به لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلان حكمه بالدليل
الظني انما هو لاجل انسداد باب العلم مع كون القول بالبرائة مستلزما للخروج عن الدين والقول بالاحتياط موجبا للعسر والحرج وغايته افادة حجية الظن في الجملة واما التعميم
فيحتاج الى وجود احدى المقدمات المعممة اما عدم الترجيح بين الاسباب وعدم كفاية الاسباب المجمعة او الاجماع المركب والكل مفقود في المقام اما الاول فلوجود
المرجح في غير مقام التعارض والتكافؤ الموجب لاضمحلال الظن الشخصي في البين واما الثاني فلان التعارض مع عدم الترجيح بين الدليلين انما هو قليل في
غاية القلة فلا يلزم من عدم العمل به الا الرجوع الى الاصل احد المحذورين واما الثالث فعدم الاجماع المركب في البين لان كل من قال بحجية الدليلين في غير صورة التكافؤ
قال بها هنا ممنوع لان القائلين بحجيته في غير مقام التكافؤ اختلفوا هنا واما الشرع فلانه اما ان يكون هو الاجماع فتحققه في المقام غير معلوم بل المعلوم خلافه
واما الايات فاقواها اية النبأ وقد حققنا عدم دلالتها عليها لانها اما ان تكون بالمنطوق او بالمفهوم فان كان بالاول فهو موقوف على صدق التبين
ولدنا محصول الظن وحصوله ممنوع في المقام وان كان بالثاني فمع انه يختص بالصحيحين ومحل النزاع عام والتمسك بالاجماع المركب مقلوب عليه يرد عليه ان
المفهوم انما يدل على وجوب العمل عينا والحمل على العينية في بعض والتخيير في بعض من باب عموم المجاز ليس اولى من ارتكاب التقييد بغير مورد التكافؤ بل التقييد
اولى كما حققناه وصرح به المحققون على انه خلاف الاجماع هنا لان القائلين بالتخيير يقولون به من باب الاخبار الواردة في التخيير لا من باب حمل هذا الدليل على التخيير
على ان وجوب العمل بالدليل لا يكون نفسيا بل يكون لاجل تحصيل الحكم الواقعي وبعد تعذره ينفع الوجوب المقدمي ومما ذكرنا ظهر فساد القول بالتخيير لو كان
مدركه مفهوم الاية من باب حمله على الوجوب التخييري وثانيا باختيار المعين والقول بانه مستلزم للحكم مدفوع بان الترجيح موجود في جانب المقرر وهو اعتضاده
بالاصل واما ان كان مدركه هو الشرع بالوجه الاول اعني الاخبار الدالة على التخيير فالجواب اولا بانها ضعاف لا يكون جبر ضعفها معلوما في المقام لان المشهور في المقام يكون
بنائهم على الاخذ بالناقل فلا يصح التمسك بهذه الاخبار وعلى فرض صحتها لا تكون في المقام حجة لكونها من الاحاد والمسئلة اصولية وثانيا بان العمل بها في المقام
يستلزم طرحها لانها دالة على الاخذ بما وافق الكتاب والشهرة ولا ريب ان الموافق للاول هو اخبار البرائة وللثاني هو الناقل فيكون مقتضاها عدم العمل بها
في المقام وثالثا انها دالة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط كما في مرفوعة زرارة وهو منحصر بالمحذورين فلا تكون شاملة للمقام لعدم كون محل الكلام دائرا
بين المحذورين فيلزم من التمسك بها نفيها في المقام ايضا واما الاخبار المطلقة فيجب حملها على هذا المقيد لا يقال حمل المطلق على المقيد مشروط بحصول
القطع باتحاد التكليف وهو في المقام ممنوع لانا نقول هذا الشرط مسلم فيما بين المطلق والمقيد في المثبتين لا في المنفيين والنافي والمثبت والثاني ح مع كون المقيد
النافي اقوى لانه يحمل المطلق المثبت عليه من غير كونه مشروطا بالشرط المذكور كما في المقام لان مرفوعة زرارة تدل على وجوب الاحتياط ونفي التخيير
فيما امكن الاحتياط وسائر الاخبار تدل على التخيير مطلقا سواء امكن الاحتياط ام لا مع انه يمكن منع دلالتها على التخيير لقوله فموسع عليك على التخيير فقد يرد ايضا بانه
يصح التمسك بها لو لم يكن لها معارض والمعارض موجود من وجوه الاول الاخبار الدالة على البرائة في مقام جريان البرائة في مقام جريان البرائة وهو فيما
لم يحصل العلم بالتكليف مطلقا اجمالا كان او تفصيلا كما في المقام الثاني الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط في مقام جريان الاحتياط كما سيجيء في صورة العلم الاجمالي
بالتكليف في الواقعة الخاصة والثالث الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب في مقام جريانه فان قلت الاخبار الواردة في التخيير في تعارض النصين واردة على
اخبار البرائة من وجهين الاول ان اخبار البرائة دلت على نفي التكليف فيما لم يعلم الامر والامر الوارد في التخيير من قوله ع فاذن تخير امر فلا يجري اخبار البرائة
فيه الثاني انها دلت على نفي التكليف فيما لا يعلم الامر والامر بالتخيير من اخبار الاحتياط من قوله ع دع ما يريبك الخ امر فلا يجري فيه اخبار البرائة ومع ورود الامر بالتخيير
من جانب الشارع لا يبقى ريب فلا يجري اخبار الاحتياط فاخبار التخيير واردة على اخبار الاحتياط الواردة على اخبار البرائة والوارد على الوارد وارد على الثالث فلا تجري
اخبار البرائة قلت هذا فاسد اما الاول فلان الامر في اخبار البرائة هو الامر الواقعي في الجهل والامر في التخيير انما هو في مقام الجهل فاذن يحصل التعارض بينهما لا يقال
اخبار التخيير اخص لاختصاصها بتعارض النصين فيقدم لانا نقول الامر بالعكس كما سيجيء واما الثاني فلان الامر بالعكس لان اخبار التخيير دلت على التخيير فيما لا يمكن
الاحتياط ففيما يمكن لا تجري اخبار التخيير وفيما لا يعلم التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا لا تجري اخبار الاحتياط وتجري البرائة كما ذكرنا فاخبار البرائة واردة على
الاحتياط واخبار الاحتياط واردة على اخبار التخيير والوارد على الوارد وارد على الثالث فاخبار البرائة واردة على اخبار التخيير وعلى التنزل يتعارضان فيما لا علم
بالتكليف اصلا والنسبة عموم من وجه ومادة الفرق منها اما الانصرف وفي مادة الفرق في التخيير بين المحذورين ومادة الجمع ما يعارض فيه النصان في غير المحذورين
والترجيح مع اخبار البرائة لكثرتها واعتضادها بالكتاب المجيد والشهرة والاستقراء سلمنا التساوي والتساقط فيكون العقل مستقلا في نفي التكليف من
غير بيان سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب عدم العقاب سليما عن المعارض ومثله اخبار الاحتياط مقدم على التخيير ووارد عليه كما ذكرنا فيما حصل العلم الاجمالي
في البين كما سيجيء وبعد التنزل والتعارض فالنسبة عموم من وجه كما ذكرنا والترجيح معها لكثرتها واعتضادها بالشهرة وعلى التنزل فالعقل حاكم بلزوم
تحصيل القطع بالامتثال سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب الاشتغال سليما عن المعارض مع الوجوه الاخر كما سيجيء نعم في المحذورين فالنفس يحكم بالتخيير لعدم

امكان الجمع والطرح والترجيح سواء كان ذاتيا في الحكم او في الموضوع كايام الاستظهار وايوم المشتبه او عرضيا كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت الا ان
يكون متضححا في البين كما في الاولين وبعكسه لما سيجيء من وروده على اخبار البرائة والاحتياط والتخيير والقرعة وسائر القواعد الفقاهية الا مثل العسر
والضرر وامثالهما كما سيجيء توضيحه ثم هذا حال الادلة الشرعية في القواعد مثلا العقل فانه فيما يثبت حاله في السابق حاكم بلزوم ابقائه ووروده على غيره وفي
غيره من الشبهات البدوية في الحادث بين حاكم بالتخيير لعدم امكان غيره وفي غيرهما فيما لا علم بالتكليف اصلا حاكم بقبح التكليف من غير بيان ووارد على حكمه
بلزوم الاحتياط من باب دفع الضرر كما مر وفيما علم التكليف مع امكان الاحتياط وعدم الضرر وعدم العسر حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ووارد
على حكمه بنفي التكليف في المشتبه كما سيجيء فالعقل والادلة الشرعية متطابقان في القواعد كلا فيقدم اخبار البرائة مثلا على اخبار الاحتياط ما لعقل في نفي التكليف
فيه وارد عليه وكلما انعكس انعكس وهكذا في غيرهما فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام **المقام الثاني** في ابطال الاحتياط وبطريق بطلانه مما ذكرنا في هذا
المقام وفي غير تعارض النصين ولا يحتاج الى المطول **المقام الثالث** في ابطال التفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر كالقياس وامثاله في احد الجانبين وفيما



لم يوجد بتعين الظن في الاول والرجوع في الثاني الى احد الاقوال في المسئلة ويمكن الاستدلال له من جانبه من وجوه ثلثة الاول ان بعد حصول الظن في جانب
الوجوب يحصل الظن بكون حكم الشارع فيه هو الوجوب فبضميمة قاعدة الاشتراك يحصل الظن بثبوته لنا فيحصل الظن بكون تركه موجبا للضرر للظن باستحقاق
العقاب على الترك فدفع الضرر المظنون لازم بحكم القوة العاقلة فيجب فعله فان قلت هذا لو سلم فانما ينفي القول بالبرائة لا القول بالاحتياط لكون القائل
بالاحتياط قائلا بلزومه وان كان الظن حاصلا في جانب الاباحة قلت بعد حصول الظن بالاباحة في حق المشافهين يحصل الظن بثبوته في حقه وفي حق المقلد وح
فالقول بالتضييق ولزوم الاحتياط يحتاج الى الدليل والدليل ان كان هو العقل فهو حكم في الضرر الموهوم على ان التضييق في حق العباد ح ايضا يكون مظنون الضرر
فيجب نفيه وبعدئه على الموهوم وان كان هو الشرع فاخبار الاحتياط من قوله دع ما يريبك الخ فهي ضعيفة لا يكون جبرها معلوما في المقام مع انه يقتضي
ابعد دفع ضرر المظنون الحاصل من التضييق على فرض حصول الظن في جانب الاباحة وتدبر فان قلت لا نسلم حصول الظن بثبوت الحكم في الغائبين بعد فرض
عدم اعتبار الظن كالظن الحاصل من القياس والاولوية الظنية والخبر الضعيف الغير المنجبر لعدم الملازمة بين حصول الظن بالواقع والظاهر كما في الامثلة
المذكورة اذا افادت نفسها الظن بالشيء مع عدم انضمامها باحد من الادلة واذن فبعد القطع بعدم اعتباره يحصل القطع بعدم الضرر قلت نمنع القطع بعدم
كون هذه الاشياء حجة لان الادلة الدالة على نفي الاعتبار اما ان يكون هو الاجماع فمورده اليقيني انه لا يكون دليلا واما الاخبار المانعة فظاهرها ايضا نفي
كونه دليلا لا مرجحا الثاني ان الاصل في الدليل هو لزوم العمل حتى وجد الدليل على الطرح ولم يكن دليل في المقام على طرح الدليلين وح فيجب العمل بواحد منهما
ولما كان العمل بالموهوم باطلا فانه يحتمل تعين العمل بالمظنون او التخيير ولكن العمل بالمظنون مبرء للذمة على الاحتمال بخلاف التخيير فيجب اخذ المظنون بقاعدة
الاشتغال الثالث ان الاصل في الدليل هو لزوم العمل به كما مر والعمل بالمرجوح باطل والتسوية بين الراجح والمرجوح ايضا باطل فتعين الراجح وهو المطلوب هذا
والجواب عن الاول من وجوه ثلثة الاول ان الدليل اعم من المدعى لان المدرك لدفع الضرر المظنون اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار الاحتياط وكلاهما
عامان لصورتي الظن والشك والوهم فلو كان معتبرا يكون معتبرا في كلها كما يقول به الاخباريون والقول بان الحكم بالاحتياط في صورة حصول الظن بالاباحة تضييق
في حق العباد وهو مظنون الضرر بعد حصول الظن بالاباحة وكون الوجوب موهوما وهو موهوم الضرر والاول مقدم فيجب نفيه بالرجوع الى البرائة
مدفوع بان القوة العاقلة لو كانت دليلا من جانب الشارع فالحكم بالاحتياط لا يكون تضييقا من غير دليل ولو لم يكن كذلك فكذلك في صورة حصول الظن
بالوجوب من غير فرق ويلزم من ذلك القول بالبرائة على الاطلاق وعلى الثاني كما هو الحق وبيناه في السابق باعتبار وروده لما دل البرائة فهو نفي التكليف
والضرر كلها سواء قلنا بكون المدرك هو العقل او الشرع الثاني الاجماع الحاصل من العلماء او ظهوره بعدم تمسك العلماء في ذكره في المرجحات وكذا الاخبار
الناهية عن العمل بالقياس لا يرتبط منها عدا الاعتماد بشأن القياس اصلا كالاولي والاطلاقات الاجماعات المنقولة على حرمة العمل به يشمل ايضا محل الكلام ولا ريب
ان من هذا المجموع يحصل الظن القوي بعدم كونه مرجحا لو لم يحصل القطع لشمولها المنع الترجيحية لانه عمل بالقياس في الجهة في اخذ احد الدليلين وكذلك الخبر
الضعيف الغير المنجبر والاولوية الظنية وغيرهما مما لم يثبت حجيته ولا مرجحيته لا بالدليل الخاص ولا بانسداد باب العلم بعد حصول الظن بعدم كونها مرجحة يكون
ثبوت الحكم المستفاد منها موهوما في حقنا وحينئذ فتركه يكون ضررا موهوما والمفروض ان الخصم لم يكن قائلا بلزوم دفع الضرر الموهوم ومعه يسقط الاستدلال
الثالث سلمنا التكافؤ بين هذا الظن الحاصل بعدم المرجحية اللازم منها عدم ثبوته في حقنا وبين الظن الحاصل بثبوته في حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك
ويلزم ح التساقط والرجوع الى مقتضى قاعدة العقل والعقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم والبيان وعن الثاني من وجوه الاول ان القول بكون الاصل في الدليل
هو العمل ممنوع لعدم الدليل على هذا الاصل لان المدرك اما ان يكون هو العقل لاجل انسداد باب العلم او يكون هو الشرع من الاجماع والايات وقد ذكرنا سابقا عدم
شمولها للمقام الثاني ان المسلم وجوب العمل بالدليل لاجل تحصيل الحكم وعدم طرح المدلول لا من حيث انه دليل وهو لا يكون منافيا للاخذ باحد المدلولين
وان كان باعتبار الاصل الثالث ان هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط في بعض الموارد الفرعية كما لو حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلوة فان مقتضى
قاعدة الاحتياط في الاول العمل بالظن والحكم بنفي وجوب السورة ومقتضى قاعدة الاحتياط في الثاني هو الحكم بوجوب السورة ولو لم يكن الثاني اولى لم يكن الامر بالعكس
ومعه يسقط الاستدلال لكون المرجع الى العقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال في العمل بناء على ان المطلوب بالذات هو الحكم الواقعي ووجوب العمل
بالدليل مقدمة له وبعد التعادل وعدم امكان الوصول اليه يرتفع الوجوب المقدمي وكذا معارضته بقاعدة البرائة في بعض الموارد كما لو حصل الظن بوجوب غسل
الجمعة مثلا والثاني ارجح لما ذكرنا مع انه معارض بالاخبار الدالة على اخذ ما وافق الكتاب ان كان على خلاف الاصل وبالاخبار الدالة على اخذ ما وافق المشهور
ان كان على وفق الاصل لكون الشهرة المحكية على اخذ الناس ومعه لا يجري قاعدة الاحتياط الرابع ان القول بنفي احتمال تعين جانب الموهوم باعتبار بطلان ترجيح

الموهوم على المظنون فاسد لان الموهوم لو لم يكن راجحا بحسب الاعتبار فهو كذلك واما لو كان المظنون مرجوحا بحسب الاعتبار وكان الموهوم راجحا بحسب الاعتبار مع موافقته
بالاصل فهو ممنوع لاحتمال التعبد بكل منهما فلا يجري قاعدة الاحتياط والمقام من الثاني لان الظن الحاصل من القياس مثلا في جانب احد الدليلين يكون مرجوحا بحسب
الاعتبار والدليل الاخر راجحا بحسب الاعتبار لكونه موافقا للاصل فيما كان الظن على خلافه فاذن كما يحتمل تعين الاول يحتمل تعين الثاني ولو لم يكن الثاني اقوى
لم يكن الاول ايضا بالعكس ومعه يحصل التساقط ويكون المرجع هو اصل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان معلوم للمكلف مع ما ذكرنا ظهر بطلان قوله بان التخيير
تسوية بين الراجح والمرجوح واما الجواب عن الثالث فبما الاول والثاني والرابع بما ذكرنا في الجواب عن الوجه الثاني **المقام الرابع** في ابطال احتمال القرعة ولم
يجد المسئلة قائلا ومع ذلك فالحديث الدال عليها هو ان القرعة لكل امر مشكل ضعيف لا يصلح التمسك به وعلى فرض تسليم صحته يكون ظاهرا في الشبهة الموضوعية
وعلى فرض تسليم العموم يكون معارضا باخبار البرائة والتسبة بينهما عموم مطلق لاختصاص اخبار البرائة بالشبهة البدوية التي لم يحصل العلم الاجمالي بالتكليف
في البين فاذن يكون اللازم تخصيصها بها ولو تنزلنا وقلنا بكون النسبة عموما من وجه فالترجيح بها مع اخبار البرائة لاعتضادها بالكتاب الكريم
ظهور الاجماع على نفي القرعة في المقام ولو سلمنا التساوي والتساقط يكون حكم العقل سليما عن المعارض مع امكان ان يقال بعد كون القاعدة مقتضية
لنفي التكليف لا يكون الامر مشكلا وبعين ما ذكر يجاب عنها في موارد تعارضها مع ساير القواعد من الاحتياط والاستصحاب والتخيير فتدبر **المقام الخامس**
في ابطال التوقف ويمكن الاستدلال بوجهين الاول الاخبار ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل اختلف عليه رجلان في امر دينه كلاهما يرويه
احدهما يامره والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها ما رواه ابن بكير في الرسالة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال اذا
جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت
ابا عبد الله عليه السلام ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال فان وافق حكامهم
الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات الثاني العمومات الناهية من العمل بغير العلم ويثبت نفي الافتاء بالاجماع المركب بالعكس والجواب عن الاول من وجوه الاول ان التوقف في المقام له احتمالات ثلثة الاول التوقف عملا وفتوى فيما لا يعلم هو الواقع لا الظاهر الثاني التوقف
من حيث الافتاء مطلقا واقعية كانت او ظاهرية وافتاء الاحتياط في العمل الثالث بالعكس وبعد الاحتمالات المذكورة نقول لو كان الظاهر التوقف هو الاول اعني
ما بالنسبة الى الواقع فتوى وعملا وعلى هذا الاحتمال لا يكون منافيا للادلة الدالة على تعيين الحكم الظاهري في العمل والفتوى لاجل التعين عن تحصيل الواقعي من
ادلة البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخيير وثانيا سلمنا عدم ظهوره فيه لكن لم يكن ظاهرا في غيره فيكون مجملا وتكون الادلة المذكورة سليمة عن المعارض
مع ان التوقف في احدهما من العمل والفتوى دون الاخر مخالف للاجماع وثالثا سلمنا ظهوره فيه لكن ظاهر الاخبار من قوله عليه السلام ردوه الينا حتى يستبين
لكم وقوله عليه السلام حتى تلقى امامك هو في صورة الانفتاح وامكان تحصيل الحكم الواقعي فلا يصلح للاستدلال به في زمان الانسداد الذي هو محل النزاع ورابعا
سلمنا كونه مطلقا شاملا للصورتين لكنه خلاف للاجماع لقيام الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم الظاهري بعد التعذر فلا بد في النزاع بما هو في تعيينه فلا بد
من صرفه وحمله بالنسبة الى الواقع او حمله على صورة الانفتاح وخامسا سلمنا عدم كونه مخالفا للاجماع لكنه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة
من وجوه الاول ان الاخبار الدالة على القواعد من البرائة وغيرها في البين نص في اثبات الحكم الظاهري بخلاف اخبار التوقف فانها لا تكون نصا في الواقع
والظاهر وعلى فرض التنزل وتسليم عدم ظهوره في الاول معلوم ظاهر فيهما واللازم صرف الظاهر بالنص الثاني ان الادلة المذكورة بالنسبة الى زمان الانسداد
اظهر من اخبار التوقف فاللازم صرفها الى زمان الانفتاح سلمنا التساوي من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجي مع الادلة المذكورة لظهور الاجماع الى نفي
التوقف من حيث الظاهر ومما ذكرنا يظهر الجواب عن ساير الاحتمالات بعين ما ذكرنا مع ان التفصيل بين الفتوى والعمل خلاف الاجماع لانه لو كان الاحتياط لازما
في العمل لكان الافتاء به جائزا بالاجماع المركب بل لازما والادلة المذكورة تثبت عدم التكليف او التكليف في الظاهر في مقام الجهل بالواقع من دون فرق
بين المجتهد والمقلد فكما يجوز العمل بمقتضاها فكذا يجوز الافتاء به بمعونة الادلة للمجتهد بالاجماع المركب واما الجواب عن الوجه الثاني فاولا بان بعد ثبوت الادلة
العلمية على البرائة او الاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم لان العلم موضوع للاعتقاد الجازم سواء كان بالنسبة الى الواقع او الظاهر وثانيا سلمنا ظهوره في
الاول لكن المتبادر منه هو نفي العمل من الجهة التي لا يكون حكمها معلوما لا من الجهة المعلومة والجهة الظاهرية حكمها معلوم وثالثا سلمنا شموله للظاهر و
الواقع معا لكنه خلاف الاجماع فيجب صرفه اما بالنسبة الى الواقع او تخصيصه الى زمان الانفتاح ورابعا انه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة من حيث
الدلالة والخارج وهو الوجوه المذكورة في ردنا التوقف **المقام السادس** في ابطال القول بتقديم الناقل ويمكن الاستدلال من وجوه ثلثة الاول ان القول
باخذه مشهور على ما نقل في بعض الكتب فالراجح يجب اخذ الثاني الاخبار العلاجية الدالة بتقديم على اخذ ما وافق المشهور في المتعارضين بناء على تعميمها لمطلق المتعارضين
حتى القولين او الاقوال كما في اخذ الناقل والمقرر الثالث ان اخذ المقرر مستلزم للتاكيد لاستلزامه طرح الناقل واخذ الناقل مستلزم للتاسيس والثاني اولى فيتعين
والجواب عن الاول انه لا يمنع ذهاب المعظم اليه وثانيا بمنع كونه مفيدا للظن لعدم صحة مبناهم لان المدرك كما صرحوا به هو اولوية التاسيس وسيجئ بطلانه وثالثا
كون الظن الحاصل من الشهرة حجة في مثل هذه المسائل ورابعا بانه معارض بالاستقراء الدال على الاخذ بالاحوط ولو لم يكن الترجيح معه لم يكن مع الاول فتساقطا
ويكون الاصل سليما عن المعارض واما عن الثاني فاولا يمنع عمومه لمطلق المتعارضين حتى في الاقوال المتعارضة لان الظاهر منهما في الدليل المعتبر او حكمه
مع انه مستلزم لاخذ قول المجتهد باخذ الناقل وهو باطل للاجماع على عدم حجية قول المجتهد للمجتهد سيما في الاصول وثانيا بمنع شموله لمثل هذا المورد لان
المتبادر منه هو الاخذ في المتعارضين في المسائل الشرعية وثالثا بكونه معارضا بما يدل على لزوم اخذ ما وافق الكتاب ولو لم يكن هذا اقوى لم يكن الاخر
بالعكس فيتساقطان ويكون المرجع هو العقل ولا ريب انه يحكم في هذا المقام بقبح التكليف من غير بيان مع ان اخذ ما وافق الشهرة انما هو موقوف على تحققها

في ابطال التوقف

اخبار سره

في ابطال القول بتقديم المقرب

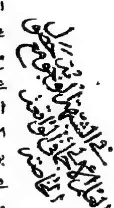
مع كونها مفيدة للظن لان اخذ المرجحات لا يكون من باب التعبد بل يكون من باب الظن وقد بينا عدم افادتها الظن وثانيا بانه خبر واحد لا يكون معتبرا في
المقام واما عن الثالث فاولا بمنع كون اخذ المقرب مستلزما للتاكيد لكون مفاده الحكم الواقعي بخلاف الاصل فان مفاده هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل
ولذا لو وجد الدليل يحصل التعارض بينه وبين المقرب دون الاصل وثانيا بانه لا يتم كلية بل يصح فيما لا يمكن الجمع بتخصيص كل بزمان كما لو كانا من الائمة عليهم السلام
لعدم جواز النسخ ولذا لو امكن كما لو كانا من النبي صلى الله عليه وآله يكون الامر بالعكس لكون اخذ المقرب مستلزما لتقديم الناقل المستلزم للتاسيسين وثالثا بمنع ترجيح التاسيس
على التاكيد لعكس المدعى لاما يحتمل الخصم من غلبة التاسيس على التاكيد وهي ممنوعة لان الافعال التي يكون العقل مستقلا في ادراك الحكم الواقعي فيها يكون الغالب
فيها هو التاكيد كقبح الظلم وحسن رد الوديعة والصدق النافع واشباهها واما ما لا يستقل العقل لادراك الحكم الواقعي فيها مع ادراكه الحكم الظاهري فيها كنفي التكليف
فيها لا يبان لم يعلم الغالب فيه ايضا هو التطابق لكون الواجبات في جنب المستحبات والمكروهات والمباحات قليلا ورابعا سلمنا الغلبة لكنها معارضة بغلبة اخرى
وهو اغلبية الاباحات بالنسبة الى الواجبات وخامسا بان حجيتها ممنوعة **المقام السابع** في ابطال القول بتقديم المقرب من حيث كونه دليلا ويمكن الاستدلال
من جانبه من وجوه خمسة الاول انه معتضد بالاصل فيكون راجحا فيجب اخذه الثاني ان الاصل في الدليل هو العمل واخذ الناقل موجب لتخصيص الاصل بخلاف
المقرب فيجب اخذ الثاني لاصالة عدم التخصيص الثالث ان الاصل في الدليل هو العمل والقول بتقديم الناقل فاسد لما ذكر فيجب اخذ المقرب والا لزم الطرح الرابع
ان طرح المقرب موجب لطرح الاخبار العلاجية الدالة على اخذ ما وافق الكتاب للتخصيص فيها وهو خلاف الاصل الخامس ان اخذ المقرب موجب للتاسيسين فانه
مستلزم لتقديم الناقل بخلاف اخذ الناقل والجواب عن الاول بمنع الاعتضاد والترجيح لان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل ومفاد المقرب هو الحكم
الواقعي من حيث الدليل ويكشف عن ذلك انه لو ورد دليل على خلاف الاصل يا خذ العرف من غير التوقف وملاحظة الترجيح بخلاف ما لو ورد الدليل على خلاف
المقرب فانه يلاحظ مع الترجيح فان قلت المقرب لاجل معتضد بالاستقراء فيكون راجحا قلت ان كان المراد بالاستقراء هو ما ورد النقل الخاص به فهو ممنوع وان
كان المراد هو ما الاصل فيه فهو على فرض التسليم لا يجدي نفعا الا ان الاستقراء في هذا النوع لا يوجب الحاق نوع آخر وثانيا سلمنا لكنه يصح اذا كان الاصل مقتضيا
لنفي التكليف واما اذا كان الامر بالعكس كما في الشك في المكلف به فان الغالب هو عدم التكليف على خلاف اصل الاحتياط والمقرب له وثالثا سلمنا لكنه معارض
بالظن الحاصل من الشهرة الحكمية على اخذ الناقل وح يكون الناقل موافقا للمذهب المعظم فيكون راجحا ويحصل التعارض فلا ترجيح في البين ويجب الرجوع الى
الاصل وعن الثاني بمنع كون الاصل في الدليل هو العمل لان مدرك الدليل اما ان يكون هو العقل او الاجماع او الاخبار وقد بينا في رد القول بالتخيير فسادها
والجواب عن الثالث بعين ما ذكرناه في الثاني وعلى فرض التسليم يمكن القلب بان اخذ المقرب فاسد لعدم الدليل فيتعين اخذ الناقل والجواب عن الرابع اولا بان اخذ
المقرب مستلزم لطرح الاخبار العلاجية ايضا لان بعضها تدل على اخذ ما وافق المشهور والموافق للمشهور هو اخذ الناقل فهي معارضة بمثلها ولا ترجيح في البين ومعه
يجب الرجوع الى العقل الحاكم بنفي التكليف في المقام وثانيا بان المتبادر من اخذ ما وافق الكتاب هو اخذ الحكم الموافق للكتاب لا الدليل من حيث هو وثالثا انا لا نسلم انها
ظاهرة في اخذ الحكم لم تكن ظاهرة في اخذ الدليل وعلى فرض تسليم ظهورها فيه فالمراد ان الاخذ انما هو من حيث الظن لا من حيث التعبد وقد بينا عدم حصول الظن لاجل
اختلاف المفاد مع انه خبر واحد لا يعمل به في المقام والجواب عن الخامس قد ذكرنا سابقا في رد القول بتقديم الناقل والوجوه جارية هنا مع عكس الوجه الثاني لامكان
النسخ في زمان النبي صلى الله عليه وآله فيكون اخذ المقرب موجبا لتقديم الناقل فيجوز النسخ بخلاف ما لو كان من الائمة عليهم السلام لعدم جواز النسخ فيكون اخذ المقرب موجبا لطرح الناقل ويصير
تاكيدا لا تاسيسا هذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلثة واما القسم الثالث فهو ما كان احدهما من النبي والاخر من الائمة عليهما السلام فهو كالقسم الثاني في الطرح
والرجوع الى الاصل لو كان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري ومفاد المقرب هو الحكم الواقعي واخذ المقرب لو كانا متحدين في اثبات الواقع او الظاهر وسائر الاحتمالات
فاسد لما مر ومجرد احتمال النسخ في زمان الائمة عليهم السلام لا يوجب الحكم باخذ الصادر في زمان النبي صلى الله عليه وآله لكون احتمال الابقاء ايضا لا يثبت الا بالدليل وهو ليس فيكون الاصل
سليما عن المعارض واما القسم الاول وهو ما كانا من النبي صلى الله عليه وآله فان علم التاريخ فيعمل بالمتاخر لجواز النسخ فيصح العمل بكل من الدليلين في زمانه فيكون كل منهما مفيدا للظن
في زمانه فيجب العمل به ولا يجوز الطرح لشمول الادلة الدالة على الاعتبار واما اذا جهل تاريخ كل منهما فالحق التساقط والرجوع الى الاصل في بعض المقامات
والحاق المقرب في بعض المقامات كما ذكرنا فيما لو كانا صادرين من الائمة عليهم السلام والقول بالتخيير فاسد لما مر والقول باخذ المقرب باعتبار اولوية التاسيس ايضا فاسد
لما مر واما اذا علم تاريخ الناقل دون المقرب فيجب اخذ الناقل لا لاستصحاب بقاء حكم الناقل ومعارضته هذا الاستصحاب باصالة التاخر في المقرب وترجيح الثاني اما
باعتبار كونه موضوعيا ومزيلا للاول واما باعتبار اعتضاده بالاصل فاسد اما الاول فلان اصالة التاخر انما يصح جريانها اذا كان للشيء زمان خاص معلوم مع
كون الشك في حدوثه وهذا ليس كذلك للقطع بحدوث المقرب والشك انما هو في زمان الواقع فيه وهو مشكوك من انه المتاخر او المتقدم فيكون شكا في الحادث
لكون كل منهما على الشك فلا يجري فيه قوله عليه السلام لا تنقض اليقين الا باليقين مثله واما قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ابدا فلا يجري فيه للقطع الاجمالي واما
بالنسبة الى الخصوصية فيجري في كليهما ولا ترجيح في البين ويلزم من التمسك به فيهما رفع القطع الاجمالي وهو فاسد وح يكون مجملا ويبقى اصالة البقاء سليمة عن
المعارض واما الثاني اعني اعتضاده بالاصل فهو موقوف على اعتباره واذا ثبت عدم اعتباره لم يصح من اعاه الاعتضاد ولعل معارضته هذا الاستصحاب بالاصل
مدفوعة بان الاستصحاب وارد على الاصل لان الاصل اما ان يكون هو اصالة البراءة او الاحتياط وح مدرك هذه القواعد اما ان يكون هو بناء العقلاء او
الشرع فان كان الاول فبناء العقلاء على بقاء ما ثبت وجوده سابقا في زمان الشك سواء كان موضوعا او حكما وعلى الثاني سواء كان الزاميا ام لا
وان كان المدرك هو الثاني اعني الاخبار فالجواب ح اولا بان اخبار البراءة والاحتياط ظاهرة في الشبهات البدوية الغير المعلوم الحكم في السابق مع عروض الشك في اللاحق
وعلى فرض تسليم الاعمية فيحصل التعارض والنسبة بينهما عموم من وجه ومادة الفرق في جانب البراءة والاحتياط هو الشبهة البدوية ومادة الفرق من جانب الاستصحاب
فيما كان المستصحب عدم الوجوب والحرمة كالاناء ومادة الجمع بالنسبة الى البراءة فيما كان المستصحب حكما وجوبا او حرمة بالنسبة الى الاحتياط فيما كان المستصحب نفي

التكليف

التكليف في شيء خاص مع عروض تكليف بين الشبهات البدوية مع هذا الامام كالعلم بنجاسة ثوب مشتبه بين المشتبهات وكان طهارة واحد منها معلوما معينا
في السابق فح تكون البراءة في الاول نافية للتكليف والاستصحاب مثبتا له في الثاني يكون الاحتياط مثبتا لنجاسة مجموع المشتبهات والاستصحاب نافيا لها في الشيء
الذي علم طهارته في السابق والترجيح في جانب الاستصحاب من وجوه الاول ان شمول الاستصحاب لهذا المورد يكون اقوى من شمول القاعدتين باعتبار ظهورهما في
البدوية دون ظهور الاستصحاب في عدم التكليف في الاول وفي التكليف في الثاني والثاني ان تخصيص الاستصحاب موجب لطرحه رأسا ولغوية الاخبار الكثيرة الواردة
فيه بخلاف تخصيص القاعدتين بالشبهات البدوية اما الاول فلان الاستصحاب اما ان يكون موافقا للقاعدتين او مخالفا وعلى فرض تخصيصه بالاول ولو طرحه في ظاهر
الثاني يكون الحكم المستفاد منه مستفادا للقاعدتين ايضا ومعه لا فائدة لذكر قاعدة الاستصحاب وجعلها اصلا على حدة واما الثاني اعني عدم لزوم اللغوية على
فرض الثاني فواضح وح فتخصيص القاعدتين متعين لئلا يلزم اللغوية والثالث الاستقراء وظهور الاجماع لانه كل من قال باعتبار الاستصحاب قال بتقدمه عند
التعارض مع القاعدتين وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط يكون المرجع هو طريقة العقلاء وقد بينا انه على تقديم الاستصحاب وكذا بالنسبة الى غالب القواعد
كقاعدة الطهارة لامثال الضرر والعسر وامثالها واما اذا كان تاريخ المقرر معلوما دون الناقل فيجب ايجاد المقرر للاستصحاب المعتضد باحدى القاعدتين والتمسك
باصالة تأخر الناقل فظهر فساده هذا فيما كان الدليلان ظنيين صدورا او قطعيين واما المختلفان سواء كانا من النبي او من الائمة ع او مختلفين ففي انه
في فصل التراجيح فان كان قطعيين متحدا احدهما منشأ للترجيح فيؤخذ به والا فهو كالاقسام المذكورة بالتفاصيل المذكورة وبعد ما ظهر لك نفي الوجوب نقول
باستحباب الاتيان من باب قاعدة التسامح لاحتمال المحبوبية المسبب من الاسباب العقلائية وكلما كان كذلك يكون اتيانه ممدوحا عند العقلاء فكذا هنا وكذا الى علية الروايات
التي سيجيء المصنف بذهاب اكثر العلماء فذهبوا هنا الى القسم الاول لكن بقي اشكال لم نذكره في السابق وهو ان العلماء رضوان الله عليهم ادعوا الاجماع على البراءة
في الشبهة الوجوبية ونسبوها الى معظم الاصحاب وكذا في الشبهة التحريمية واطلاق كلامهم يشمل ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان وفي الشك في المكلف به قالوا
ان المعظم ذهبوا الى لزوم الاحتياط في تعارض النصين قالوا بان بناء معظم الاصحاب على التخيير وهو اعم من القطع بثبوت التكليف في البين وعدمه كدوران الامر بين
الوجوب والاستحباب وعلى الاول اعم من القطع بالتكليف من كونه دائرا بين المحذورين كما علم الوجوب بالحرام لا في صلاة الظهر والجمعة وكذا قالوا بان المتعارضين
لو كان احدهما موافقا للاصل يؤخذ بالاخر المشهور على ترجيح الناقل واطلاق الاصل في كلامهم يشمل اصل البراءة واصل الاحتياط وسائر الاصول كاصالة الصحة في المعاملات
واصالة نفي الحرج والضرر في المشبهة وبين ادعاء الشهرة في المقام الاول وادعاء الشهرة في المقام الثاني تعارض من باب عموم من وجه فمادة الفرق من جانب الاول
اعني البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في المكلف به في غير تعارض النصين ومادة الفرق من جانب الثاني اعني تعارض النصين هو المحذوران في
مادة الجمع بالنسبة الى البراءة تعارض النصين في الوجوب والاستحباب او الوجوب والاباحة وبالنسبة الى الاحتياط هي صورة دوران الامر بين الظهر والجمعة باعتبار
تعارض النصين وكذا بين ادعاء الشهرة في المقام الاول وبين ادعائها في المقام الثالث تعارض من باب عموم من وجه فمادة الفرق من جانب البراءة والاحتياط
هو فيما لا نص فيه ومادة الفرق من جانب الثالث هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين
مخالفا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة البراءة او الاحتياط كما في دوران الامر بين الوجوب والاباحة او دوران
الامر بين وجوب السورة وعدمه فان الشهرة في مسألة البراءة تقتضي نفي الوجوب في الاول والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بلزوم الوجوب في المثال وبالعكس ان الشهرة
في قاعدة الاحتياط تقتضي الحكم بوجوب السورة والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بنفي الوجوب فح فبعد حصول التعارض لا بد من التخصيص في احدى الشهرتين اما تخصيص
الشهرة في تعارض النصين بالمحذورين وتخصيص المقرر والناقل بغير ما كان المقرر مقررا لاحدى القاعدتين اعني البراءة والاحتياط او تخصيص الشهرة في قاعدتي
البراءة والاحتياط بما لا نص فيه ولكن كل منهما لا يخلو عن بعد اما الاول فلانه ينافي ذكر الاقوال الثلاثة في تعارض النصين من التخيير والتساقط والتوقف الظاهر
في الاحتياط لان الحكم بالتخيير في المحذورين اتفاقي ظاهرا لعدم امكان الطرح ولعدم امكان التوقف والاحتياط وايضا شمول المقرر لما كان مقررا للاصالة العرفية
اتفاقي ظاهرا واما الثاني اعني تخصيص القاعدتين بما لا نص فيه فلاستلزامه القول بكون المشهور على التخيير في مثل دوران الامر بين الظهر والجمعة وبعد وجوب السورة
في دوران الامر بين وجوبه وعدمه مع ان المشهور بنائهم على الاحتياط ظاهرا ويظهر من بعض عدم التنافي بين قاعدة البراءة والتخيير لان بعد تعارض النصين في
الحكمين المختلفين كالوجوب والاستحباب مثلا يكون كل منهما مدفوعا باصالة البراءة فتكون الواقعة مجهولة الحكم وتكون قاعدة التخيير مثبتا للتخيير من جهة معارض
والجواز الثابت موجود في البين وذلك لان قاعدة البراءة تنفي التكليف الالزامي لا مطلق الحكم فلا تكون نافية للاستحباب فبعد نفي التكليف الالزامي يجب
الظاهر بتعين الاستحباب بضميمة قاعدة الاشتراك بعد فرض الانحصار وعلى فرض تسليم كون مقتضاها نفي مطلق الحكم وكان كل من النصين مثبتا للتكليف
الالزامي كما في دوران الامر بين الظهر والجمعة لكون مقتضاها نفي التكليف في صورة الشك في حدوث الحكم او الوجوب واما بعد القطع بحدوث الحكم الى الوجوب
فلا تكون جارية وعلى فرض تسليم جريانها تكون مقتضاها نفي التكليف مطلقا سواء اختار المكلف جانب الوجوب فيحصل التعارض ايضا وقد حققنا سابقا ترجيح
قاعدة البراءة على التخيير فتدبر ولكن الظاهر في دفع التنافي بين ادعاء الشهرة في الشبهة الوجوبية انما هو في غير تعارض النصين كما يظهر من بعض تخصيص النزاع فيه
وادعاء الشهرة في التخيير في تعارض النصين انما هو في غير صورة الشك في المكلف به فتدبر المطلب الثاني في الشبهة الوجوبية الحكمية في صورة الشك في الوجوب
مع العلم الاجمالي بثبوت الوجوب بين المشتبهات الكثيرة والجواهر كالعلم الاول بجميع اقسامه من نفي التكليف وذلك لعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي لان مدرك
الاعتبار اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول مفقود في البين لان حكم العقل بلزوم الاتيان اما ان يكون باعتبار كون عدم اعتباره مستلزما للخروج
عن الدين او باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم الاتيان وكلاهما فاسد اما الاول فلكونه خارجا عن محل النزاع لان المفروض في المقام ما هو من باب اشتباه
القليل بالكثير ومخالفة الامر القليل لا يستلزم الخروج عن الدين وعلى فرض التسليم لا يكون مثبتا لمدعى الخصم اعني الاحتياط لكونه موجبا للعسر والحرج الشديد

[illegible]

والتفصيل بينها لو اريد مستلزم للحكم المتنوع بالعقل واما التفصيل بالقرعة فنفي بالعقل والاجماع مع انها لا تكون مشكلة بجهة تكون والوثائق شاملة لهما مع انها ضعيفة
وعلى فرض اعتبارها لا تكون مقاومة لادلة البرائة او الاحتياط كما مر وسيجيء التنبيه بل الملازم التفصيل بين الاعتقادات بالعمل بالظنون في المظنونات والعمل
بالاصول في غيرها لو هو خارج عن محل الفرض ايضا لان المفروض فيما كان المتعين هو العمل بالاصول وعدم جريان الدليل الرابع على اعتبار هذه الظنون واما الثالث فلكونه
بناء العقلاء على عدم لزوم الاحتراز في صور العلم الاجمالي بالحرمة المستلزمة للترك كما في نجاسة موضع مشتبه من الارض او سجد فتكون هي اعني الشبهة الوجوبية
المستلزمة للفعل هنا كذلك بالاولوية القطعية ويثبت ايضا بالاجماع المركب اما الثاني اعني الشرع فاما ان يكون هو الادلة الدالة على الاشتراك واما ان يكون هو
المفاهيم الدالة على ثبوت التكليف في صورة العلم كقوله ع نحن امة لا نعلمون وامثاله واما ان يكون هو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط وكلها فاسدة اما
الاول فلان قاعدة الاشتراك انما تتم لو كانت الحالة واحدة والمقام ليس كذلك لكون حالة المشافهين حالة مغايرة من غير عروض الاجمال بخلاف الغائبين
نعم لو ثبت التكليف في حق المشافهين مع فرض عروض الاجمال مع كونها لو افقه من باب اشتباه القليل بالقليل او الكثير بالكثير يثبت الاشتراك مع ان مدرك هذه
القاعدة اما ان يكون هو بناء العقلاء فقد بينا عدمه واما ان يكون هو الاجماع وهو هنا على عدمه واما ان يكون هو الاخبار وهي ايضا واردة على طريقة العرف و
العقلاء وقد بينا كون طريق العرف والعقلاء على عدم الاشتراك هنا واما الثاني اعني الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فلما ذكرنا سابقا من ترجيح اخبار البرائة
على الاحتياط واما الثالث فلان المتبادر منه هو العلم التفصيلي وعلى فرض التعميم انما يكون شاملا للعلم الاجمالي الذي كان معتبرا عند العقلاء والمقام ليس كذلك
مع انا لو سلمنا شموله للمدارك وكونها مقتضية للزوم الاتيان فانما تتم لاثبات المطلب لو لم تكن معارضة بما هو اقوى والاقوى موجود في المقام وهو الادلة الدالة
على نفي العسر والحرج من العقل والشرع ولا ريب في انها واردة على ما دل على لزوم الاتيان من قاعدة الاشتراك او الاحتياط فتدبر هذا هو المقام الثاني المطلب



الثالث في الشبهة الوجوبية مع حصول العلم الاجمالي في الماهية الخاصة وهي على اقسام ثلثة القسم الاول في صورة حصول العلم الاجمالي بثبوت الوجوب مرددا بين
الاقل والاكثر الغير الارتباطي وهو ما يكون اتيان الاقل بدون الاكثر كافيا في الامتثال بقدر الاقل مع علم كون صحة الاقل موقوفة على تحقق الاكثر كالقطع
بوجوب الصلوة مع الشك في وجوبها مرة او مرتين والحق فيه هو الحكم بالبرائة من الزايد سواء كان من باب اجمال الخطاب كقوله تصدق بصاع مع تحقق الاجمال
في معنى الصاع او في الارادة بناء على الاشتراط او من باب تعارض النصين واما الحكم بالبرائة فلان الزايد مما لا يعلم ورود التكليف فيه وكلما كان كذلك فمقتضى الادلة
من الاستصحاب والعقل والشرع نفيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلما ذكرنا توضيحه في الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالي في البين ومدرك الاحتياط
لا يجري فيه مما ذكرنا من الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمية ودفع الضرر المحتمل والشهرة اما الجواب عن اخبار الاحتياط فظاهر مما
سبق واما الاستصحاب فلم يكن جاريا لان المستصحب ان كان هو الاقل فبعد الاتيان به يحصل القطع بالارتفاع وان كان هو الزايد فالمستصحب ممنوع ولئن كان هو
المجمل فبان القدر المتيقن من ثبوت التكليف في الواقع الموجب للامتثال بقدره موجود ويؤخذ به والزايد لم يثبت حتى يستصحب وكذا قاعدة الاشتغال والمقدمية
لا تجري لما ذكرنا واما دفع الضرر المحتمل فلان بعد دلالة العقل والشرع على نفي التكليف والعقاب لا يكون محتملا للضرر واما الشهرة فعلى البرائة وكذا بناء العقلاء
وسائر الاحتمالات من التخيير والقرعة وغيرهما فاسد ويظهر وجهه مما سبق القسم الثاني في صورة حصول العلم الاجمالي بثبوت الوجوب مرددا بين الاقل والاكثر الارتباطي
وهو ما لا يكون اتيان الاقل بدون الاكثر كافيا في الامتثال بقدر الاقل على فرض كون الاكثر مطلوبا كما في اتيان الاجزاء المعلومة في الصلوة مع عدم اتيان
المشكوكة وتحقيقه يقتضي رسم مقامات وقبل الشروع فيها ينبغي التنبيه على الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة الصحيح والاعم فان الكلام في كل منهما في بيان صورة
الشك في الجزئية والشرطية والركنية والمانعية واوضحنا الفرق ثمة في الصحيح والاعم واجمالا ان الكلام هنا في بيان الحكم الظاهري في المجهولات والمجملات سواء كان
الاجمال في نفس الحكم من باب عدم الدليل واجمال الدليل سواء كان غير اللفظ كالاجماع على وجوب الصلوة مع اختلاف المجمعين في كونها مع السورة او لا او لفظا
مجملا كالاطلاق مع انتفاء شرط من شرايطه من كونه في مقام الاجمال او كونه غير المتواطي او كان له معارض مساو فانه لو فرض بيان الموضوع كالشك في الجزئية على الاعم
الا كالشك في ان الصلوة بشرط السورة صلوة حقيقة لا يقع الحكم بصحتها بالاجماع لكونهم مختلفين في الاجماع عليها بدون السورة واذا صار مجملا لم يحصل الصغرى اعني هذا مما
لا يعلم وجوبه لا من دليل خاص ولا من مطلق ولا غيرهما وكلما كان كذلك فاما ان يختار البرائة او الاحتياط في مقام الشبهة او مسببا من الاجمال في الموضوع وان كان
الاطلاق بشرايطه موجودا لانه ثبت كلية الكبرى اعني كل مرده حال عمومه منها صحيح لكنه موقوف على الصغرى اعني كون هذا بدون السورة صلوة وعلى
فرض الصحيح والشك في الركنية لم يحصل الصغرى حتى يحكم بالاطلاق بصحته واذا كان كذلك فيكون حكمه من وجوب الاتيان والعدم مما لا يعلم ويرجع الى هذه القاعدة
كل على مذهبه واما الكلام ثمة فانه لو ورد لفظ مطلق مع شرايط الاطلاق دال على حكم متعلق بموضوع مستحدث من مستحدثات الشارع كالصلوة والنكاح
وامثالها فهل يصح الحكم بنفي ما يحتمل شرطيته وجزئيته او ركنيته بهذا اللفظ من باب الدليل الاجتهادي ام لا فان قلنا بالاعم مع تحقق شرايط الاطلاق مع كون
الشك في غير الركن فالصدق الموضوعي بدون المشكوك والاطلاق يقتضي صحته فنقول بالاول كما في غير المستحدثات كقوله اسقه بالماء ويشك في انه بشرط البلام لا
فنقول انه يدل وينفي ما عدا كلما يصح اتيانه لاطلاقه الامر وان قلنا بالصحيح او الاعم في الشك في الركنية فنقول بالثاني للاجمال في اصل الموضوع فلا يحصل الصغرى بدونه حتى
يحكم بصحته بالاطلاق وبعد الاجمال فيرجع الى هذه القاعدة الفقاهية وبعبارة اخرى ان الكلام ثمة وثمرته هو الاجمال والبيان في الموضوع فعلى فرض الاعم
الا كالاعم مع الشك في غير الركن فالموضوع مبين بدونه والصغرى حاصل ويحكم بصحته بالاطلاق بانضمام اصالة عدم التقييد بخلاف غيره لانه مجمل ويرجع
الى هذه القاعدة ثم ان القول بالاعم ثمة لا يستلزم القول بالبرائة هنا وكذا القول بالصحيح ثمة لا يستلزم القول بالاحتياط هنا كما يظهر من بعض من جعل الثمرة
بين الصحيح والاعم بزعم ان القول بكون الالفاظ موضوعة للماهية المستجمعة لجميع الشرايط والاجزاء يلزمه الاتيان بالمشكوكات في مقام العمل حتى يحصل له
القطع باتيان الماهية المستجمعة لانصراف اللفظ الى نفس الامر ولا يصح التمسك بالاصل واما القول بكون الالفاظ موضوعة للمعنى الاعم مع صدقه بحسب العرف

او باصالة عدم

او باجتماع صلاة كان مخالفا يلزم الاتيان بالمشكوكات لاصالة البراءة وعدم الملازمة بين الكلام لو كان مع وجود الاطلاق لشرائطه مع الشك في الركن على مذهب الاعم الاركاني فضعيفا قال على الاعم وان قلنا بانصراف الخطابات الى حصول الامر لكون الصحة مع اطلاق الامر كاشفا عن كون نفس الامر هذه المعلومة الزايد لاصالة عدم التقييد لكن لا يكون هي اصالة البراءة وان كانت موافقة لها في عدم اللزوم مع ان مفاد الاول عدمه في الواقع والثاني عدمه في الظاهر ولا يلزم تخييرا والبراءة على فرض الاجمال الذي هو مورد هذا الجواز ان يختار على فرضه يلزم اجمال الموضوع وعدم تحقق الصغرى وعليه يجوز ان يختار لانصراف الخطابات الى نفس الامر مع عدم شمول ادلة البراءة لها او ترجيح الاحتياط عليها فيلزم اتيان المشكوكات ويجوز ان يختار شمول ادلة البراءة النافية للتكليف عن غير المعلوم وترجيحها على ما ينصرف الى نفس الامر ويلزم عدم لزوم اتيان المشكوكات ومثله فيما كان الصحة حاصلا كالشك في غير الركن على فرض الاعم مع كون الدليل على الحكم مجملا كالاجماع والاطلاق مع اشتماله شرطا من شرائطه مجمل التعبير لان الصحة غير مستلزم لها على فرض الاعم ومعه يلزم الرجوع الى قاعدة الفقاهة ومعه يجوز ان يختار البراءة الى اخر ما قلنا واما على فرض اختيار الاحتياط هنا في المجمل فالثمرة الصحة بين الصحيح والاعم حاصلة على مذهب القائل بالاحتياط هنا لان على فرض الصحيح هنا يلزم اتيان المشكوكات لعدم صحة التمسك بالاطلاق على مذهبه لعدم تحقق الصغرى له واما على فرض الاعمية فيلزم القول بعدم لزوم اتيان المشكوكات لوجود الصغرى والاطلاق النافي للتقييد بالمشكوكات وهو وارد على قاعدة الاحتياط لكونها اجتهاديا وظهر بما ذكرنا ان على فرض الاعمية وجود الاطلاق لا يجتمع التمسك باصل الاحتياط لان الصحة لو الاطلاق دليل اجتهادي مقدم على الاحتياط وكذا باصل البراءة لنفي المشكوكات لان قاعدة البراءة انما يصح التمسك بها في صورة الشك وفقد الدليل الاجتهادي فالتمسك وعلى فرض الاعمية ووجود الاطلاق يكون الدليل الاجتهادي موجودا في المقام وهو الاطلاق النافي لتقييد المهية بالمشكوكات فتدبر فما ترى من تمسك بعض العلماء الكرام بهما فيما ورد اطلاق مع كونه قايلا بالاعمية من الاوجه له الا ان يراد باصالة البراءة اصالة عدم التقييد وهو حاصل الظ من البراءة بل النسبة بينهما عموم من وجه فتدبر

المقام الاول في الشك في شرح المدخلية وجودا او عدما بمعنى انه لو شك في مدخلية شيء في مركب باحتمال كون تركه موجبا لفساده فهل يجب الاتيان في الظاهر بمقتضى القاعدة المؤكدة للقاعدة الاولوية او لا يجب كالمقام الاول وفيه اقوال فقول بلزوم الاحتياط مطلقا وهو المشهور من الاخباريين والمجتهد وقول بالبراءة مطلقا وهو عن المحقق الغفيرة وبعض اخر وقول بالتفصيل بين المشكوك بانه لو حصل قبل الدخول في التركيب فاللازم الاحتياط وان حصل بعد الدخول في المركب فالحق البراءة وهو عن بعض المجتهد وقول بالتفصيل بين العام البلوى وعدمه بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول وهو الظاهر من المحقق وعمل قول اخر وهو التفصيل بين الشك في الركنية وغيرها بلزوم الاحتياط في الاول دون غيرها ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين ما يحتمل الوجوب وما يحتمل التحريم بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني وهو لازم الاخباريين ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين تعارض النصين وغيره بلزوم الاحتياط في الاول دون الثاني والحق لزوم الاحتياط مطلقا سواء لم يكن هنا نص معتبر اصلا او كان مع كونه مجمل الدلالة او مجمل الارادة او كان من قبيل تعارض النصين سواء لم يحصل العلم بثبوت مدخلية شيء مردد ابين امرين او علم مدخلية شيء مردد بين امرين والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وتقرير الاستدلال ظاهر لانا نقطع بثبوت التكليف باصل التركيب للمشافهين المردد عندنا بالاقل والاكثر ونفس التركيب الثابت في حقهم مطلوب منا بما مر في الاصل الاولي من الاشتراك وبمقتضى السيرة القطعية وبناء العقلاء على تعلق التكليف بنفس الامر عند حصول العلم الاجمالي به كما في الانائين المشتبهين من تحرزهم عن المجموع ولابد من صرفه الى عنده ما علم الى دليل وليس كما سيجيء من بطلان ما تخيله الخصم بعد صرف التكليف الى ما علم في صورة الشك في شرح الطلب بدليل البراءة مسلم واما المقام فممنوع حتى يثبت الدليل فبعد هذين المقدمتين نقول الاتيان بالاجزاء المعلومة دون المشكوكة يكون محلا للريب في حصول الامتثال للامر المتعلق بالشيء المردد كما هو كذلك يجب تركه بمقتضى صدر الرواية واما الاتيان بالاجزاء المعلومة والمشكوكة فلا يكون محلا للريب في حصول الامتثال للامر المتعلق بالشيء المردد وكلما كان كذلك يجب اخذه بمقتضى ذيل الرواية فكذا لك سلمنا عدم وجود الدليل على كوننا مكلفين بالتركيب الثابت للمشافهين ولكن لم يثبت ايضا كوننا مكلفين بالتركيب بالقدر الذي علم اجزائه كما يقول به الخصم فكما يحتمل الاول يحتمل الثاني وح يكون مجملا واذا كان يكون اتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة محلا للريب وكلما كان كذلك يجب تركه الى اخر سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن لم يكن معلوما في البين كما سيجيء ويلزم من ذلك عدم التكليف اصلا لاطلاق فرض القطع بثبوت التكليف والحكم بتعيين البعض دون البعض تحكم وح يكون مجملا واتيان الاقل يكون محلا للريب فيجب تركه ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه كثيرة الاول منع المقدمة الاولى وهي كون التكليف الثابت للمشافهين مرددا عندنا بين الاقل والاكثر لان الثابت في حقهم قبل الاقل وذلك اذا شككنا في وجوب الاشياء المشكوكة مع الشك في حدوث الدليل الدال على الوجوب في حقهم بضم الى ذلك اصالة عدم حدوث الجعل في حقهم ونعلم بذلك الاصل عدم وجوب الاشياء المشكوكة في حقهم وبذلك يحصل العلم بان الثابت في حقهم هو المركب من الاجزاء المعلومة اعني الاقل وبعد اتيان الاجزاء المعلومة اعني الاقل لم يكن محل للريب للاتفاق على عدم ثبوت التكليف في حقنا زائدا على ما هو ثابت للمشافهين وبذلك يسقط الاستدلال بالرواية المذكورة لعدم الريب فيه او لان في صورة الشك في حدوث الدليل نفي بان الحاصل بالاصل مسلم واما نفي العام فممنوع للقطع بحدوث مباني العام من اخبار البراءة والاحتياط فكما يحتمل الاول في المقام يحتمل الثاني فيكون الشك شكا في الحادث ولا يجري الاصل الا ان يثبت ترجيح قاعدة البراءة على الاحتياط في هذا المقام والامر انما هو بالعكس كما سيجيء في مقام الترجيح باعتبار التعارض فان قلت العقول بثبوت جعل الدليل العام من اخبار البراءة او الاحتياط في حقهم وشموله لهم موقوف على جواز القول بالاجمال في المرادات في حقهم وهو ممنوع لكونهم مشافهين عالمين بالمرادات ومتمكنين لتحصيل العلم او الظن المعتبر بما قلت هذا فاسد من وجهين الاول منع عدم عروض الاجمال لكليا ومنع التمكن كليا ايضا اما الاول فلانا نرى من انفسنا حصول العلم او الظن بالمراد في مجلس الخطاب ثم يعرض لنا اجمال واما الثاني فلانا نرى عدم التمكن من تحصيل العلم بعد عروض الاجمال باعتبار عروض الموانع وقلة سعة الوقت للعبادة فالاصل اكثر تحققه لهم بل يقطع بحصوله والثاني ان عدم وقوع الاجمال لا يستلزم عدم وقوع البيان العام لجواز فصل البيان لتشخيص الحكم الظاهري على فرض

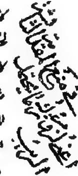
ترجيح الاحتياط عليها على فرض الاجمال الا بمعنى ما قال على فرض الصحيح لان مع

في الشك في ... الكلية ووجوب الافعال

هامش

و قوع

وبوجه من ادلة البراءة او الاحتياط من العقل بغير المشافهين والغائبين وثانيا بانه لا يصح التمسك حينئذ بالاصل في صورة القطع بحدوث الدليل الخاص او الظن
المعتبر مع الشك في الدلالة او الشك في المراد باعتبار التعارض او بعضه لكونه شكا في الحادث وبعد ثبوت الصغرى ح اعني كونه من محل الريب يتم الاحتياط بالشرع والتمسك
بالاجماع المركب مقلوب عليه وهذه اعني قاعدة الاحتياط اقوى من البراءة في هذا المقام كما سيجيء ولو سلمنا التساوي والتساقط فيحصل المعتبر ايضا اعني كونه
في محل الريب باعتبار احتمال كون الثابت للمشافهين هو تركيب الاكثر ويتم الكبرى ح بالعقل فقد ثبت التام سلمنا عدم البيان لكن لا نسلم عدم لزوم الاتيان فيما
لا بيان له مطلقا لان عدم البيان لو كان في التكاليف النفسية مطلقا والمقدمية مع استفادة الظهور من اطلاق الحال او اللفظ على نفي المشكوكات فهو
مسلم لكنه خارج عن محل النزاع واما لو كان في التكاليف المقدمية بعد القطع بثبوت التكاليف النفسية المقدمية مع كون حصول الاجمال باعتبار عروض ما يكون مانعا
عن البيان مع القطع بعدم ترتب التفصيل على فرض اتيانه فلا ريب ان البناء على لزوم الاتيان كما سيجيء توضيحه وح يحتمل ان يكون هذا مسلما ايضا الثاني منع المقدمة
الثانية اعني كلما كان ثابتا في حق المشافهين وفي نفس الامر كان ثابتا في حقنا ان لم نعلم بخصوصه وذلك من وجهين الاول منع قاعدة الاشتراك هنا وذلك
لان العقل لا يبقى منها موضعا كان حال المشافهين والغائبين فقد كانوا كالغائبين بكونهم مكلفين بالاكثر بخصوصه واما مع تغاير الحال لكون المشافهين عالمين
بالطلب الشخصي الخاص كالاكثر ومكلفين به مع عروض الاجمال للغائبين فلا نسلم الاشتراك لعدم الدليل ح فالقدر المعلوم الثبوت في حقهم هو الاقل فيثبت في
حقنا واما الاكثر فلم يحصل العلم لنا بثبوته في حقهم ومجرد العلم الاجمالي لا يكفي ثبوت الاشتراك والتكليف لنفس الامر وح لا يكون اتيان الاجزاء المعلومة بدون
المشكوكة محل الريب لانه اما ان يكون بالنسبة الى الامر المعلوم او بالنسبة الى الامر النفس الامري والاول لا يكون محل الريب والثاني لم يثبت في حقنا الثاني
القاعدة وان كانت مطلقة ومقتضية لثبوت التكليف النفس الامري بخصوصه كما هو ثابت للمشافهين وان لم نعلم بخصوصه الا انه مستلزم للتكليف بالمحال والعسر والحرج والاغراء
بالجهل وهذا التكليف قبيح للغائبين والمشافهين فيكون المتعين هو التكليف بالقدر المعلوم والمظنون بالظن المعتبر وح بعد اتيان الاجزاء المعلومة لا يكون الامتثال
محل الريب معه لا يصح التمسك بالرواية والجواب عن الوجه الاول من وجوه ثلثة الاول انا نحقق هنا بعموم قاعدة الاشتراك مع كونها مجمعا عليها بين الاصحاب وموافقة
لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولاصالة الحقيقة فالمتبع هو الاشتراك حتى يثبت المانع الثاني سلمنا عدم ثبوت الدليل على كوننا مكلفين بالنفس الامري لكن
لم يثبت عدمه ويحتمل فيتحقق الصغرى ويصح الاستدلال الثالث سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم بالخصوص لكن فيما كان معلوم في البين ولم يكن هنا معلوم لان التكليف
النفسي بالاكثر في حقهم وفي نفس الامر كما لا نعلم بخصوصه كذلك التكليف النفسي بالاقل بدون الزايد لا نعلم ثبوته في حقهم وفي نفس الامر بخصوصه ويلزم من ذلك
عدم ثبوت كل منهما في حقنا ح ويلزم من ذلك عدم التكليف اصلا لا بالاقل ولا بالاكثر وهو خلاف الاجماع والضرورة وباطل والمقدم اعني كون التكليف مشروطا
بالعلم بالخصوص باطل وحلا منه ثانيا اعني كفاية العلم الاجمالي بالتكليف النفس الامري مع ان الخصم لا يقول بذلك وكذا بالنسبة الى الاجزاء المعلومة لعدم العلم
بانها مطلوبة بشرط الانضمام او لا بشرط مع ان التكليف المقدمي موقوف على تعلق التكليف بذي المقدمة والمفروض انتفائه لعدم العلم بها فان قلت سلمنا اعتبار العلم
الاجمالي لكن الاجزاء المشكوكة لم يحصل العلم بلزومها اجمالا ولا تفصيلا فتقتضي القاعدة نفي وجوبها قلت ثبوت التكليف النفسي بالتركيب المجمل يكفي لتحقق
الصغرى وح يأتي قاعدة الاحتياط وكلامنا هنا انما هو في اثبات المقتضي لا لرفع المانع وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله وعن الوجه الثاني بان التكليف بنفس الامر في الموارد
المعلومة مع عدم مطابقة العلم للواقع سلمنا كونه تكليفا بالمحال وكذا التكليف بنفس الامر في الموارد المظنونة بالظن المعتبر مع عدم مطابقته للواقع كونه مستلزما
للعسر والحرج لعروض انسداد باب العلم وكلامنا مع الخصم ليس في هذه الموارد بل الكلام فيما لا يحصل العلم بنفس الامر بخصوصه ولا الظن المعتبر كما اذا علمنا بالتكليف النفس الامري
مرددا بين الاقل والاكثر وح نقول ان الخصم اما ان يكون مراده ان بعد ملاحظة قاعدة البراءة من العقل والشرع يحصل العلم او الظن المعتبر بعدم التكليف في الاجزاء
المشكوكة فيكون هو المتعين لان التكليف بغيره ح تكليفا بالمحال او العسر والحرج فهذا كلام لا طائل تحته لانا نمنع اولا جريانها في المقام وثانيا نقول بعد ملاحظة
قاعدة الاحتياط بالنسبة الى التركيب المجمل يحصل العلم او الظن المعتبر بلزوم الاحتياط ويكون هذا اقوى كما سيجيء في مقام التعارض واما ان يكون مراده ان على
صورة عدم الاحتياط يكون الحكم باتيان المشكوكات وباتيان النفس الامري مستلزما للتكليف بالمحال او العسر والحرج مع كونه اغراء بالجهل فهذا ايضا فاسد اما الاول فلظاهر
لانا نرى في ابتداء امكان اتيان نفس الامر المردد بين الشيئين باتيانهما معا وفي الاقل والاكثر باتيان الاكثر واما الثاني فلما سيجيء من عدم لزوم العسر والحرج
في الشبهة من حيث هو واما الثالث فلان الاغراء بالجهل قبيح لو كان موصلا الى خلاف المطلوب واما الطلب الواقعي المردد بين الامرين عند المكلف لا يكون كذلك
لان اتيانهما معا موصل الى المطلوب ويكشف عن عدم التكليف بالمحال وعدم لزوم الاغراء بالجهل وقوعه في العرف كقول المولى لعبده اجتنب عن المغصوب ثم علم العبد
شاة مغصوبا بين الشاتين وارتكب احدهما فلا ريب في استحقاقه الذم عند العرف ويكشف عن ذلك ايضا وقوعه في الشرع كما في وجوب الجمع بين الوضوئين في صورة اشتباه
المطلق بالمضاف مع انه لو كان المطلوب هو نفس الامر يلزم عدم اتيانه نهاية الامر مسلم لكن خلاف الغرض للاتفاق على جواز اتيان المشتبه وعدم كونه مضرا سلمنا عدم ثبوت
التكليف بنفس الامر لكن لم يثبت عدمه فيحتمل ويصح الاستدلال سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن فيما كان معلوم في البين ولم يكن هنا معلوم كما ذكرنا سابقا الثالث
منع المقدمة الثالثة اعني لزوم ترك ما يحتمل الريب وذلك من وجهين الاول منع المقتضي لكون هذا الخبر ضعيفا لا يصح التمسك به وعلى فرض صحته انما هو من الاحاد
ولا يكون معتبرا في المسائل الاصولية وفي الاول انه وان كان ضعيفا لكنه منجبر بعمل اكثر الاصحاب من الاخباريين والمجتهدين مع ان الخبر لا يكون مختصا بذلك كما سيجيء
ذكره ان شاء الله واما قوله بان المسئلة اصولية فالجواب انها لم تكن اصولية محضة ولا فرعية كذلك بل هي قاعدة كلية تابعة لصغرياتها الا انها ان كانت اصولية كالشك في ان
لزوم العمل بالدليل هل يكون مشروطا بالفحص ام لا فتكون اصولية وان كانت فرعية كالشك في وجوب السورة في الصلوة فتكون فرعية وفي الثاني ان تكون حجة واما
في الاول فحينئذ ان لم تكن بذاتها حجة لكن باعتبار انها الايصال الى الدليل تكون مقطوعا او مقطوع الحجية مع ان هذه القاعدة تكون موافقة لقاعدة الاولوية اعني
لزوم دفع الضرر المحتمل فلا يضر عدم حجيته بنفسه مطلقا بل على المانع ان يقيم الدليل على خلافه ولكون قوله ع دع ما يريبك ماخوذا من الريب الا اسلم الريب وهو بمعنى التهمة



بتضمنه

بتصريح الجوهري ويكون مفاد الحديث التقوى في مواضع التهمة ولا ربط له بالمقام ويؤيده انه ماخوذ من الريب وهو بمعنى التهمة كما عن بعض اهل اللغة وقد يستعمل في الامارات العرفية ومصرح الجوهري
باتفاق الخصم بحمل الرواية على ما ادعى الخصم خارج عن مسلك الكلام ولكون التمسك بهذه الرواية مطلقا بوجوب الاحتياط مستلزما للتضييق في المقام من وجوه ثلثة الاول ان
القول بلزوم الاحتياط مستلزم للتضييق في حق العباد ويكون محلا للريب فيجب ضده بلزوم منه عدم القول بلزوم الاحتياط ومراد ان الموسعة والقول بالبراءة ايضا محتمل
الريب ثانيها بان الحكم باللزوم لو كان من غير دليل يكون محلا للريب يقينا واما لو كان مع الدليل فلا يكون محلا للريب فلا يكون داخلا في الرواية ونحن ندعي الدليل في
المقام وهو هذا الحصر الدال على لزوم الاحتياط وغيره ومما ذكرنا ان اللزوم في هذا المقام لا يستلزم العمل في جميع موارد الريب فقد يكون لاجل احتمال التكليف المعين وقد يكون
الريب لاجل احتمال التكليف المعلق بعد القطع بثبوت التكليف كما في المعين والقول بلزوم الاحتياط في الثاني لا يستلزم القول بلزومه في الاول لما ذكرنا سابقا
من ترجيح قاعدة البراءة على الاحتياط في الشبهة الوجوبية النفسية وكذا التحريمية كما سيجيء والمقام ايضا كذلك لان احتمال الريب في التضييق انما هو لاجل احتمال التحريم النفسية
فلا يجب ضده بمقتضى قاعدة البراءة بخلاف الشك في الجزئية فانه يكون محلا للريب لاحتمال التكليف المعين وقاعدة الاحتياط هنا اقوى من قاعدة البراءة كما سيجيء
وحينئذ الترجيح فيجب ان يكون هذه الرواية سليما عن المعارض بالنسبة الى لزوم الاحتياط في جميع موارد الريب لكن يلزم التخصيص في هذه الرواية لان مقتضاها نفي لزوم الاحتياط في الاجزاء
المشكوكة ولزومه مما لا نقول به فيجب تخصيصها اما بالاول او بالثاني والاول مستلزم للزوم الاحتياط في الشك في التكليف دون المكلف به وهو خلاف الاجماع والاولوية
القطعية فيتعين الثاني وهو المطلوب الثاني ان المشهور ذهبوا الى شرطية العلم بالوجه في العبادة فتركه يكون محلا للريب اما ان يكون محصلا للعلم بالوجه ام لا وعلى
كل منهما يكون طرحا للرواية في الموارد المشكوكة اما على الاول فلانه بعد تحصيل العلم بالوجه لا يكون عاملا على وجه الاحتياط واما على الثاني فلانه يكون تاركا
لما يحتمل الشرطية وهذا ايضا طرح للرواية والجواب ان نزاع العلماء في شرطية العلم بالوجه انما هو فيما امكن تحصيل العلم بالوجه واما فيما لا يمكن لاجل عدم الدليل
العلمي ولا الظن المعتبر ان كان بالدليل الرابع فكلهم متفقون على عدم لزوم تحصيل العلم بالوجه الواقعي لقبح التكليف بما لا يطاق مع ان الحق عدم شرطية العلم بالوجه
مع امكان تحصيله لبناء العقلاء على الامتثال على فرض الاتيان وان لم يكن عالما بالوجه ففي المسألة المفروضة يكون بطريق اولى مع ان المراد بلزوم تحصيل العلم
بالوجه اما ان يكون بحسب الواقع فمع ان لم يكن منحصرا الى جهة الظاهر او يكون باعتبار انضمامه بالعلم بالوجه الظاهري اعني لزوم الاتيان بحسب الظاهر من باب قاعدة الاشتغال وغيرها
من الاحتياط او البراءة فان كان المراد هو الاول فهو لا يجديه نفعا لعدم الملازمة بين الواقع والظاهر كما في القياس وان كان المراد هو الثاني ففيه ان في المقام موجود للعلم بالوجه
في المشتبهات في الظاهر بالحصر وقاعدة الاحتياط كما يحصل العلم بالوجه الظاهري على عدم اللزوم بمقتضى قاعدة البراءة للقائل بالبراءة لان القائل بها ايضا لا يكون
عالما بالوجه الواقعي على ان العمل بالاحتياط دفع للريب من جهة احتمال الجزئية ومن جهة احتمال شرطية العلم بالوجه فالريب مشترك الورود بين المذهبين من البراءة
والاحتياط كما لا يخفى والجواب عنه هو الجواب عن الثالث ان ترك نية الوجه في العبادات يكون محلا للريب لذهاب بعض العلماء الى وجوبها او شرطيتها وهو موقوف على
العلم بالوجه وهو يلزم نفي الاحتياط كما ذكرنا سابقا والجواب عنه قد ظهر من الثاني مع صحة التمسك بالرواية لكونها معارضة بما هو اقوى منها وهو من وجوه الاول
ان هذه الرواية معارضة ببعض الروايات الواردة في الاحتياط الدالة على الاستحباب منها ما روي عن مولينا امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما
شئت وتعليق الحكم على المشية ظاهر في الاستحباب وهذا بالنسبة الى دلالة الامر على الوجوب اظهر فيجب صرفه الى الاستحباب ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس وبسقط
الاستدلال ومراد اولا ان المقام لا يكون من قبيل تعليق الحكم على المشية المعرفة بين قوله ان شئت وما شئت لكون الاول ظاهرا في الاستحباب دون الثاني فانه دال على
الوجوب في العمل الذي تعلق به المشية فالرواية دالة على الوجوب في الجملة في بعض الموارد وجواز الترك بالنسبة الى الزائد فتحمل على الشبهة الوجوبية النفسية جواز الترك
واستحبابا والمقام يبقى على وجوبه وعدم ثبوت استحبابه مطلقا ولا تكون منافية لما تمسكنا به وثانيا سلمنا كونها دالة على الاستحباب في جميع الموارد ولكن لا لانها
من باب الظهور ويحصل التعارض بين الظاهرين ويمكن التصرف في لفظ شئت بحمله على ما استطعت او بحمل الامر الدال على الوجوب على الاستحباب او بحمل كل من الخبرين على
بعض الموارد من باب التخصيص والاولوية التخصيص على المجاز ولا يبقى الاسلم اولوية بالنسبة الى هذا المجاز بل الامر ايضا او بالعكس لكثرة استعمال الامر في الاستحباب
حتى قال صاحب المعالم بانه صار من المجاز المشهور قلت قد مر تحقيق ذلك في الجواب عنه وحققنا اولوية التخصيص على التخصيصين على المجاز لا طلبية حتى قيل
ما من عام الا وقد خص بل التخصيصين وكونه اقرب بحسب العرف فان قلت يلزم على هذا المعنى بقاء الامر على الوجوب اما التخصيص الاكثر واستعمال اللفظ في المعنى الاعم
من الوجوب والاستحباب من باب عموم المجاز لاخراج الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية التي تكون راجعة الى الشك في التكليف فقد ذهب المحققون الى عدم جواز
الاول بل وكونه الثاني من المجازات البعيدة قلت اخراج الموضوعات فرع الشمول وشمول هذه الروايات للموضوعات ممنوع لظهورها في الشبهة الحكمية وعلى فرض تسليم
الشمول لا نسلم كونه من باب تخصيص الاكثر لان الشك اما ان يكون مرجعه الى الشك في التكليف او المكلف به سواء كان في الحكم او الموضوع فنقول باخراج الاول وعليه
لا يلزم تخصيص الاكثر بحسب النوع ولا الصنف ولا بحسب الفرد اما الاولان فواضح واما الثاني فلان التالي في الشكوك لو لم يكن متعلقا بالمكلف به لم يكن الامر كذلك
والحاصل ان التخصيص في الروايات بعد ملاحظة اولويته في نفسه مع كونه موافقا للعقل وذهاب المعظم يكون متعينا ووجه التخصيص وان كان متعددا الا ان العمل بالاحتياط
الاحتياط في صورة الشك مع العلم الاجمالي في البين هو المتيقن لا من تخصيصها والعمل بها في صورة الشك في التكليف مع عدم العلم الاجمالي في البين مع انه خلاف
الاجماع يستلزم العمل بها في صورة الشك في المكلف به مع العلم الاجمالي والاولوية القطعية والاجماع المركب وكذا العمل بها في الشبهة التحريمية يستلزم العمل بها في الشك
في المكلف به بمفهوم الاجماع المركب والاولوية الظنية الجلية وكذا العمل بها في تعارض النصين في الشك في المكلف به يستلزم العمل بها فيما ورد نص مجمل الدلالة او مجمل
بمذهب معظم الاصحاب بقاعدة التحكم لان الاول كما يكون منشأ للاجمال في الحكم مع القطع بثبوت التكليف مع كون احتمال الوجوب مسببا من الامارات العقلائية
يكون الثاني كذلك وكذا بالنسبة الى سائر الاحتمالات العقلائية كقول الفقيه او الخبر الضعيف فلا ترجيح يكون التعين تخصيصها او لا على الوجوب في الشك
في المكلف به وتخصيصها لاخبار الدالة على الاستحباب بغيره وسلمنا عدم اولوية التخصيص على المجاز ولا غاية الاجمال يجب الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب
ان

ان المرجحات الخارجية من الشهرة المنقولة والمحققة وكثرة العمل والاشتهار انما تكون مع نادل على الوجوب فيجب اخذه وطرح ما خالفه الى آخر ما سمعنا في المرجح الخارجي المعتبر ومع فقد هذا الاستدلال لا يكون المرجح الى العمل ولا ريب ان العقل حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بثبوت الاشتغال ولو لم يكن حاكما بوجوب الاحتياط بالاستقلال لانه بمقتضى القاعدة الاولية كما مر في صدر البحث الثاني ان هذه الرواية معارضة بالادلة الدالة على لزوم الامر من العقل والشرع اما العقل فلانا نرى ان المولى لو قال لعبده كل هذا المعجون وبين اجزائه للعبد مع كون اختراع المعجون من جانب المولى ثم حصل الشك للعبد في شيء انه هل يكون لهذا الشيء مدخلية في هذا التركيب ام لا مع كونه عالما بعدم صدور البيان من جانب المولى وكونه شاكا في صدوره بيان آخر بالنسبة الى المشكوك لا ريب في ان بناء العقلاء لا يكون على الاتيان ولو تركه معتذرا بعدم البيان مع كون العبد مطيعا ومنقادا في غاية الاطاعة والانقياد لا يكون مستحقا للذمة ولو عاقبه المولى يكون مذموما عند العرف والعقل في هذا المقام ايضا كذلك لانا كنا قاطعين بوجود التكاليف من جانب الشارع بأصل التركيب مع العلم بصدور البيان من جانبه بالنسبة الى بعض الاجزاء وشككنا في مدخلية بعض اشياء اخر مع العلم الحاصل من اصالة عدم البيان بعده لو كنا شاكين فيه واذا كان كذلك فلا يجب الاتيان بهذا بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة واما بالنسبة الى نفس التركيب فلان كلا من الاقل والاكثر لم يثبت مطلوبيته بخصوصه والعقل حاكم بتفريغ تكليفه ولكن يجب الاخذ باحد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية واما الشرع فيما في كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي وهذا المشكوك مما لم يرد فيه امر في نفس الامر بانضمام اصالة عدم حدوث البيان او بانه مما لا يعلم وورد الامر فيه لما قلنا من انضمام الحديث الى صورة العلم بما كان كذلك فهو مطلق فكذلك اما الصغرى فما فرض واما الكبرى فلظاهر الرواية وهذا اقوى مما دل على لزوم الاحتياط من حيث الدلالة والدوران الامر بين حمل الامر على الاستحباب او ارتكاب التخصيصين ولا ريب في ان الاول اولى ولو لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويرجع الى العقل ولا ريب ان العقل حاكم بقبح التكليف من غير صدور البيان او العلم بالبيان والجواب عن الاول من وجوه ثلاثة الاول انا لو كنا عالمين بالعلم الوجداني بعدم صدور البيان من جانب المولى كما في صورة كون المخاطب مشافها مع صدور البيان من جانب المولى بالنسبة الى عالم وسكوته من غيره بحيث يظهر من حاله الاعتماد فنسلم ان بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان لكنه يكون من باب استفادة عدم اللزوم من الظهور الناشئ من حالة او المقام او كون السكوت في مقام البيان مفيدا للحصر كما في الظهور الناشئ من اطلاق اللفظ ولا يكون هذا من باب قاعدة البراءة على فرض حصول الاجمال في الدليل والمقام انما هو من قبيل الثاني لا الاول فهو خارج عن محل الفرض واما الصورة المفروضة التي هي صورة القطع بثبوت التكليف من جانب المولى باصل التركيب المجمل باعتبار اجمال الدليل مع العلم ببيان بعض الاجزاء مع سكوته لما يحتمل الداعي عن البيان من التقية وغيره بحيث لو ظهر عن الاعتماد او مع العلم بعدم البيان الخاص من الشك في الدلالة او الارادة او القطع بحدوث بيان الى العام فحط اخبار البراءة والاحتياط او الشك في الترجيح فشك في تحقق صحته وترتب الاثر بعد الاتيان بشيء معلوم يحتمل مدخليته ويستباح من امارة مع القطع بان دخوله لا يكون مضرا بالمقام كما لا ريب ان بناء العقلاء على لزوم الاتيان كما لو فرضنا حصول القطع للمريض بكونه مأمورا من جانب الطبيب الحاذق بتركيب المعجون للعلاج ومضر وحصل له القطع بمدخلية بعض اشياء مع كونه شاكا في مدخلية اشياء اخر بحيث يحصل الشك في ترتب الاثر بعد اتيان الاجزاء المشكوكة مع علمه بعدم البيان منه بالنسبة الى هذه المشكوكة مع عروض الاجمال والشك له في اصل الدلالة على الوجوب او الاستحباب او في ارادة احد الامرين باعتبار التوابع واضمحلال القرائن الموجودة في مقام الشفاه مع قطعه بعدم كون دخوله مضرا بل مع قطعه بحسن دخوله ولم يمكن تحصيل العلم مع قطعه بعدم امكان ادائه وتوقف الحاجة فلا ريب في ان بناء العقلاء على لزوم الاتيان ويكون التارك له مذموما عندهم ويعدونه سفيها وما الاصل الا ذلك في امره ولا معنى لوجوب الاتيان الا هذا الا ان شئت فافرض مثال الامر كان يحصل القطع للعبد الغائب بكونه مكلفا من جانب مولاه بكتاب وعبيده باتيان شيء مركب مع علمه بلزوم اتيانه بعض الاجزاء في اصل التركيب مع كونه شاكا في بعض اشياء اخر لكون الدليل الدال على الحسن مجملا من انه على سبيل اللزوم او مجرد الحسن فلا ريب انه لو اكتفى باتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة التي يكون منشأ للشك في الامتثال يكون مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب الا هذا وما فرض الخصم من حصول العلم من اصالة عدم البيان ففي هذه الصورة يكون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فاسد من وجهين الاول ان حدوث البيان الخاص في مجمل الدلالة او الارادة وكذا العام لخبار البراءة او الاحتياط يقيني ولو لم يكن الثاني اعني اخبار الاحتياط في المقام اقوى لم يكن الامر بالعكس فيكون ح شكا في الحادث ولا يكون الاصل جاريا والثاني لو فرضنا جريان الاصل بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة لكن لا نم كون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فيما لم يكن اطلاق لفظي وحال يقتضي عدم ربطه كما هو المقصود باللزوم كما مر سيما مع كون الاجمال حاصلا بعد كثرة التوابع واضمحلال القرائن الموجودة في حال الشفاه فلو سلمنا عدم ثبوت بناء العقلاء على اللزوم لكنه لم يثبت على عدم اللزوم فيكون القاعدة الاولية اعني لزوم دفع الضرر المحتمل سليمة عن المعارض ولو سلمنا كون بناء العقلاء على عدم اللزوم لكنه حجة ما لم يكن دليل على اللزوم والدليل موجود وهو الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط من الاخبار والاستصحاب وغيرهما ما سيجيء هذا بالنسبة الى الشيء المشكوك واما الجواب عن حكم العقل بنفي التكليف بالنسبة الى التركيب فسيظهر جوابه والجواب عن الثاني ان ظاهر الاخبار الدالة على نفي التكليف من غير بيان او من غير العلم بالبيان بان الاستدلال بالرواية اما ان يكون بالنسبة الى التركيب من الاكثر او يكون بالنسبة الى الجزء المشكوك فان كان المراد هو الاول فهو فاسد لكون العلم موجودا وان كان المراد به الاعم من الاجمالي والتفصيلي وان كان المراد به هو العلم الحصولي فكما انه بالنسبة الى الاكثر غير متحقق كذا بالنسبة الى الاقل غير متحقق ويلزم من ذلك نفي التكليف من كلا الطرفين ويلزم من ذلك القطع بالمخالفة وهو مخالف للاجماع والضرورة وهو ابطل في المقدم اعني حمل العلم على الخصوص مثلا لكون المستلزم للبطلان باطلا وح فلا بد من حمل العلم بالتكاليف في الروايات على الاعم ومعه لا يصح التمسك بها في حصول العلم الاجمالي ويكون ما دل على الاحتياط سليما عن المعارض لان تشمل الاكثر ويكتفي في دفع مخالفة الاجماع باخذ احد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية ومخالفة الضرورة لانه فاسد لان لزوم المخالفة ومخالفة الاجماع يكشف عن بطلان المقدم اعني حمل العلم على الخصوص فلا بد من حمله على الاعم فلا تشمل المقام ولو اغمضنا العين وقلنا باستلزامه نفي التكليف بالمرة فان لم يكن مخالفا للاجماع والضرورة يجب اخذه وان كان مخالفا لهما فهو يدل على ثبوت التكليف مجملا وبطلان اجراء اصالة البراءة في الكل ولا يدل على ثبوت التكليف باحد الامرين بل لا بد من تعيينه بالدليل فالقاعدة الاولية الحاصلة من قاعدة التحسين والتقبيح والخطابات اللفظية والاصل واخبار الاحتياط تقتضي كونه مكلفا بالمعين الواقعي المستلزم للجمع في الشبهة

على عدم لزوم [illegible] الاتيان [illegible] الشك [illegible] بالنسبة الى الجزء المشكوك [illegible]

[illegible]

واخذ الاكثر في المقام احتياطا لا احدهما او يجب اخذه باحدهما ظاهرا اما ان يكون على سبيل التعيين او التخيير والاول فاسد للزوم التحكم لفقد الدليل عليه وكذا الثاني لعدم الدليل الدال عليه لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلان حكمه بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع والاتيان بشئ يحصل به القطع بالامتثال كالاكثر وكذا الطرح مع عدم الترجيح في البين والطرح هنا وان كان غير ممكن لكن اتيان شئ يحصل به القطع بالامتثال موجود في البين وكذا الترجيح موجود في جانب اخذ الاكثر بما مر من الترجيح
واما الشرع فلانه منحصر في تعارض النصين فيما لا يمكن الاحتياط والاحتياط في المقام ممكن مع انه على فرض تسليم كون محل العلم فيهما على العلم بالخصوص وشموله المتأخر فيه يكون معارضة باخبار الاحتياط والتثبت بكليهما لاحتمال يكون من باب التباين والاقرب التصرفات هو تخصيص كل منهما ببعض الموارد بالتفصيل بين العلم الاجمالي والعدم وتخصيص البرائة بالثاني كما قلنا اولا وبتعيين العمل باخبار الاحتياط في هذا المورد وحمل اخبار البرائة في صورة الشك في التكليف لكونه صورتها والعكس خلاف الاجماع سلمنا عدم اولوية هذا التخصيص لكن لم يثبت اولوية تخصيص او تصرف اخر ينافي ما ذكرنا والترجيح الخارجي من ذهاب المعظم انما هو مع اخبار الاحتياط
سلمنا عدم الترجيح اصلا والحكم بتساقطان ويكون استصحاب التكليف والعقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال سليمين عن المعارض مع انه لو لم يتم فيكون القاعدة الاولوية سليمة عن المعارض واخبار البرائة ينصرف الى نفس الامر والقدر المتيقن الخارج منها هو صورة عدم حصول العلم سلمنا والمقام يبقى تحت القاعدة الاولوية بل يستدل لعمومها على ثبوت التكليف هنا مجملا وان كان المراد هو الثاني اعني الاستدلال بالرواية على عدم لزوم الجزء المشكوك بانه لم يرد بيان في نفس الامر بهمنه الاصل او من باب عدم العلم بالبيان مطلقا الى انصراف الجزء المعلوم فهو ايضا فاسد من وجوه اما بالنسبة الى الاول فلما عرفت سابقا من عدم جريان الاصل للقطع بحدوث البيان الخاص في بعض المقامات مع الشك في الدلالة او الارادة ووجدان البيان العام من الاخبار البرائة والاحتياط مع كون السالف قوي مطلقا ويسقط الاستدلال بالرواية ويكون الاستدلال باخبار الاحتياط بالنسبة الى نفس التركيب والجزء المشكوك سليما عن المعارض لتحقق الريب في كل من الموردين واما بالنسبة الى الثاني فواضح بان الاستدلال بالرواية موقوف على العلم بعدم التكليف في نفس الامر لا اصالة الحقيقة والاصل المعلوم في التكاليف المعدمية بعد القطع بثبوت التكليف بها المقدمة ممنوع لعدم الدليل عليه لا من العقل ولا من الشرع وثانيا سلمنا الاصل المعلوم لكن المتبادر من الاطلاق من قوله مطلقا هو الاطلاق بحسب الذات لا بالنسبة الى الغير وهو لا يكون منافيا لوجوب المقدمة وثالثا ان المتبادر من الامر وهو لم يوضح بردجيل امر هو الامر النفسي اما بالتبادر الوضعي بناء على كونه مجازا في الوجوب المقدمي او بالتبادر المبين العدمي بناء على كونه موضوعا للقدر المشترك ويلزم من ذلك فيما لا يعلم ورود الامر النفسي نفي التكليف النفسي لا التكليف المقدمي ورابعا بان دلالة اخبار الاحتياط على لزوم الاتيان في الواجب المقدمي تكون اقوى من دلالة اخبار البرائة على نفيه فظهر ان اخبار البرائة في نفي التكليف النفسي يجب تخصيصها بها وخامسا سلمنا عدم الترجيح وح فبعد التعارض لابد من التصرف فاما بحمل الامر على الاستحباب او التخصيص والاول بعيد والثاني اولى وعلى الثاني فاما ان يخصص اخبار البرائة بصورة الشك في التكليف النفسي واخبار الاحتياط بصورة الشك في التكليف المقدمي او العكس والثاني خلاف الاجماع والاول هو المطلوب وسادسا سلمنا عدم الترجيح من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجي من الشهرة انما هو مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فيجب اخذها وسابعا سلمنا عدم الترجيح في البين فيبقى الاستصحاب والعقل الحاكم بلزوم تحصيل البرائة اليقينية ولزوم دفع الضرر المحتمل سليمين عن المعارض والثالث من المعارضات هذه الروايات معارضة باستصحاب عدم لزوم اتيان هذا الشئ المشكوك قبل زمان البلوغ ولا ريب ان هذا اقوى من خبر الاحتياط لما ذكرنا سابقا من ترجيح الاستصحاب على القاعدتين عند التعارض فيجب اخذه والجواب عنه اولا ان هذا الاستصحاب لم يكن جاريا لكونه شكا في الحادث للقطع بثبوت الطلب في الجملة فكما ان الاصل عدم اللزوم فكذا الاصل عدم الاستحباب وثانيا بانه لو لم يكن جاريا ايضا لان المراد بعدم اللزوم ان كان هو الوجوب النفسي فالآن مسلم لا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو عدم وجوب المقدمي عند وجوب ذا المقدمة في التركيب السابق فهو موقوف على فرض التركيب لو فرض وجوبه في السابق ايضا مشكوك كالآن وعدم لزوم اتيانه في السابق انما كان لعدم لزوم اتيان التركيب ولو فرض لزوم اتيان التركيب في السابق لم يكن عدم لزوم اتيان هذا الجزء يقينا فلم يكن مستصحب يقيني في السابق حتى يستصحب وثالثا بانه معارض باستصحاب بقاء التكليف هو اقوى لكونه مزيلا لان الشك في لزوم الجزء والعدم مسبب من الشك في جعل التركيب بان كان هو الاكثر فيكون الجزء واجب الاتيان بتعارضا وكان هو الاقل فلا يكون لا واجبا ولا مستحبا ولم يكن الامر بالعكس سلمنا عدم كونه مزيلا لكن لم يكن الامر بالعكس ايضا وبعد ذلك بقاعدة الاشتغال والشهرة سلمنا عدم الترجيح فيتساقطان وتكون اخبار الاحتياط سليمة عن المعارض الرابع ان هذه الرواية معارضة بالادلة النافية للعسر والحرج لانه لا ريب على فرض لزوم اتيان المشكوكات في التركيب يلزم العسر والحرج وهي اقوى فيما كانت النسبة بينهما وبين المثبت عموما من وجه او كان اجتهاديا كما سيجئ في اخر البحث ففي ما كان المثبت فقاهتيا كالمقام فبالاولوية والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو في المشتبه من حيث هو مع قطع النظر عن العسر والحرج وامثالها من الخارجة فيما كان خاليا عن المانع كما على فرض انسداد باب العلم في الاغلب وقلة المشتبهات وكان المتعين هو العمل بالاصل من البرائة او الاحتياط الثاني انه يصح لو قلنا بانسداد باب العلم في اغلب الموارد وعدم حجية الظنون لكن قد حققنا حجيته في حجية المظنة على فرض الاحتياط وهذا المحظور اقوى من العمل بالظن وعلى فرض حجية الظنون في اغلب الاسباب كالخبر الصحيح والموثق والحسن والضعيف المنجبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الجلية تكون موارد المشتبه بما لم يكن فيه ظن معتبر قليلة ولا يلزم على فرض الاحتياط العسر والحرج خصوصا على مذهبنا من صحة التمسك بالاطلاقات تاما في غيرها يثبت فيه الحقيقة الشرعية فواضح واما فيما يثبت كما في الالفاظ المتداولة لم تكونا قائلين بالاعمية وح تكون هذه الاطلاقات نافية في التركيب الا فيما كان له معارض اقوى منها على فرض الاقتصار في الاحتياط على الاحتمالات المسببة من الامارة كقول الفقيه وجهل ضعيف لا المسبب من الامكان الذاتي كما سيجئ لان القول بلزوم الاحتياط منه على هذا الفرض لا يستلزم العسر والحرج لقلة المشتبهات الا ان نقول ان العسر والحرج لا يستلزم كثرة المشتبهات كما في الصلوة فمنها ما قال بعض بعدم السلام علينا وبعض بتقديم السلام عليكم ومنها التسبيح لاجل بنى على فرض اختياره فقال بعض بوجوب جهره وبعض بحرمته والاحتياط فيها موجب لتكرار الصلوة ثمانية وهو عسر مع قلتها الا ان تكتب ان غايته فاسلم هو رفع عموم الاحتياط فيها وهو اعم من عموم البرائة ومن التبعيض اما في الموارد كالقول بالاحتياط في الشك في الركنية والبرائة في غيرها او القول بالاحتياط

الاستعاذة فعاد
بعض بوجوب جهرها
وبعض بحرمتها
ومنها السلام

في مظنون التكليف فان البراءة في غيره او القول بالاحتياط في تعارض النصين والبراءة في غيره او بين الاشتباه القول بالاحتياط في مظنون التكليف في ظن كان عدم اعتباره بالاصل كالشهرة والبراءة في غيره وهكذا الا ان يقال ان هذا التفصيل خلاف الاجماع والدليل كما حقق في حجية المظنة الخامس ان هذه الروايات معارضة بادلة على البراءة في كل الرسل والجواب عنه مع انه قد سبق في الثالث من الوجوه من وجوه الاول انه ضعيف فلا يكون له قابلية المقاومة في المقام في الاحكام الثاني ان الاشكال انما هو في مقام التحير وبعده فمن مكان الاحتياط لا يكون المقام مقام التحير فلا يصح الاستدلال بالرواية الثالث ان النسبة بين المتعارضين انما هو من قبيل العموم والخصوص المطلق لعدم جريان الاحتياط في مثل الحيض وبعض صور التقاسيم بخلاف البراءة فانها تشمل جميع الموارد واللازم تخصيصها بما دل على لزوم الاحتياط الرابع ان الترجيح الخارجي من كثرة العدد واصحية السند والموافقة لعمل الاصحاب انما هو مع اخبار الاحتياط الخامس ان القاعدة الترجيح واللازم ح الرجوع الى العقل وهو حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ودفع الضرر المحتمل السادس ان هذه الروايات معارضة بالادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم والجواب عنه من وجوه مع انه يظهر مما سبق الاول ان هذه الادلة لا تستلزم الا بطلان الاحتياط ح يكون موقوفا على حجية العمل بما وراء العلم وهو موقوف على قاعدة الاحتياط لانها من مداركها فيلزم ان يكون بطلان قاعدة الاحتياط قطعيا الثاني ان بعد دلالة الادلة على لزوم الاتيان فالاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم بل بالوجه الظاهري وهو المناط الثالث انه يلزم تخصيص الادلة الناهية قطعا مكان تحصيل العلم او الظن المعتبر بالوجه الواقعي لبناء البلوغ للتكليف بالايقاف والمفروض ان المقام مما لا يمكن تحصيل العلم فيه ولا الظن المعتبر وان كان اعتباره ثابتا بالدليل الرابع ان هذا يوجب على القول بالبراءة لانه ايضا عمل بما وراء العلم فالجواب هو الجواب ومن الروايات الدالة على لزوم الاحتياط هي ما ذكرنا في الشبهة الوجوبية الدائرة بين الوجوب والاباحة في تعارض النصين وغيرها ومنها ما روي عن الحسن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس ترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا الامر الثاني من الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط الاستصحاب وهو من وجهين الاول ان الحكم بالنسبة الى نفس التركيب هو يقيني من وجهين الاول ان بعد ما علم ثبوت التكليف باصل التركيب في حق المشافهين يثبت في حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك وهو مجمل بين الاقل والاكثر وبعد القطع بثبوت التكليف واتيان الاقل يكون ارتفاعه محل الشك ومقتضى الاستصحاب بقاؤه ولا يحصل اليقين بعدمه الا باتيان الاكثر وهو المطلوب الثاني انه لو لم يثبت كوننا مكلفين بما ثبت للمشافهين من اصل التركيب يثبت بسبب كوننا مكلفين بالتركيب بعد ما علم من اجزائه ح يثبت التكليف بامر مجمل وبعد اتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة يكون ارتفاع التكليف المجمل محل الشك ومقتضى القاعدة بقاؤه الثاني انه بالنسبة الى الاجزاء المعلومة بان لزوم اتيان الاجزاء المعلومة يقيني وبعد اتيانها دون المشكوكة يكون ارتفاع تكليفها في محل الشك لان القطع بالارتفاع انما يحصل بعد القطع بارتفاع التكليف بالنسبة الى ذي المقدمة وهو في محل الشك ومقتضى القاعدة بقاؤه ويمنع جريان الاستصحاب في المقام لانه اما ان يكون بالنسبة الى التركيب بعد ما علم اجزاؤه او يكون بالنسبة الى التركيب لنفس الامر اما الاول فبعد اتيان الاجزاء المعلومة يحصل القطع بالارتفاع واما الثاني فبانه لم يثبت ما يمنع ثبوت التكليف في حقنا ازيد مما علم في حق المشافهين بضميمة اصالة عدم البيان او يمنع قاعدة الاشتراك فاسد لما مر بيانه في مقام التمسك باخبار الاحتياط وكذا معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم لزوم الجزء المشكوك قبل زمان البلوغ او سائر الادلة الدالة على البراءة من الاخبار والايات والعقل بما دل على نفي العسر او بما دل على البراءة او بما دل على حرمة العمل بما وراء العلم فاسد يظهر الجواب عن كلها مما ذكرنا سابقا في مقام ذكر المعارضة الخبر الدال على لزوم الاحتياط بل الجواب عنها هنا يجري بالاولوية لان الاستصحاب اقوى من البراءة ومن الاحتياط لما ذكرنا سابقا من انه مقدم عليها في مقام التعارض الثالث من الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط قاعدة الاشتغال وهي من وجوه ثلثة يتبين مما مر في الاستصحاب ويرد عليه الايرادات الواردة في الاستصحاب والجواب هو الجواب الذي ذكرنا الرابع من الوجوه وجوب مقدمة الواجب بيانه ان هذا الشيء المشكوك يحتمل ان يكون وجوده معتبرا للصلوة المامور بها فيكون الاتيان به واجبا للمحققين في بحث مقدمة الواجب ان ترك المقدمات الاحتمالية انما يكون كترك المقدمات القطعية في كونه سببا لترتب العقاب على ترك ذي المقدمة الحكمية في زمان ترك المقدمة سواء كان الاحتمال مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما لو كان الظن المخالف من الظنون الغير المعتبرة والايرادات الواردة على هذا الوجه مع الجواب عنها يظهر مما ذكرنا في الاستصحاب الا ان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال ومقدمة الواجب مدرك واحد فما كان المستثنى من الامور التكليفية فلا يحسن جعلها مدارك ثلثة لانا نقول لا تكون هذه الامور كالواحد للانفكاك بعض عن الاخر بين الاستصحاب والاشتغال مطلقا في الكل الانفكاك فان بعد ثبوت التكليف وعدم اتيان المكلف لعذر الظاهر واشتغاله يجري الاستصحاب بالنسبة الى العذر النادر دون قاعدة الاشتغال وقبل البيان في زمان الظاهر مع امكان اتيانه تجري قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب في بعض موارد واخر يجري كل منهما واما الانفكاك بينهما وبين المقدمية فيظهر مما لم يحصل القطع بالتكليف مع ثبوت التكليف باصل الامر كما في المحصور المشتبهة فان المقدمية تجري وتقتضي لزوم الترك ولا يجري القاعدتين ويظهر ايضا فمن حصل له الظن بعروض الموت في اخر وقت الصلوة الظهر مثلا فان المقدمية تكون مقتضية للزوم التقديم ولا يجري الاستصحاب ولا الاشتغال اما الاول فلانه يجري بانه اما ان يكون قبل البيان فعلى او بعده وعلى الاول يكون مقتضيا بقاء التكليف وعلى الثاني يكون قاطعا بارتفاعه واما الاشتغال فلانه مقتضيا لاتيان شيء يحصل به القطع بالامتثال ولا ريب انه لو كان باقيا الى اخر الوقت واتى به يحصل القطع بالامتثال كاتيانه في اول الوقت فلا يكون هذا من باب تحصيل القطع بالامتثال الا ان يكون من باب تحصيل القطع بالامتثال ومقتضى قاعدة الاشتغال هو الاول لا الثاني فتدبر الخامس من المدارك لزوم دفع الضرر المحتمل والايرادات الواردة عليه من نفي الضرر لما علم حظره او لعدم البيان او منع قاعدة الاشتراك والجواب عنها يظهر مما سبق السادس بناء كل اهل العقول ووجهه يظهر مما سبق

والاخبار الواردة عليه من نحو جئنا بمراو نحو اعتباره وبعد الاعطاء اخبار البراءة والجواب عنها يظهر مما سبق آنفا من التسامح والتعظيم لان الاخبار من بين العاملين
بالاحتياط في صورة الشك في التحريم النفسي وليس بهم القول بالاحتياط في التحريم المتعدي بطريق اولى بل يقولون بالبراءة بل قال بعضهم بالوجوب ايضا في المسئلة
واما المجتهدون رضوان الله عليهم فما نرى من اكثرهم في الكتب الفقهية هو الاحتياط في هذه الموارد والقول بتخصيص كلامهم بصورة تعارض النصين فاسد لكونه
منافيا لادعاء الشهرة من غيرهم على التخيير في تعارض النصين والوجوه التي ذكرنا يكون بعضها مقطوع الحجية بنفسها كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال وقد يجب
مقدمة الواجب بناء كل اهل العقول على لزوم دفع الضرر المحتمل لكونها عقلية وعرفية ولو لم يكن كل واحد منها مقطوع الحجية فلا ريب ان من اجتماع الكل يحصل
القطع بالاعتبار فيكون مستغاثا سواء كانت المسئلة اصولية او فرعية والادلة للقائلين بالبراءة لا يخ من الوجوه التي ذكرنا من منع الثبوت في حق الشاك فيه
او بما علم او منع الثبوت في حقنا ان بما علمنا باعتبار استصحاب عدم اللزوم والاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم كقوله كل شيء مطلق الخ
والادلة النافية للعسر والحرج وبناء العقلاء وقد عرفت فساد كل منها فلا يحتاج الى ذكرها عليحدة هذا وجه بطلان البراءة الكلية واما التفصيل بين
الشكوك البدوية والاثنائية بلزوم الاحتياط في الاول والبراءة في الثاني فلما في الاول ما ذكرناها وفي الثاني وجوه الاول ان المكلف المتيمم على الوجه الشرعي
مثلا لو لم يجد الماء فيه وان الصلوة يصح دخوله في الصلوة اتفاقا فلا يخلو اما ان لا يكون له تكليف اصلا او يكون وعلى الثاني اما ان يكون مكلفا بالواقع
او الظاهر والاول بديهي البطلان والثاني باطل ايضا والا يلزم التكليف بالمحال فتعين الثالث وهو المطلوب بعد دخوله في الصلوة مع وجدان الماء
في اثناء الصلوة يحصل له الشك في كون وجود الماء ناقضا ومبطلا لها او تكون الصحة مرتفعة او لا يكون كذلك بل تكون باقية مقتضى الاستصحاب بقاء
الصحة وعدم لزوم الطهارة المائية مع استيناف الصلوة وكذا لو دخل في الصلوة على الوجه المعتبر ثم حصل له الشك في اثناء الصلوة في بقاء الصحة و
ارتفاعها باعتبار عروض القهقهة او باعتبار الشك في لزوم الطمأنينة عقيب السجدتين وعدمها او تركها فحصل الشك في ارتفاع الصحة وبقائها فمقتضى
الاستصحاب بقائها الثاني ان بعد دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح كان اللازم عليه اتمام الصلوة وبعد عروض الشك في الاثناء باعتبار عروض ما ذكرنا
يحصل له الشك في لزوم الاستيناف ولزوم الاتمام مقتضى الاستصحاب هو الثاني فح تكون مأمورا بالاتمام ويكون صحيحا الثالث ان بعد دخوله في
الصلوة على الوجه المعتبر الظاهري مع اتيانه الاجزاء قبل عروض الشك وبعده يحصل له الشك في ان اتيان الاجزاء المأمور به على الوجه الظاهري هل يكون
مجزيا بقيد بها عن الواقع ام لا مقتضى القاعدة اعني البراءة عن التكليف زائدا على التكليف الظاهري هو الاجزاء واذا ثبت صحة الاجزاء السابقة في الواقع
يكون اتيان ما بقي من الاجزاء صحيحا للقطع يكون صحة الاجزاء ان مناطها الرابع قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم بان هذا عمل وكل عمل يكون ابطاله منهيا عنه و
النهي عن الشيء مقتضى للامر بضده فيكون مأمورا بالاتمام واذا كان مأمورا بالاتمام فيكون العمل صحيحا لان الصحة ليست الا موافقة الامر وهذه
الوجوه واردة على ادلة الاحتياط لان مع استصحاب الصحة وغيره فلا ريب فيه فلا تشملها ادلة الاحتياط وفيه ان تلك الوجوه فاسدة وتكون ادلة الاحتياط
جارية مقتضية للزوم سالمة عن المعارض وتوضيحه يقتضي بيان اقسام الشك المتعلق بالعبادة وهي انه اما ان يكون الشك حاصلا قبل الدخول
في التركيب بفرض المسئلة كما هو قاعدة الفقهاء لغرضها واثبات الحكم لها حتى يعمل في مقام الاحتياج الوقوع او يفرض فيفرض ان المتيمم لو وجد الماء بين
الصلوة فهل لا يصح الدخول فيها كما لو وجد الماء قبله او لا كما لو وجد بعد الفراغ او يكون حاصلا في اثناء التركيب بفرض عدم التفاته الى هذا
الموضوع او عدم استنباط حكمه قبل الفحص عنه ثم بعد الدخول عرض الشك بوجود الماء او يكون حاصلا بعد الفراغ منه وعلى كل منها اما ان يكون المشكوك
من الاجزاء البدوية كالتكبيرة او الاثنائية وعلى كل منها فاما ان يكون المشكوك من الاشياء الغالب الوقوع كالشك في وجوب السورة او نادر الوقوع
كوجود الماء في اثناء الصلوة فاما في المشكوك البدوي كالتكبيرة ففساده واضح واما في الاثنائي كما ذكرنا مع كون الشك قبل الدخول فاما ان يكون
بعد الفحص او قبله وعلى الاول فلو رجح قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا بان المقتضي للصحة مطلقا سواء وجد الماء بعده او لا خرج الوجدان قبل الدخول
بعون الفحص عنه صحيحا فلا يحتاج الى استصحاب الصحة ولو رجح ما يقتضي فساد التيمم بوجود الماء فيفسد ولا يصح الاستصحاب ولو كان مجملا او متعارضا مع
عدم الترجيح فلم يثبت الصحة حتى يستصحب بل يرجع الى البراءة او الاحتياط كل على مذهبه وعلى الثاني اعني قبل الفحص سواء كان قاصرا عنه او مقصرا فامكان
الفحص عن الادلة ولا يتحصل التمسك بالاستصحاب في القاصر فاسد من وجوه الاول ان الصحة لم تثبت حتى تستصحب الثاني ان على فرض عدم الفحص فالشك
فيه سار ولا يكون الاستصحاب فيه حجة وتوضيح المقام ان الشك في البقاء قد يرجع الى الشك في الحادث واقعا كما في المقام لان الشك في بقاء الصحة انما
يرجع الى ان الفاقد للماء في اول الصلوة مع وجدانه في البين هل يكون مندرجا تحت المنطوق اعني قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا حتى تكون الصحة حادثة في
اول الامر واقعية او يكون مندرجا تحت المعارض من المفهوم وغيره لم يتحقق الصحة الواقعية في اول الامر فكانت هذه الصحة معتقدة من جهة عدم ظهور
الماء فان رجح المنطوق في المقام لم يبق لشك في البقاء حتى يحتاج الى الاستصحاب ولو رجح المعارض لم يبق شك في الارتفاع وعدم حدوثها ولو لم يرجح احد
الامرين يكون حدوث الصحة في الواقع مشكوكا لعدم ثبوت المقتضي لها واقعا فكيف يحكم بالبقاء بعد ظهور الماء بالاستصحاب وبعد عدم جريانه لا من باب
استصحاب المقتضي لما عرفت ولا من باب اصالة عدم المانع لكونه مشكا في الحادث للقطع بحدوث الشيء مع الشك في المانعية مع ان اصالة عدم المانع انما
يتم لو ثبت المقتضي اما بالقطع او بالاستصحاب كما في الثوب الطاهر مع عروض الجسم المايع المشكوك في كونه بولا او ماء وهنا ليس كذلك لعدم ثبوت المقتضي
اعني الصحة مطلقا الثالث انه عمل بالاصل قبل الفحص وهو باطل اتفاقا الا في الشبهة الموضوعية لانه عند امكانه والمفروض عدمه لانا نقول المفروض امكانه لعروضه كونه
قبل الدخول في الصلوة الرابع ان على فرض عدم الفحص ان الحكم بالاستصحاب مستلزم للدور سيما في غالب الوقوع لان التمسك باستصحاب الصحة موقوف على
الصحة السابقة واعتقاده وحكمه بدخوله في الصلوة على الوجه الصحيح موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض في البين لا يكون مانعا والعلم هذه

المسئلة ايضا موقوف على الاستصحاب فيكون استصحاب الطهارة موقوفا على استصحاب الطهارة وهو دور الخامس ان هذا الاستصحاب على فرض حجيته معارض باستصحاب
بقاء التكليف فحكما ماهما معلولان لعلة ثالثة لان الشك في كل منهما يرجع الى الشك في تحقق المقتضي للدخول بان المتيمم الفاقد قبل الدخول الواجد في البين
هل يكون مبيحا ام لا ويتعين بادلة الاحتياط مع العمل سليما عن المعارض هذا في القاصر ويثبت البطلان في المقصر بما ذكرنا والاولوية وبالاجماع المركب هذا في المجتهد
واما في المقلد لو كان المستصحب هو فبعدم حجية الاصل له في الاحكام اجماعا واما وجه بطلان التمسك باستصحاب لزوم الاتمام فيعين ما ذكرنا في بطلان استصحاب
الطهارة وقال البعض بانه مسلم ولكنه اعم من كون لزوم الاتمام لاجل انه نفسيا او مقدمة لتحصيل القطع بالامتثال مع استيناف الصلوة ومعه لا يتم الاستدلال وهو
فاسد لان المستصحب كان لزوما نفسيا لكنه فاسد لما مر واما وجه بطلان التمسك بقاعدة الاجزاء فمن وجهين الاول لزوم الدور لان الحكم بالاجزاء موقوف
على حكمه بكون دخوله في الصلوة على الوجه المعتبر وهو موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض لا يكون مانعا وهو موقوف على قاعدة الاجزاء



وهو دور الثاني ان اتيان المامور به على قسمين قسم منهما يكون اتيانا للمامور به على الوجه الظاهري الشرعي المستفاد من اطلاق اللفظ والحال وقسم منهما يكون اتيانا
للمامور به على الوجه الظاهري العقلي والاول مسلم كونه مقتضيا للاجزاء لكون الاطلاق مقتضيا للصحة وان عرض الماء او ظهر الخطاء بخلاف الثاني فان الدليل
الدال عليه صرح بما كان هو العقل وهو امر لبي لا يكون له اطلاق فيشمل جميع الاحوال فيحمل على القدر المتيقن وهو صورة عدم وجود الماء في اثناء الصلوة فلم يكن العقل
حاكما بالاجزاء في صورة فرض عروض الشك في الاثناء ومقتضى القاعدة الاولية اعني استصحاب الامر السابق وقاعدة الاشتغال هو عدم الاجزاء والتمسك
باصالة البراءة لاثبات الاجزاء من جهة القاعدة الاولية فاسد لانا لا ندعي تكليفا زائدا بل ندعي تكليفا واحدا وهو التكليف بالواقع معلقا على الاطلاع بما
يخالف الظاهر ولم يكن هذا الظاهر مجعولا ذاتيا بل هو مامور به من حيث الاعتقاد وهو جزم ما دام بقاء الاعتقاد في كونه مكلفا بالواقع معلقا على الاطلاع
لا يلزم التكليف بما لا يطاق لامكان ايجاده بعد الاطلاع واما بطلان التمسك بقوله لا تبطلوا اعمالكم فمن وجوه الاول ان المراد هو العبادات لا مطلق العمل
ولا لزم تخصيص الاكثر مع انه قد ورد في التفسير ان المراد لا تبطلوا اعمالكم بالشرك ومعه لا يكون شاملا للمقام الثاني ان المتبادر هو الاعمال الصحيحة بل هو المتعين لكون
الفاسد فاسدا بما في نفسه لا يحتاج الى النهي عن تضييعه ومعه لا يصح الاستدلال بها سواء حمل على الصحيحة المعلومة او النفس الامرية اما الاول لعدم العلم بصحة هذه
فلا تشمله الاية واما الثاني فلانها لم تكن دالة على الصحة لانها دالة على حرمة الابطال مقدمة لاجل احتمال الصحة لا لكون الصحة يقينيا فلا تكون منافية لقاعدة
الاحتياط المقتضية للقطع بحصول الامتثال المتوقف على الاتمام والاستيناف الثالث ان على فرض تسليم كون المراد منها هو العبادات المطلقة حتى على فرض وجه كونه لو
النفسي معارضة بالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والنسبة بينهما عموم من وجه ومادة الفرق من جانب اخبار الاحتياط هي الشكوك البدوية ومادة الفرق من الاية
كون المكلف بين الاعمال الصحيحة من دون عروض الشك في مدخلية شيء في اثناء الصلوة ومادة الجمع الصورة المفروضة والترجيح مع اخبار الاحتياط للوجوه
التي ذكرنا في الاية وعلى فرض عدم الترجيح فالبين يحصل التساقط ويرجع الى العقل الحاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ودفع الضرر المحتمل واما في صورة
كون الشك حاصلا بعد دخوله في التركيب فالحكم بالصحة بهذه المدارك ايضا فاسد ويجب الاحتياط ايضا لما ذكرناه مع انه عمل بالاصل قبل الفحص لا بقاء الفحص بين الصلوة
غير ممكن فلا يجب لانا نقول عدم لزوم ما لزم من حجية الاستصحاب والرجوع الى الاحتياط ولو فرض اعتقاده عدم وجدان الماء ثم وجده في الاثناء فعند الدخول
كان محض الاعتقاد بالطهارة من باب الاشتباه بالموضوع ثم بعد ظهور الخطاء ووجدان الماء فهو محكوم بما علم سابقا من قبل الدخول تقليدا او اجتهادا كما
يكون ناقضا اولا واما صورة كون الشك بعد الفراغ من التركيب فلا يصح التمسك باستصحاب لزوم الاتمام وقوله لا تبطلوا واما استصحاب الصحة وقاعدة الاجزاء
فالجواب عنهما تعيين ما ذكرنا بقي الكلام في معنى وجوب الاحتياط في المشكوك وهو اما ان يكون مما يمكن اتيانه في اثناء الصلوة بحيث يحصل القطع بالاتيان
كالشك في وجوب السورة مع عدم تجاوزه عن محله او يكون مما لا يمكن كالشك في الصورة مع التجاوز عن محله او وجود الماء بينها وعلى الاول يجب اتيانه واتمام
الصلوة وعلى الثاني يجب الاتمام بدون اتيان المشكوك ثم الاستيناف مع اتيانه للشيء المشكوك فيه اما الاول فواضح لما ذكرناه واما الثاني فلما سيجيء في مقام
الثاني في صورة دوران الامر بين الجزئية والركنية هذا وجه بطلان التفصيل بين الشكوك البدوية والاثنائية واما بطلان التفصيل بين اتمام السلوك
وعدمه بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول فقد مر فساده في معنى الاصلاح من عموم ادلة البراءة والاحتياط واما وجه التفصيل بين الشك في الركنية وغيره على مذهب
الاعم الاركاني بلزوم الاحتياط في الاول دون الثاني فبان الشك في الاول يرجع الى الشك في اصل حصول الماهية وطلب اصل الماهية من الشارع يقيني لان اللفظ
الاجماع على وجوب الصلوة مع كونها موضوعة للاركان يقتضي حمله على طلب ايجاد الاركان لاصالة الحقيقة والاشتغال بايجاد الاركان قد ثبت وعند الشك
في الركن بدون اتيانه شك في ايجاد الاركان ورفع الاشتغال يجب باتيانه لتحصيل القطع بالامتثال واما الشك في الثاني يرجع الى الشك في لزوم شيء خارج
عن الماهية فالاصل براءة الذمة عنه وهو ايضا فاسد لان اصالة الحقيقة وان اقتضت كون التكليف باصل الماهية المنفصل لا مزية على الاقل الا انه موقوف
على رفع المانع والمانع موجود وهو اخبار البراءة الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم ومع ان ما يعقل بجريانها في الشبهة الوجوبية المقدمية من الركنية وغيرها
ويرجحها على الاطلاقات فيقيد الاطلاق ويكون المطلوب الماهية بقدر ما علم من اركانها كما هو المناط في التمسك باصالة البراءة او لا يقول بذلك فيكون المطلوب
الماهية النفس الامرية في الواقع سواء علمنا جميع اركانها او كان بعضها مشكوكا وعلى الاول تكون البراءة جارية في الشك في الركنية ايضا لعدم العلم بركنيته هذا
وعدم تفصيل في ادلة البراءة بين الشك في الركن الموجب للاجمال في الموضوع والصغرى وبين غير الركن الموجب للاجمال في الحكم والكبرى مع بيان الموضوع
والصغرى فيما كان الدليل على التكليف مجملا او كان الاجمال فيها ناشيا عن الشك في الركنية مع كون الدليل على التكليف مجملا لكن كلها انما الاعلم وجود خالف الى
العبادة وادلة البراءة لو جرت وتقدمت على الاحتياط عامة تجري على الجملة وكذا ادلة الاحتياط لو جرت وقدمت على البراءة وعلى الثاني اما ان يكون مع فرض اجمال
الدليل الدال على التكليف لا ركانا ويكون مع فرض عدم الاجمال بفرض وجود الاطلاق الثاني المشكوكات الخارجة عن اصل الاركان وضعا والثاني خارج عن محل



الفرض لكن الاطلاق ح على الاعم نافيا للشكوكات الغير الركنية ولا يكون المقام مقام الاحتياج الى الاصل واما الاول ففي فرض الاجمال فكما يحتمل في الشك في الركن ان تكون الاركان النفس الامرية المطلوبة الثابتة للساهين زائدة على ما علم من تركها فيجب الاحتياط في صورة الشك في الركنية فكذا يحتمل في الشك في غير الركن ان تكون الماهية المطلوبة الثابتة للساهين مع هذا المشكوك الخارج عن اصل تحقق الماهية فيجب الاحتياط ايضا لان مجرد الصدق وبيان الصحيح على الاعم لا يستلزم الصحة بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص او بالاطلاق والمفروض الاجمال وعدمها او معه صالح الرجوع الى الاحتياط الموجب للبراءة اليقينية لكونها ما بالاصل من غير تفصيل بين المحللات والتفصيل تحكم كما ترى هذا على مذهب الاعمي واما على مذهب الصحيحي فكل شك في المدخلية ركنا او جزءا او شرطا او مانعا يكون شكا راجعا الى الموضوع والصحيح ولا يصح اثبات صحتها بالاطلاق بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص ان كان والا فالاصل فان اختار البراءة فعام وان اختار الاحتياط فعام والتفصيل تحكم والحاصل ان قاعدة البراءة على فرض القول بها تكون مقتضية لنفي اللزوم في الشكوكات مطلقا سواء كان الشك شكا في الركنية او في غيرها وكذا قاعدة الاحتياط على فرض لزوم الاحتياط مطلقة شاملة لكلتا الصورتين واما التفصيل بين الشبهة التحريمية وغيرها كما هو قول الاخباريين بالبراءة في الشك في الوجوب لنفي الاحتياط في الشك في التحريم النفسي يلزمه القول بالاحتياط في التحريم الغيري المقدمي بعموم ادلته او الاولوية وهو ايضا فاسد لان عموم ادلة الاحتياط تنفيه وكذا التفصيل فيما لا نص فيه وتعارض النصين بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول فاسد ايضا لعموم الادلة وبعد ما عرفت من لزوم الاحتياط وبطلان البراءة على الاطلاق في صورة الشك في المدخلية مطلقا مع عدم العلم الاجمالي مع العلم الاجمالي بثبوت الشرطية او الجزئية او الركنية مرددا بين الامرين صار ما ينبغي ذكره بالاولوية القطعية والاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط في الاول قال بلزوم الاحتياط في الثاني دون الامر بالعكس كما يظهر هذا من المحقق الخوانساري ره بقي سائر الاحتمالات التي ذكرناها في تعارض النصين في الشبهة الوجوبية من التخيير والقرعة وسائر التفاصيل لانها هنا ايضا قائمة لكن الحق هو الذي ذكرنا من بطلان التخيير والقرعة والتوقف ان كان منافيا للاحتياط وكذا سائر التفاصيل بعين ما ذكرنا الا ان الفرق ان في المقام السابق فيما يرجع الى الاصل كان الاصل هو البراءة وهنا يكون هو الاحتياط هذا هو المقام الاول **المقام الثاني** في انه ان حصل العلم بمدخلية شيء في الصلوة اما بالدليل الاجتهادي او الفقاهتي وكان الشك في انه هل يكون من الواجبات التعبدية المشروطة بالامور الثلثة اعني المباشرة النفسية وقصد التقرب وايقاعه على وجه الاباحة لان انتفاء كل منها يكون منافيا للتعبد اما الاولين فظاهر واما الاخير فبناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي او بناء على كون النهي في العبادات موجبا للفساد كما هو تحقيقه او يكون من الواجبات التوصلية الغير المشروطة بالامور الثلثة بعضا او كلا كاشتراط الصلوة بخلو البدن والثياب عن النجاسة وحلية الميتة واجزاء ما يؤكل لحمه وغيرها فهل الاصل مقتضاه الحكم بالتعبدية واشتراط الامور الثلثة بحيث لو لم يتحقق احدها يحكم بفساد المشكوك وفساد المأمور به المشروط بهذا الشيء او يكون مقتضاه هو التوصلية وعدم اشتراط هذه الامور الثلثة والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول القاعدة الاحتياط للقطع بثبوت التكليف بالتركيب في هذا الجزء الثابت في التركيب لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الا باتيان هذا الجزء مشتملا على الامور الثلثة لكون غيره ريبا فيجب الاحتياط بالمدرك الذي ذكرنا والثاني انا نثبت المباشرة النفسية بالاطلاقات لان الخطاب ظاهر في من له خطاب ان قيل ان مقتضاها نفي اشتراط ايضا بقصد التقرب وكونه على وجه الاباحة قلنا نعم لكن الاطلاق بالنسبة الى الاول مقدم لكون استعمال الخطاب وارادة الاعم ممن له خطاب غير مجاز وتقييده بالقرينة وعلى وجه الاباحة والتقييد اولى على فرض عدم الاجماع المركب في البين فنثبت اشتراط قصد التقرب بالاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقد مر توضيحه في النهي في العبادة **المقام الثالث** انه لو ثبت مدخلية شيء في العبادة مع الشك في كونه ركنا او جزءا او شرطا فهل يكون مقتضى الاصل هو الاول او الثاني او الثالث والصور اربعة الاول الشك بين الجزئية والشرطية الثالث الشك بين الركنية والشرطية الرابع الشك بين الامور الثلثة والكلام اولا في الصورة الاولى وهو فيما اذا دار الامر بين الجزئية والركنية بان يحصل الشك في ان هذا الشيء هل يكون تركه في حال العمد موجبا للفساد او مطلقا والثمرة تظهر فيما لو تركه سهوا مع تجاوزه عن محله بدخوله في ركن اخر وفيها اقوال ثلثة الاول الحكم بالجزئية ولزوم الاتمام وعدم لزوم الاستيناف الثاني الحكم بلزوم الاستيناف وعدم الاتمام الثالث الحكم بلزوم الاتمام والاستيناف معا ومدرك القول الاول اما الاصل او الامور الاربعة التي ذكرناها سابقا من استصحاب الصحة واستصحاب لزوم الاتمام وقاعدة الاجزاء وقوله لا تبطلوا اعمالكم ومن قاعدة البراءة وقد عرفت في السابق فساد هذه المدارك بجميع الصور المفروضة من الشك لبداهة والاشتغال فارجع اليه ومدرك قول الثاني قاعدة الاحتياط وفساد هذه المدارك لان القطع بالتكليف حاصل وبالاستيناف يحصل القطع بالامتثال فيجب بالادلة الدالة على لزوم الاحتياط وهكذا الاحتياط او الاتمام غير لازم لانصراف لا تبطلوا الى العبادات الصحيحة المعلومة وهذه غير معلومة فلا تشملها الاية ولو تنزلنا فحصل الانصراف الى نفس الامر ويلزم الاتمام مقدمة او الى المعلوم فلا يلزم ويرجع الشك الى التكليف والاصل براءة الذمة عنه ومدرك القول الثالث ان الركنية اما ان تكون ثابتة بالدليل الاجتهادي او الفقاهتي وعلى الاول يلزم ابطال العبادة واستينافها على فرض حصول الترك والتجاوز عن المحل وعلى الثاني يلزم الاتمام والاستيناف لانه كما يحتمل ان يكون جزءا وكان مكلفا بالاتمام وح يجب الاحتياط بالاتمام والاعادة ويمكن الايراد على هذا بوجهين الاول ان هذا المشكوك وان كان في الواقع محتملا للامرين الا ان في الظاهر اما ان تكون الادلة الدالة على لزوم الاتمام تامة فيجب الحكم بالاتمام وعدم لزوم الاستيناف واما ان لا تكون كذلك فكان المتبع هو القاعدة الاحتياط المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال وهو يقتضي لزوم الاستيناف لان مع الاستيناف يحصل القطع بالامتثال واما لزوم الاتمام وحرمة الابطال فلما ذكرنا الثاني ان الابطال كما كان محتملا للحرمة لاحتمال كونه جزءا كذلك الاتمام يحتمل ان يكون حراما لاحتمال كونه ركنا فيكون الامر دائرا بين المحذورين ومقتضى القاعدة هو التخيير فالحكم بتعين الاتمام تمام الوجه لو الجواب عن الاشكال الاول من وجوه ثلثة الاول ان قوله لا تبطلوا اعمالكم يكون المتبادر منه هو الاعمال الصحيحة الواقعية فيعم صورة الشك في الصحة فيحرم الابطال من باب المقدمة لاحتمال كونه صحيحا في الواقع وهو لا ينافي الحكم بلزوم الاستيناف لتحصيل القطع بالفراغ بمقتضى قاعدة الاشتغال وعلى هذا يكون الابطال واجبا لو قطع بعبادة العبادة كما هو المتبادر منه وهو لا يرد بين الاصحاب لو لم يكن ظاهرا في الصحيحة الواقعية او لم يكن ظاهرا في الصحة المعلومة فيجب الحمل على الاول بمقتضى اصالة الحقيقة وح

يجب الاتمام مقدمة لرجوعه الى الشك فى ان المكلف به كالصلوة الكاملة او غيره وكان المطلوب هو الاتمام مع كون الابطال حراما ويحتمل ان يكون ركنا وكانت العبادة فاسدة ويجب
التقديم والاستيناف واذا كان الشك شكا فى المكلف به يجب الاحتياط فان قلت مقتضى قاعدة الاحتياط هو تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالاستيناف واما لزوم
الاتمام من جهة الامتثال فمشكوك فلا تكون قاعدة الاحتياط مقتضية له واما من جهة كون تركه موجبا للعقاب فمحل الشك فاصالة البراءة تنفيه قلت قاعدة الاحتياط
مقتضاها تحصيل القطع بالامتثال المامور به الثابت فى الواقع وفى حق الشاك فيه بعد ثبوت العلم الاجمالى بثبوت احدهما فى الواقع مع عدم الدليل على التعيين فلا بد
الاتيان بكلا الامرين ومجرد الاستيناف وان كان موجبا للقطع بالفعل الا انه لا يوجب القطع بالامتثال لان الفعل قد يتحقق مع ترتب العقاب على ترك التكليف كما
لوكان المكلف واجد الماء فقرطه ولا ريب انه بعد التفريط يكون مامورا بالتيمم وتكون عبادته صحيحة الا ان الامتثال والفعل انما حصل بعد سلب حال الاختيار بسوء
اختياره مع ترتب العقاب على التفويت فلا يكفى امتثال الامر فى حال الاختيار والمقام كذلك كما لا يخفى الثانى ان الشك فى المقام وان كان راجعا الى الشك فى التكليف
الا ان التمسك باصالة البراءة فى المقام فى غاية الجرأة بعد بناء الشارع على عدم الابطال والاستيناف فيما لا يحصل القطع بالفساد فى اغلب الموارد كما فى الشكوك المتعلقة
بالافعال والركعتين الاخيرتين من صلوة الاحتياط وعدم جواز الاستيناف مع كون محل كثير الاحتياط على عدم جواز الابطال فيما لم يحصل القطع بالفساد مع كون
بناء العقلاء على ذلك والجواب عن الاشكال الثانى ان المسئلة لا تكون من قبيل الشك فى التكليف بل تكون حرمة الاتمام على فرض كونه ركنا حرمة تشريعية بخلاف حرمة الابطال
على فرض كونه جزءا فان هذه مسببة عن نهى الشارع عنه فى قوله لا تبطلوا الخ لا من جهة عدم الدليل والاولى فى مقام الاشتباه مراعاة لو رود ادلة الاحتياط على
قاعدة التشريع لان التشريع حرمته انما يكون لاجل عدم الدليل بعد وجود ادلة الاحتياط يرتفع التشريع فالحق فى المقام لزوم الاتمام والاستيناف ويرد فى المقام
اشكال وهو ان المشهور فى مسئلة الاجزاء ذهبوا الى ان اتيان المامور به على الوجه الظاهرى يكون مجزيا عن الواقع واللازم من ذلك هنا الحكم بالجزئية وصحة العبادة ولازم
ذلك الحكم بلزوم الاتمام وعدم الاستيناف مع ان هذه المسئلة التى المشهور انهم كانوا قائلين بالركنية ولازم ذلك لزوم الاستيناف وعدم كفاية الاتمام ويمكن رفع الاشكال
بان القائلين بالركنية هنا كان بعضهم قائلين بعدم الاجزاء ثمة وبعضهم كانوا قائلين بالتفصيل بين الظاهر الشرعى والعقلى بالاجزاء فى الاول دون الثانى والمقام من الثانى
وبعضهم لما التفتوا الى لزوم التعدد هنا فقالوا ثمة بعدم الاجزاء وبعضهم لم يلتفتوا الى الثانى فقالوا ثمة بالاجزاء وهنا بالركنية فتدبر هذا هو القسم الاول من
الاقسام واما القسم الثانى فعند دوران الامر بين الجزئية والشرطية فقال البعض ان الاصل هو الجزئية لان الحكم بالجزئية مستلزم لاشتراط الامور الثلثة بخلاف
الشرطية فيكون الاول موافقا لاصالة الاحتياط فيكون متعينا لان تحقق الحكم بالجزئية لا يستلزم الاشتراط بالامور الثلثة كما فى النية المنية وكذا الحكم
بالشرطية لا يستلزم عدم الاشتراط بالامور الثلثة كما فى الوضوء والغسل والتيمم والحق ان هذا النوع من الشكوك اما ان يحصل القطع بكونه عباديا او معامليا
او يكون محل الشك وعلى الاول منهما اما ان يحصل القطع بكون تركه مطلقا موجبا للفساد عمدا او سهوا او يكون محل الشك وعلى اى منهما فاما ان يحصل القطع
بدخوله فى المركب او يحتمل او يكون محل الشك ان كان راجعا الى العبادية والمعاملية يحكم بالاول باشتراط الامور الثلثة لاصالة الاحتياط كما ذكرنا سابقا
وان كان راجعا الى كون تركه موجبا للفساد عمدا او سهوا فالحكم بالثانى ولزوم الاتمام والاستيناف لما ذكرنا وان كان راجعا الى كليهما فالحكم بكليهما وان كان راجعا
الى الدخول والخروج فلا يحكم بتعيين كونه جزءا او شرطا او ركنا لعدم قاعدة كلية فى البين ولا ثمرة فى تعيينه بناء على عدم اشتراط تعيين الدخول فى اصل الماهية او
الخروج كما هو الحق واما بناء على الاشتراط فاللازم التكرار وبما ذكرنا ظهر الكلام فى القسمين الاخيرين يعنى كلام اخر وهو انه لو ثبت وجوب شئ فى العبادة نصا
كوجوب السلام وشك فى وجوبه المقدمى بان يكون تركه موجبا لفساد العبادة كالواجب الغيرى ام لا والحق الاول لما ذكرنا فى المقام الاول من انه لو شك فى مدخلية شئ
فى العبادة يجب الاحتياط لاستلزامه تعين الفساد وجوبا وعدم الاول ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص والنهى فى العبادات يقتضى الفساد والجواب عنه اولا بانا قد
حققنا فى مسئلة عدم كونه مقتضيا للنهى عن الضد وثانيا بعدم كون النهى التبعى موجبا للفساد الثانى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام اعنى الترك فعل
الصلوة كانت مقدمة له ومقدمة الحرام حرام لا يمكن ان تكون عبادة والجواب عن ذلك اولا بان فعل الصلوة لا يكون مقدمة للترك بل يكون مقارنا له لما حققنا فى
بحث مقدمة الواجب بان مقدمة الحرام لا يكون حراما الا التى يكون مترتبا من اسباب المقدمية وهى لا تكون منافية لكون الشئ بالذات من جهة شئ اخر محبوبا ومطلوبا واجبا
او مستحبا الا اذا كانت المقدمة منحصرة فى شئ واحد وهنا ليس كذلك لامكان اتيان الواجب بعد السلم الثالث ان الامر بالشئ يقتضى عدم الامر بضده وهذا لو لم يكن صحيحا
لكونه مطلق الصحة هو موافقة الامر والجواب انا قد حققنا فى محله عدم دلالته على عدم الامر بضده الرابع ان فعل الصلوة مع ترك السلم مثل انه زمان والزمان يجب ان
يكون متحدين فى الاحكام والثانى حرام فكذا الاول واذا كان حراما لم يكن فعله مامورا فلم يكن صحيحا والجواب عنه قد مر فى بحثه من انه لا يجب الا فيما لا يمكن الانفكاك وهنا
يمكن الانفكاك بايجاد الواجب بعد السلم **المقام الرابع** فى انه على فرض لزوم الاحتياط هل يكون الاحتياط لازما فى جميع الاحتمالات او يكون على التفصيل والحق
هو التفصيل وهو انه ان كان الاحتمال ناشيا من الاسباب العقلائية كقول الفقيه والخبر الضعيف او النص المجمل الدلالة او الارادة فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا
واما لو كان الاحتمال ناشيا من مجرد الامكان الذاتى من غير حصوله من امارة كالشك فى ان حركة اليد او غض العين يكون مفسدا للصلوة ام لا فالحق هو عدم لزوم
الاحتياط وذلك لوجوه ثلثة الاول بناء العقلاء على تعيين المحرز من هذه الاحتمالات الثانى ان لزوم الاحتياط فى ذلك الامر مستلزم للعسر والحرج الثالث ظهور
عدم الاستحباب فى مثل الاحتياط اما ان يكون هو العقل وقد بينا انه على عدمه واما ان يكون هو الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط او الاستصحاب والجواب عنهما من وجهين
الاول ان الاخبار تكون مورودها على فهم العرف وطريقة العقلاء وقد عرفت ان طريقة العقلاء انما هو على عدم الاعتناء الثانى سلمنا شمول الاخبار لكنها
معارضة بادلة النافية للعسر والحرج **المقام الخامس** فى ان مطلق احتمال الوجوب بحسب الواقع على فرض البناء المقتضية لنفى الوجوب بحسب الظاهر او على فرض لزوم الاحتياط
مع وجود الدليل اللفظى المعتبر على عدم الوجوب مع احتمال الخلاف الواقع مستنبطا من امارة هل يجوز للمكلف ان يأتى به على وجه احتمال انه محبوب او يكون تشريعا وحراما والحق
هو الاول وذلك للدليل على ذلك وجوه الاول قاعدة التسامح الناشئة من العقل والشرع وتوضيحه قد مر فى ذيل الخبر الواحد الثانى الاخبار الدالة على مذهب القائل

[margin notes, partly legible:] ... على الاحتياط ... هل يكفى ... ليس ... [illegible]

بالنية لانه لا بد من حملها على الاستحباب فانه قريب المجازات واما على ثبوت القائل بلزوم الاحتياط في الشك في التكليف بعضها وهو ما ذكرنا فالاحتياط الدين بما شئت دلالتها على حسن الاحتياط ونفي التحريم في جميع الموارد مما لا اشكال فيه الثالث الاجماع عملا وقولا كما نرى منهم الاقرب الاظهر كما لكن الاحوط كذا
وبعد ما عرفت ان الاتيان يكون حسنا لما الادلة التي ذكرنا يرتفع التشريع لانه عبارة عن ادخال ما ليس من الدين في الدين وبعد وجود الدليل على حسن الاتيان يكون من الدين نعم لو اتى به على وجه انه مطلوب واقعا يكون تشريعا لعدم الدليل على ثبوت الطلب فيها في الاحتمالات السببية عن الاسباب العقلائية ففي محتمل الوجوب يكون الاتيان حسنا وفي محتمل التحريم يكون الترك حسنا وفي محتمل الامرين كالشك في المكلف به يكون التكرار حسنا وفي الشك في التكليف يكون مخيرا واما في الاحتمالات السببية عن محض الامكان الذاتي ففيه اشكال لان بناء العقلاء على عدم التحرز عن هذه الامور من جهة عدم المقتضي كما سيجيء في شبهة غير المحصورة فلا يكون اتيانه حسنا بقي كلام آخر وهو ان العلماء قالوا بان الاصل في العبادات هو التحريم وان الاصل في المعاملات هو الجواز وفيه ان المراد من هذا الاصل ان كان هو الاصل الاولي فهو في كليهما يقتضي الحذر والحرمة وان كان المراد منه الاصل الثانوي فهو يقتضي البراءة في كلا القسمين وان كان المراد ان اتيان الشيء على وجه انه عبادة ومطلوب يكون تشريعا ما لم يكن له دليل خاص بخلاف المعاملة فانه كاف لا يتوقف ورود الدليل العام على جواز مطلق البيع والعقود كقوله احل الله البيع واوفوا بالعقود لانا نقول انا قد حققنا في مبحث النهي في العبادات عدم الامتناع على جواز مطلق البيوع والعقود مع ان العمومات وردت في العبادات كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار وهكذا سائر الاطلاقات كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وصوموا وامثالها والتحقيق ان الشك في كون الشيء عبادة اما ان يكون في سنخ العبادة او مرتبتها فالاول كالشك في ان صلوة الغفيلة هل يكون محبوبة من جانب الشارع ام لا والثاني كالشك في ان الصلوة بدون السورة هل تكون جايزة ام لا والاول اتيانه على وجه انه مطلوب ظاهرا واقعا حرام اما الاول فلما ذكرنا من الاجماع على البراءة في الشك في التكليف في الشبهة الوجوبية واما الثاني فلعدم ثبوته واما اتيانه على وجه انه فعل من الافعال من هذه الجهة لاصالة البراءة وان كان حراما من جهة كونه لغوا وهو خارج عن محل الفرض واما اتيانه على وجه احتمال كونه محبوبا فلما ذكرنا من التسامح في ادلة السنن واما الثاني فعلى مذهب القائل باتيان الصلوة مع السورة مثلا على وجه انه مطلوب واقعي حرام واما اتيانها على وجه احتمال كونها محبوبة جايز كما يكون اتيانها بدونها جايزا واما اتيانها على وجه انها فعل من الافعال لعدم كون العبادة واجزائها وشرائطها خالية عن قصد التقرب اما على مذهب الحنابلة فاتيانها مع المشكوك على وجه انها مطلوب بحسب الظاهر لا اثم فيه لم يكن دليل على نفي اللزوم وبدون المشكوك حرام كما ان اتيانها معه على وجه انه مطلوب بحسب الواقع وعلى وجه انه فعل من الافعال حرام هذه صورة الشك في العبادة واما صورة الشك في سنخ المعاملة فاتيانها على وجه كونه من الشارع سببا للانتقال حرام لاستصحاب الملكية وحرمة التصرف لكل من الطرفين من باب التشريع واما على وجه انه فعل من الافعال لا يكون حراما لاصالة البراءة هذا صورة الشك في السنخ واما صورة الشك في الفرد فيظهر مما قلنا هذا هو الكلام في غير تعارض النصين واما في تعارض النصين فيجب الاحتياط ايضا لما مر وبالاولوية والاجماع المركب والخروج عن التخيير وسائر الاحتمالات يظهر مما مر في تعارضهما في الشك في الوجوب فلا فرق في الشك في تعارض النصين وعدمه في الشك في التكليف للتكليف بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني فيما مر وفيما سيجيء لاشتراك الادلة الا في الحذر وذلك يظهر في المتفحص كما مر وبه يكرر في المدعى لوجوب الاحتياط **المقام السادس** في ان نفي اللزوم عن المشكوكات على فرض البراءة واثباتها على مذهب الحنابلة قد يتخلف مقتضاه مع مقتضى الدليل الاجتهادي مثلا ان قال الشارع يجب الوضوء ان وجدتم الماء الجاري يلزم الحكم بعدم وجوبه عند عدمه وان كان مسبوقا بوجدان الجريان في اول الوقت ولم يأت به حتى فقد لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط الا فيما كان وجدان الشرط موجبا لحدوث الوجوب وبقائه وان زال الشرط بعد التعلق كالمستطيع ان لم يأت بالحج حتى زال الاستطاعة فان يزول الايزال الوجوب بالحج وان قال يجب الوضوء ان وجدتم الماء وكان فرد ظاهر الماء الجاري وشك في انه اراد الكلي او الفرد الظاهر يعني الجاري ففي واجد في اول الوقت يجب اخذ الفرد الظاهر بالاحتياط لجواز ارادته وبه يحصل القطع بالامتثال فان لم يأت حتى فقد في آخره لا يحكم بعدم وجوب الوضوء للشك في انه اراد مطلق الماء حتى يكون التكليف تاما او فرده الظاهر حتى يكون مرتفعا لانتفاء ما يحتمل الاشتراط به اعني الجاري والاصل بقاء التكليف ويلزم اخذ فرده النادر اعني الراكد هذا في اشتراط الوجود وكذا الكلام في اشتراط الواجب بها الشك في ان صحة الوضوء هل كان مشروطا بالجريان ام لا مثلا فمع امكان الجاري يجب تحصيله لاصالة الاحتياط لجواز شرطيته لكن ان لم يأت به حتى فقد في آخر الوقت يجب اتيانه بالفرد النادر للاستصحاب بطلان التكليف لجواز ارادة الكلي ومنها الشك في شرطية خلف الامام في صحة الجمعة فان ثبت الدليل الاجتهادي يلزم عدم وجوبه في صورة عدم امكانه لان العبثية التكليف بما لا يطاق ولازمه عدم وجوب الجمعة لانها مع الخلل ح تكليف بما لا يطاق وبعده لم يبق حتى يحكم بصحتها ومعه يتعين الجمعة ويتعين الظهر واما ان ثبت بالفقاهة اعني الاحتياط **فيلزم ضم الجمعة** والظهر معا لان الحكم يلزم ويرجح بكون الاحتمال شرطية لا لثبوت شرطيته وكما يحتمل الشرطية ويلزم تعين الظهر كذا يحتمل عدم شرطيته وكان المتعين الجمعة ومع الاحتمالين يجب الجمع بينهما بالاحتياط ومنها الشك في شرطية الطهارة للصلوة مثلا فقاعدة الاحتياط تقتضي لزوم اتيانها معها في الظاهر فان لم يأت بها حتى جاء زمان عدم القدرة ح يكون مقتضى الاستصحاب بقاء التكليف لتعلق التكليف بالصلوة الواقعي في زمان امكان تحصيل الطهارة سواء كان الطهارة مشروطا بها بحسب الواقع ام لا وحكمنا بلزوم اتيان الصلوة مع الطهارة بحسب الظاهر كان لاجل تحصيل القطع بالامتثال بالنسبة الى الصلوة الواقعي وفي زمان عدم الامكان يكون تكليف الظاهري مرتفعا لبطلان التكليف بما لا يطاق لكن لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الواقعي لجواز ان يكون الصلوة في الواقع غير مشروط بالطهارة واذا حصل الشك في بقاء التكليف وارتفاعه يكون مقتضى الاستصحاب بقاءه ونفي اشتراط الصلوة بالطهارة وح فان لم يكن اجماع مركب في البين يحكم بالشرطية بحسب التكليف الظاهري في صورة الامكان وعدمها في صورة عدمه وان كان اجماع مركب بان من قال بها قال بها على الاطلاق ومن نفاها على الاطلاق فيحصل التعارض بين قاعدة الاشتغال والاستصحاب ويحكم بنفي الشرطية على الاطلاق بمقتضى الاستصحاب لاقوائية الاستصحاب بالنسبة الى قاعدة الاشتغال كما ذكرنا سابقا وقد تكون القاعدة مقتضية لنفي التكليف سنخا كما لو كان زمان تعلق التكليف زمان عدم القدرة على تحصيل الطهارة وبسبب

الى اخر الوقت لان الشك حينئذ يحصل في ان الصلاة الواقعية في هذه الحالة الثابتة للمشافهين هل تكون مشروطة بالطهارة حتى لا تكون ثابتة لنا او لا تكون مشروطة بها حتى تكون
ثابتة لنا فلا تكون مشروطة فهو يتعلق بين مثنا والا حصل الشك في اصل التركيب فتقتضى قاعدة البراءة نفيه وهذا على فرض لزوم الاحتياط في الشك في اشتراط الواجب
واما على فرض القول بالبراءة فهو لان التمسك بها انما هو لنفي اشتراط الطهارة مثلا في صورة امكان اتيانها وهو موجب للزوم اتيانها بدون المشكوك وهو مستلزم لثبوت
التكليف بالصلاة بدون الطهارة في صورة عدم امكان اتيانها وهو مخالف لاصالة البراءة في هذه الصورة لان مقتضاها عدم وجوب الصلاة فيما لا يمكن الطهارة هذا فيما
لم يكن التمسك بها مستلزما لثبوت التكليف بشيء اخر كما مر واما لو استلزم كما في صلاة الجمعة فسيجيء توضيحه وهكذا سائر الموارد وبما ذكرنا ظهر الفرق بين
الدليل الاجتهادي والفقاهتي نفيا واثباتا وعليك بالتدبر في المقامات القسم الثالث في صورة القطع بالوجوب مرددا بين المتباينين فضلا عن نفسيا
كان كوجوب الصلاة في ظهر الجمعة مرددا بينها وبين الظهر او مقدميا كاشتراط الصلاة بالطهارة مرددا بين الترابية والمائية حكميا كان كما ذكرنا او
موضوعيا كجهة القبلة وغيرهما مما سيجيء والكلام اولا في الحكمية وهي على قسمين قسم منها يحصل العلم بثبوت الحكم الخاص للمشافهين كصلاة الجمعة
خلف الامام عليه السلام او نائبه الخاص مع حضوره ويكون مشكوك الثبوت في حقنا من الظهر والجمعة باعتبار الشك في ان الثابت في حق المشافهين هل يكون
وجوبه مشروطا بكونه خلف الامام حتى لا يكون ثابتا لنا باعتبار انتفاء الشرط او مطلق ولم يكن مشروطا حتى يكون ثابتا لنا وقسم منها ما يحصل العلم بثبوت
التكليف للمشافهين مع حصول الشك لنا في ان الثابت في حق المشافهين مع عدم حضوره مثلا هل يكون هذا او ذاك وقد يرجع الشك في الاطلاق والاشتراط
الى الواجب فيحصل الشك في ان صلاة الجمعة هل تكون صحتها مشروطة بخلف الامام ام لا وقد يكون الشك في الوجوب والواجب معا وبه في صورة تمكنه
وعدم وجوده ففي الاول لا يجب وفي الثاني يجب لكن في المفروض يعدم الاول ويحكم بعدم الوجوب لان الحكم بلزوم اتيان الشرط موقوف على ثبوت اطلاق الوجوب
وهو مشكوك والاصل عدم الاشتراط ولم يثبت وجوبه في صورة عدمه وكذا فيما اذا الوجوب الواجب يثبت كالتكاليف بالنسبة الى القدرة وعلى التقديرين اما
ان يكون معنى الثالث مقطوعا او مظنونا بالظن المعتبر ام لا والحق لزوم الاحتياط باتيان المحتملات الناشئة من العلم بثبوت الواجب بينهما الا الاحتمال الذي دل
على نفيه الدليل القطعي او الظني المعتبر والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط في دوران الامر بين الاقل والاكثر
الارتباطي قال به هنا وقيل الامر بالعكس كما ذكرنا عن المحقق الخوانساري الثاني الاولوية القطعية لان الاحتياط لو كان لازما في الاقل والاكثر الارتباطي مع
ثبوت القدر المتيقن من الاجزاء المعلومة وهكذا في البين نحو صورة حصول العلم الاجمالي بين الشيئين مع عدم ثبوت قدر المتيقن يكون لازما بالاولوية الثالث
الوجوه التي ذكرنا في الاقل والاكثر الارتباطي بعين ما ذكرنا والجواب عن الايرادات الواردة عليه هو الجواب الذي ذكرنا ثم فارجع اليه الدليل على نفي التكليف
اما ان يكون هو الاخبار او الاستصحاب او العقل فان كان الاول فان كل واحد من الخصوصيتين مما لا يعلمون وما التكليف فيه بالخصوص وكلما كان كذلك فالاصل
عدم التكليف فيه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللاخبار منها قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون بناء على انصرافه الى المعلوم بالخصوص فان لم يكن مخالفا للاجماع
فهو المطلوب وان كان مخالفا للاجماع كما في الظهر والجمعة من الاجماع على ثبوت التكليف في ظهر الجمعة فالقدر الثابت من التكليف بعض مخالفة الاجماع والمخالفة
القطعية وهو اختيار احد الامرين والجواب عنه من وجوه الاول ان مقتضى اصالة الحقيقة الانصراف الى نفس الامر فالقدر المتيقن من الخروج هو صورة عدم حصول
العلم مطلقا واما صورة حصول العلم الاجمالي بالتكليف مع احتمال كونه ذلك او هذا فلم يثبت خروجه من تحت الاصل فيكون باقيا تحت الاصل ولا يصح التمسك بالرواية
بل يستدل بالمفهوم على اثبات التكليف لان كل واحد من الخصوصيتين مما يحتمل التكليف فيه في نفس الامر مع العلم الاجمالي به بينهما وكلما كان كذلك فالاصل التكليف
اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلمفهوم الرواية بمقتضى اصالة الحقيقة والقدر المتيقن الخروج هو الاحتمال مع عدم العلم الاجمالي والتفصيلي بثبوت
التكليف والعلم والقول بانه لا يسقط الاستدلال بالرواية بل يستدل بالمفهوم على خلاف مدعى الخصم بان هذه الواقعة مما علم ورود التكليف فيه
وكلما كان كذلك فهو معتد فيه المؤاخذة فكذا ذلك الثاني انا التمسك بالرواية سلمنا كون المراد من العلم هو العلم بالخصوص لكن الحمل عليه والتمسك لنفي التكليف في هذه
الخصوصية دون الاخرى مستلزم للتحكم وكذا بالعكس في كل من الخصوصيتين مستلزم للقطع بالمخالفة والاجماع الثاني بجميع الاحتمالات فاسد فالحمل على العلم
بالخصوص فاسد لان بطلان التالي يكشف عن بطلان المقدم وهو حمل العلم على الخصوص فيتعين حمله على الاعم ومعه يسقط الاستدلال بما دل على البراءة ويكون ما
دل على الاحتياط سليما عن المعارض وقوله باختيار احد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية فاسد مدفوع لما مر في الاقل والاكثر الارتباطي ولان العلم الاجمالي
ان كان معتبرا ومثبتا فاثبات التكليف بنفس الامر واللازم اتيانه معينا ولو ببيان الجمعة والظهر معا لا التخيير ولو كان المتبع هو اخبار البراءة فهي تنفي التكليف مطلقا
ومن جملة التكليف ومن ان تعلق باحد الامرين مع ان الاختيار اما ان يكون باحد الامرين على سبيل التعيين فالظاهر او على سبيل التخيير والاول مستلزم للتحكم
والثاني فاسد لان الدليل الدال على التخيير اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار التخيير والاول فاسد لان حكم العقل بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع ولا الطرح
ولا الترجيح كالمحذورين والجمع هنا ممكن واما الشرع فلما ذكرنا سابقا من ورود قاعدة الاحتياط على التخيير لان التخيير في الحديث فيما لا يمكن الاحتياط وهنا الاحتياط ممكن
مع انه مختص بالمتعارضين وكلام مسوق من غيره الثالث ان اخبار البراءة ان سلمنا صحة التمسك بها هنا واقتضائها الاخبار باحد الامرين لكنها متعارضة بقاعدة الاحتياط
بجميع مداركها من الاخبار والاستصحاب وغيرهما وهي تقتضي لزوم كلا الامرين وهي واردة على قاعدة البراءة في المقام كما ذكرنا سابقا فظهر ان مقتضى القاعدة في صلوة
الظهر والجمعة لو كان تحصيل الشرط من خلف الامام او نائبه الخاص ممكنا وجب اتيان الجمعة لكونه واجبا للتعيين اجماعا ولو لم يمكن كما في هذا الزمان زمان الغيبة فتقتضى
قاعدة الاحتياط هو لزوم اتيان الجمعة والظهر معا للقطع بثبوت التكليف مع الشك في انه تعلق بالجمعة او بالظهر كما ذكرنا وقال بعض بتعيين الجمعة لان الشك
في الاطلاق والاشتراط ان كان راجعا الى الوجوب فاصالة البراءة وان اقتضى الثاني في زمان عدم القدرة على خلف الامام ولكنه معارض بالاستصحاب فيما كان قادرا
عليه بخصوصه ولم يات بها حتى خرج عن القدرة من خلف الامام وهو يقتضي وجوب اتيانها بلا شرط لان مع عدمها كما سيجيء توضيحه وان كان راجعا الى الواجب فحيث الشك في ان صحتها

[illegible]

هل تكون

هل يكون مشروطة بخلف الامام عم لا فاصالة البرائة في الشك في الشرطية على مذهب من يقتضي عدمها ويلزمه وجوب اتيان الجمعة عينا خلف غير الامام
لكنه فاسد اما في الاول فلان الشك فيه يوجب الشك في الاطلاق ووجوب الظهر والاشتراط والتمسك باصالة البرائة في احدهما دون الاخر تحكم وفيها نفي التكليف
مطلقا وهو خلاف الاجماع كما مر فلا يصح التمسك بها بل يجب الاحتياط للقطع بثبوت التكليف في الواقع مرددا بينهما فيجب اتيانهما كما مر واما في الثاني فلان
الشك في الشرطية في الواجب يكون مجرى اصالة الاحتياط لا اصالة البرائة مع ان في صورة عدم امكان خلف الامام لا يكون عدم وجوبه مشكوكا حتى يحتاج
الى الاصل الدال على بطلان التكليف عند الاطلاق بل الشك يرجع الى ان الواجب هو الظهر او الجمعة بدون خلف الامام عم وقال بعض بتعيين الظهر لان الشك
هنا اما ان يكون في الاشتراط وتحقق الجمعة والواجب الاصل فيه في الاول البرائة ويلزم منه تعيين الظهر وفي الثاني الاحتياط وهو الشرطية وفي زمان الغيبة لم يكن تحصيل
الشرط ممكنا فكان تكليفه مرتفعا واذا كان التكليف به مرتفعا يكون تكليف المشروط على الجمعة ايضا مرتفعا والا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط فمع
يتعين الظهر والحق انهما ايضا فاسدان اما الاول فلانه معارض بالمثل لان اصالة البرائة عن الجمعة تقتضي ثبوت التكليف بالظهر وكونه مطلقا وكذا العكس والتمسك
بها في احدهما دون الاخر تحكم وفي كليهما مستلزم لنفي التكليف المردد وهو مخالف للاجماع كما مر الى صورة التمكن يجب الجمعة خلف الامام او نائبه الخاص لكونه من الله وفي غيره
يجب خلف الفقيه والاتيان بالظهر معا واما الثاني ففي صورة التمكن يجب خلفه لوجوب الاحتياط في الشك في الشرطية وفي صورة عدم التمكن لا يجب خلف الامام لبطلان التكليف
بما لا يطاق ولا يتعين الظهر لان الحكم بخلف الامام كان من باب الاحتياط لاجل احتمال الاشتراطية لا لكونه شرطا حتى ينتفي الجمعة بعدم تمكنه وكما يحتمل الاشتراطية حتى لا تكون الجمعة
واجبة وكان الظهر واجبا كذا يحتمل عدم الشرطية وكانت الجمعة واجبة ومعه يكون المكلف بها باقيا على الجمال ويلزمه وجوب اتيانهما معا بالاحتياط مع ان التمسك
بالاحتياط لاثبات الشرطية خلف الامام بالنسبة الى المتمكنين عن تحصيل الشرط معارض بما هو اقوى منه وهو الاستصحاب المقتضي لنفي الاشتراط وتعين الجمعة كما لو كان
الشخص موجودا عند الامام في اول ظهور الجمعة فكان اللازم عليه اتيان الجمعة عينا ولو بان يرحل وصار غير متمكن يحصل الشك في ارتفاع لزوم الجمعة عينا وبقائه والاصل
هو البقاء للاستصحاب وهو مقدم على قاعدة الاحتياط ويثبت تعين الجمعة بعد التمكن من خلف الامام وفي حق الغائبين بالاجماع المركب مع ان التمسك بقاعدة
الاشتغال لاثبات شرطية خلف الامام موقوف على اثبات اطلاق وجوب الجمعة وهو ممنوع لجواز الاشتراط وما ذكرنا من لزوم اتيان كل من المتباينين انما هو
بمقتضى القاعدة الاولية والا فربما يقتضي الاستصحاب تعين احد الامرين كما ذكرنا في صلوة الجمعة وهل يكون لزوم الاحتياط هنا وفي ساير المقامات التي
وسيجيء لازما شرعيا بحيث لو ترك المكلف احد الامرين هنا وفيما يحتمل المدخلية في الشك في المكلف به كان مستحقا للعقاب وان كان عمله مطابقا للواقع او يكون
لازما عقليا بحيث لو تركه وكان مطابقا للواقع لم يكن مستحقا للعقاب والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول ان بعد ما ذكرنا من ادلة الاحتياط وغيرها يقتضي لزوم
اتيان كل واحد من المشتبهات فترك كل منها ترك للمامور به الظاهري ومقتضاه لزوم استحقاق العقاب والثاني بناء كل اهل العقول على استحقاق العقاب لمن ترك المقدمات
الاعتقادية وان لم تكن مقدمة بحسب الواقع كما ذكرنا في الحج في مقدمة الواجب انه لو اعتقد المكلف ان الوصول الى الحج يتوقف على ذهابه مع هذه القافلة وبدونها
لا يمكن وتركه فلا ريب انه يحصل التراخي ويكون مذموما وان كان يدرك في الواقع الوصول الى الحج باعتبار تحقق قافلة اخرى وسرعة فاضح لان استحقاق الثواب والعقاب انما هو من لوازم
الاطاعة والعصيان وهما من لوازم الامتثال بحسب الاعتقاد بامر المولى ونهيه ولا مدخل له بنفس الامر ولازم ما ذكرنا تعدد العقاب بتعدد ترك المقدمات المفضية الى ترك
ذي المقدمة المعتقدة وان كانت ذي المقدمة واحدة بحسب الواقع مطلقا سواء كانت المقدمة مقطوعة او مظنونة او مشكوكة او موهومة بشرط عدم كون الظن بنفي
المقدمية معتبرا كما هو المفروض في المقام وسيجيء توضيحه في الشبهة المحصورة هذا في الشبهة الوجوبية المرادية واما الشبهة في الموضوع كجهات القبلة والفائتة المرددة بين الظهر
والعصر وهكذا فسيجيء توضيحها **المقصد الثاني** في الشبهة الوجوبية في المصداق او موضوع الصرف وهي ايضا على اقسام ثلثة لان الشبهة اما ان تكون في كل واحد
من الموضوعات مع عدم حصول العلم الاجمالي بالتكليف بين الوقايع الكثيرة او تكون مع حصول العلم الاجمالي بينها كالقطع بثبوت الدين في ذمته مع عدم العلم بالمقدار
او تكون مع حصول العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة الخاصة والحكم في الاولين هو البرائة سواء كان مرددا بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب وسواء كان
مما تعارض فيه الامارات او لا وذلك لوجوه ثلثة الاول الاجماع المركب لانا قد حققنا البرائة في القسمين في الشبهة الوجوبية الحكمية وكل من قال بالبرائة فيهما في
هذين القسمين قال بها في الشبهة الوجوبية المصداقية وليس الامر بالعكس كما هو الظاهر من بعض الاخباريين الثاني الاولوية القطعية لما سيجيء من البرائة في الشبهة
التحريمية المصداقية في غير المحصور مع العلم الاجمالي بثبوت التحريم مع عدم كون الاحتياط فيه موجبا للعسر بخلاف الشبهة الوجوبية في الوقايع مع عدم حصول العلم الاجمالي
او معه يكون حكمها البرائة بالاولوية ولما سيجيء من البرائة في الشبهة الوجوبية المصداقية مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة مرددا بين الاقل والاكثر في الارتباطي
ويلزم في المقام البرائة بالاولوية الثالث الادلة التي ذكرنا لاثبات البرائة في الشبهة الحكمية من العقل والشرع بعمومها او الدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يجري مما ذكرنا
وقد عرفت فساده فارجع اليه واما القسم الثالث فهي الشبهة في الوجوب مع حصول العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة الخاصة وهي على اقسام ثلثة الاول ان يكون الشبهة
في المقدار بانه الاقل او الاكثر الثاني الشبهة في التعيين كما لو قطع بحصول جهات القبلة وكفوت صلوة واحدة منه مع كونه مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا بانها
الظهر او المغرب وكما لو قطع بالدين مع الشك في انه الحنطة او الشعير او الشاة في تعيين المقرض او تكون الشبهة في المقدار والتعيين كليهما كما لو حصل القطع بالفائتة
ولا يعلم انها واحدة او متعددة وعلى الاول لا يعلم انها الظهر او العصر وعلى الثاني لا يعلم انها الظهر او العصر او المغرب او العشاء والاول ايضا اما ان تكون الشبهة في المقدار على
لان الاقل اما ان لا يكون جزءا موقوفا على تحقق الاكثر كالقطع بالفائتة مع الشك في انها الظهر او الظهر والعصر معا وكالقطع بالدين على ذمته مع حصول
الشك في انه خمسة دنانير او عشرة او تكون جزء الاقل موقوفا على تحقق الاكثر بان كانت ارتباطية كالقطع بفوت التهجد ولا يعلم انها كانت واحدة او متعددة
اما الاول فلا شك في الاقل والاكثر الغير الارتباطي وفيه احتمالات ستة القول بالبرائة مطلقا والقول بالاحتياط مطلقا او البرائة الا اذا حصل الظن بالاشتغال
الى الاكثر بالنظر الى كفاية الظن في الموضوعات الصرفة او الاحتياط الا اذا حصل الظن بالبرائة عنه او التفصيل بين البدنية بمعنى قبل حصول العلم بالاشتغال

وعليه الاحتياط

في اصل البرائة في الشبهة الوجوبية الموضوعية

العبرة

الى الاكثر والاثناني اعني بعدم العلم بالاشتغال الى الاكثر والاحتياط في الثاني اما مطلقا او اذا لم يحصل الظن بالاقل وبالبراءة في الاول اما مطلقا او الا اذا حصل
الظن بالاشتغال الى الاكثر ويحتمل القول بالتخيير بعيدا عقلا او شرعا ويحتمل القرعة ايضا والحق في المقام هو التفصيل بين البدوي والاثناني بالبراءة مطلقا قبل حصول العلم با
لاشتغال الى الاكثر والاحتياط مطلقا بعد حصول العلم بالاشتغال الى الاكثر اما الاول فلان الاشتغال بالاكثر والتكليف به مما لا يعلم المكلف به وكلما كان كذلك لا
البراءة اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلما ذكرنا في الشبهة الوجوبية الدائرة بين الاقل والاكثر الغير الارتباطي بعينه والتفاوت بان الاجمال ثمة كان للغائبين بذات
المشاهدين وفي المقام يقع لكل منهما وفي السابق تكون قاعدة الاشتراك جارية بتوقف هذا المقام واما الثاني فلاستصحاب الاشتغال مع سائر الوجوه الدالة على
لزوم الاحتياط واما بطلان سائر المذاهب اما التخيير فواضح لان الدليل ان كان هو العقل فهو على البراءة في البدوي والاحتياط في الاثناني وان كان هو الشرع اعني
اخبار التخيير ففي الجواب عنه بوجهين الاول ما ذكرنا سابقا من ترجيح قاعدة البراءة في مقام الشك في التكليف على التخيير ومن ترجيح قاعدة الاحتياط والاستصحاب عليه
في صورة العلم الاجمالي بالتكليف الا في المتعدد بين الثاني ان الظاهر من التخيير هو في النص المتعارضين في الاحكام دون الموضوعات واما بطلان القرعة فلوجوه الاول
ظهور اتفاق الاصحاب هنا على نفيها الثاني ان الرواية الدالة عليها ضعيفة ولا يكون جبرها معلوما في المقام الثالث انها معارضة باخبار البراءة والاحتياط وهي
اعم منها لشمولها المحصور وغيره وبعض صور التقاسيم والمعاملات وهكذا كل مشكل دونها فيجب تخصيصها بها الرابع انها معتضدة بالعقل وذهاب معظم الاصحاب واما
بطلان التفصيل بين الظن وعدمه بالعمل بالظن في الاول نظرا الى اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة والعمل بالبراءة في الثاني مطلقا او الاحتياط مطلقا او التفصيل
بين البدوي والاثناني فلاصالة حرمة العمل بالظن وبطلان الوجوه الدالة على العمل بالظن كما سنذكر فيكون المتبع هو الاصل كل على مذهبه اما بطلان الوجوه
لان الدليل على اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة لا يخرج من الامور المتبعة التي قد مضت في حجية المظنة في عنوان الموضوع الصرف نفيا واحقفنا فسادها كلها فراجع
ثم لو فرضنا حجيته فالقول بالبراءة على الاطلاق والاحتياط كذلك والتفصيل بين البدوي والاثناني والحق هو الاخير اعني لزوم الاحتياط بعد العلم بالاشتغال
بالاكثر والبراءة قبل العلم بالاشتغال به اما الاول فللاستصحاب لان بعد حصول العلم باشتغال الذمة بعشرة دنانير مع القطع بحصول البراءة في الجملة بدفع خمسة
دنانير وعشرة دنانير يكون البراءة عن الاقل يقينا والشك انما هو في رفع الاشتغال بالنسبة الى الزائد ومقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال معتضدا با
لوجوه الدالة على لزوم الاحتياط وقد حققنا في السابق ورود الاستصحاب على قاعدة البراءة واما الثاني فلما ذكرنا من ان الاشتغال بالزائد مما لا يعلم به وكلما
كان كذلك فمقتضى القاعدة عدم التكليف عقلا وشرعا سواء كان الشك في حصول الاشتغال بالنسبة الى الاكثر حاصلا من الشك في حدوث السبب الزائد كما لو
علم بانه اخذ منه في المجلس خمسة دنانير وكان الشك في اخذ خمسة في مجلس آخر او كان حاصلا من الاجمال في السبب المتحد كما لو حصل العلم بانه اخذ في مجلس واحد مع الشك
في انه اخذ خمسة دنانير او عشرة دنانير وذلك لاشتراك الاقسام لان المناط هو عدم العلم بالاشتغال الى الاكثر فيجري الاستصحاب والعقل والاخبار وذهاب معظم
الاصحاب وسائر الوجوه المتقدم ذكرها نعم في الاول يجري الاستصحاب في الملزوم ايضا اعني اصالة عدم حدوث السبب الزائد دون الثاني ومدرك الاحتياط اما ان يكون هو
العقل او الشرع وكلاهما فاسد كما اوضحناه واما ان يكون بادعاء انصراف اخبار البراءة الى الشك واختصاصها بالشك في نفس الامر واللازم ح الاتيان في صورة الشك من باب
المقدمة وهو خاص بالنسبة الى اخبار البراءة فيجب تخصيص اخبار البراءة بالشبهة الحكمية وفي الجواب عنه اولا بمنع الانصراف الى نفس الامر وثانيا بان بعد التعارض
تكون دلالة اخبار البراءة على نفي التكليف في صورة عدم العلم من باب النص او الظاهر كقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله الخ وهو متمسك على دلالة [illegible]
ما فاتك على وجوب الاتيان في الشبهة من باب المقدمة لنا بان تقييد مقتضى العلم اولى من تخصيص اخبار البراءة مع ان تخصيصها هنا مستلزم لتخصيصها في اغلب موارد
الشبهة كقوله يجب الاجتناب عن البول والغائط والغصب والغنا واسباب اللهو وهكذا اقض ما فاتك وهكذا لا ينصرف الى نفس الامر لعدم الفرق وعلى
من ذلك تخصيص الاكثر وقد يتوهم موارد التي يجري فيها اصل البراءة وهكذا ترى ان هذا الذي ذكرنا في اصل البراءة انما هو بمقتضى القاعدة الاولية وقد يقتضي
الاستصحاب لزوم الاحتياط واتيان الاكثر كما في يوم الثلاثين المشكوك في كونه من رمضان او من شوال فالاصل من حيث كونه مرددا بين وجوب الاقل
اعني تسعة وعشرين والاكثر اعني الثلاثين هو البراءة عن الاكثر لكن مقتضى اصالة عدم انتقال القمر من هذا البرج الى البرج الآخر واستصحاب بقائه هو كونه
من رمضان ووجوب الصوم وهي واردة على قاعدة البراءة لكونه موضوعيا ومزيلا لان الشك في وجوب الصوم والعدم مسبب من الشك من انتقال القمر وليس
الامر بالعكس وح مدرك البراءة ان كان هو الاستصحاب فهذا الاستصحاب وارد عليه كما ذكرنا غير مرة وان كان هو الاخبار فالاستصحاب ايضا وارد عليها كما ذكرنا
سابقا في مقام تقديم الناقل على المقرر فيحكم بالوجوب نفي الحرمة كما هو بناء العقلاء وعمل الاصحاب وهذا لا يكون استصحابا في اجزاء الزمان حتى يبقى باقيا
عن قول الفاضل ولا يجري الاستصحاب لان الاستصحاب ان كان بالنسبة الى الجزء السابق فهو مقطوع الارتفاع وان كان بالنسبة الى الجزء اللاحق فلم يتحقق حتى يستصحب
نوهم من المتمسك بالاستصحاب الوجودي في اجزاء الزمان كالجزء المشكوك في كونه من آخر الليل او اول الغداة فاسد لما ذكرنا واما استصحاب عدم الحدوث بالنسبة
الى هذا الجزء ايضا ففاسد للقطع بحدوث هذا الجزء والشك انما هو في الحادث واما الحكم بكونه من اول الغداة فيستلزم الحدوث لحادثين جزء آخر الليل واول الغداة
واما الحكم بكونه من آخر الليل وتأخر حدوث جزء الغداة فيستلزم الحدوث لشيء واحد هو آخر الليل فيحكم بالثاني من باب اصالة التأخر واصالة عدم زيادة الحادث
هذا في الاقل والاكثر الغير الارتباطي واما الارتباطي اعني الثاني فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا في الاجمال الوارد فراجع اليه هذا هو القسم الاول اعني الشبهة
الوجوبية المصداقية في المتعدد واما القسم الثاني اعني الشبهة كذلك لكن في المتعين اعني القطع بثبوت التكليف دائرا بين المتباينين فهو على قسمين قسم يرجع
الشك الى المكلف كوجدان المني في الثوب المشترك مع عدم التعيين وكما في ادخال الرجل في الخنثى في ايها المشكل وادخال الخنثى في الانثى مع عدم حصول الانزال
للرجل والانثى فيجب الغسل على الخنثى يقينا لانها في الواقع اما ان تكون رجلا فيكون فاعلا واما ان تكون انثى فتكون مفعولا وعلى اي منهما يجب عليها الغسل وعلى
الاول لا يجب الغسل على الانثى بعد الرجل وعلى الثاني يجب الغسل على الرجل دون الانثى فيحصل الشك في ان المكلف بالغسل هل هو الرجل او الانثى وقسم آخر يكون

في بطلان سائر المذاهب

الشك

الشك فى ان المكلف بالغسل هل هو الرجل او الانثى وقسم اخر يكون الشك راجعا الى المكلف به وهو ايضا على قسمين قسم منها يكون الواجب المشتبه من الواجبات النفسية كالقطع بحصول الفائتة مع الشك فى انها الظهر او العصر وقسم منها يكون الواجب المشتبه من الواجبات المقدمية كما فى اشتباه القبلة اما الاول فالحق فيه هو اللزوم وذلك لحجية الشارع فى حق كل التكليف وقد عرفت ان مقتضى القاعدة من العقل والشرع نفى التكليف معتضدا باستصحاب عدم دخوله فى الصلوة ووجوبه مع استصحاب عدم حدوث دخوله فى الصلوة مع غسل الجنابة لا يبقى نفى التكليف عن كليهما مستلزم لطرح الامر المقطوع خلاف الطريقة القطعية وهو بديهى البطلان الا ان نقول بحصول العلم القطعية فحق كل موضع لكون التكليف فى حق كل مشكوك فيه لا يبقى التمسك باصالة البرائة فى صورة حصول العلم الاجمالى بالتكليف فاسد كما مر سابقا فى المتباينين لانا نقول فساد التمسك بها انما هو فى صورة حصول العلم باشتغال ذمة المكلف مع كون المكلف به مرددا بين المتباينين لا فى صورة العلم الاجمالى مرددا بين المكلفين مع الشك للمكلف فى اصل ثبوت التكليف على ذمته كما فى المقام والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يخلو من وجهين الاول هو الوجوه التى ذكرنا سابقا فى المتباينين والاقل والاكثر الارتباطى من الاخبار والاستصحاب وقاعدة الاشتغال وغيرها والثانى انصراف الدليل الدال على لزوم الغسل عند حصول الجنابة الى نفس الامر وكلاهما مدفوع اما الجواب عن الاول فاما عن الاستصحاب وقاعدة الاشتغال المقدمية فبانه موقوف على ثبوت التكليف وقد عرفت انه فى محل الشك واما عن الاخبار فبما اجبنا البرائة من اخبار الاحتياط فى صورة الشك فى التكليف كما اوضحناه سابقا واما عن الثانى فيظهر مما قلنا فى الشبهة المصداقية فى الاقل والاكثر الغير الارتباطى كالدين والفائتة واما الثانى فالحق فيه لزوم الاحتياط سواء كان التكليف نفسيا او مقدميا الا فيما لا يمكن الاحتياط كما فى ضيق الوقت فى اشتباه القبلة اما لزوم الاحتياط فى النفسى والمقدمى مع امكان الاحتياط فلما ذكرنا فى المتباينين فى الشبهة الموضوعية فمن شاء فليرجع اليه واما عدم لزوم الاحتياط فى ضيق الوقت لعدم امكان الجمع بايقاع الصلوة بالجهات الاربع فيكون مخيرا الا اذا كان احد الجهات مظنونة ولو بالظنون الغير المعتبرة كالرمل والاسطرلاب فمعه يتعين اخذ المظنون لقاعدة الاستعمال لان الامر دائر بين تعيين المظنون والتخيير والاصل هو الاول لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون التخيير واخذ الموهوم ومما ذكرنا من الشك المقدار والتعيين يظهر صورة الشك فى كليهما

الفصل الثانى فى الشبهة التحريمية من غير احتمال الوجوب وهى ايضا على اقسام ثلثة كالشبهة الوجوبية لانها اما ان يكون الاحتمال فى كل من المشتبهات موجودا مع عدم حصول العلم الاجمالى بينها او يكون موجودا مع حصول العلم الاجمالى بينها او في وقائع المشتبهات الكثيرة كغير المحصور او فى الوقائع الخاصة وعلى اى منها اما ان يكون الشبهة فى الحكم كشرب التتن او فى المصداق كبعض افراد الصوت لاحتمال الغناء فيه والحق فيه كالشبهة الوجوبية فى جميع اقسامها من البرائة فى الشك فى التكليف مع عدم العلم الاجمالى او معه فى غير المحصور حكما او موضوعا الا فى المحصور حكما او موضوعا بلزوم الاحتياط فى الشك فى المكلف به كما ذهب اليه المجتهدون كلهم والمخالف هنا فى الاول هو الاخباريون كلهم او اغلبهم والمنسوب اليهم فى الشبهة التحريمية فيما لا نص فيه اقوال اربعة التوقف والحرمة الواقعية والظاهرية ولزوم الاحتياط وتوضيح المطلب يقع فى مقامات الاول فى الشبهة الحكمية فى غير العلم الاجمالى والحق فيه البرائة والدليل على ما ذكرنا من نفى التكليف فيما كان الشك راجعا الى نفس التكليف هو عموم الادلة التى ذكرنا فى الشبهة الوجوبية من استصحاب البرائة الاصلية اعنى عدم العقاب وبناء العقلاء والايات والاخبار والاستقراء وذهاب معظم الاصحاب بغير تفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية والتفصيل بحمل الالفاظ فى الشبهة التحريمية كقوله يجب الاحتراز عن العضة والقول والغائط واللهو وامثالها الى نفس الامر وفى الشبهة الوجوبية الى المعلوم تحكم صرف سيما مع عموم ادلة البرائة منها رفع عن امتى ما لا يعلمون وما حجب الله علمه والناس فى سعة ما لم يعلموا وهكذا من غير اشارة الى التفصيل والايرادات الواردة عليها مع الجواب عنها يظهر مما سبق فى الشبهة الوجوبية والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يخلو من امور الاول قاعدة الاولية الناشية من التحسين والتقبيح العقليين وانصراف اللفظ الى نفس الامر ولزوم دفع الضرر المحتمل الثانى اصالة الحرمة لكون بناء العقلاء على ذم العبد فى تصرفه فى اموال المولى من اقواله وافعاله وهكذا ما لم يحصل الاذن من جانب المولى الثالث الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط كما ذكرنا سابقا الرابع حديث التثليث الخامس الاخبار الدالة على التوقف فى صورة عدم العلم والجواب عن الكل يظهر مما سبق فى الشبهة الوجوبية لكن نذكر هنا اجمالا اما عن الاول فنمنع انصراف الالفاظ الى نفس الامر لعدم المعتبر بما هو اقوى منه اعنى ادلة البرائة كما مر فى الشبهة الوجوبية ويمنع احتمال الضرر بعد وجود الادلة التى ذكرنا على نفى التكليف فيما لا يعلم التكليف فيه وهو اقوى مما دل على لزوم الاحتياط كما ذكرنا سابقا مع ان الدليل الدال على لزوم دفع الضرر المحتمل ان كان هو العقل فهو حاكم بقبح التكليف فيما لا يعلم مطلقا وان كان هو الشرع فهو مخالف له واما عن الثانى فلانه يمنع اصالة الحرمة لما مر من كون الاصل الثانوى هو الاباحة وثبوت الاذن العام فيما له منفعة خالية عن امارة المفسدة والا لكان بناء العقلاء على الاكتفاء بقدر الضرورة للتعيش من اقوالهم وافعالهم واكلهم وشربهم ونومهم وغيرها وليس كذلك جزما وانما يكون بناؤهم على الظن فيمن لم يكتف بالقدر الضرورى كما ذكرنا عن المحقق واهل الشرايع كافة لا يحظرون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات على ان عدم الاذن هنا ممنوع لان بعد وجود الادلة الدالة على نفى التكليف يحصل الاذن فى التصرف لان معنى عدم التكليف هو الرخصة فعلا وتركا واما الاحتياط فلكون اخبارها ضعيفة ولا جابر لها فى المقام وعلى فرض اعتبارها لا تكون معتبرة فى المقام لوجود المعارض الاقوى اعنى ادلة البرائة كما مر فى الشبهة الوجوبية واما حديث التثليث فالظاهر فى الشبهة المصداقية وعلى فرض تسليم العموم يجب تخصيصه بصورة العلم الاجمالى كما فى المحصور كما سيجئ لوجود المعارض الاقوى وهو قوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وسيجئ توضيحه ايضا وكذا اخبار البرائة المعتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة والعقل وغيرها واما اخبار التوقف فهو بالنسبة الى الجهة الجهلية اعنى الحكم الواقعى لا ينافى الحكم الظاهرى من البرائة او الاحتياط والا لزم خلو الواقعة عن الحكم وعلى فرض تسليم ظهوره فى الاحتياط فالجواب عنه ما مر ولا يصح جعله دليلا عليه واذا عرفت ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المجتهدين الحكم بالحظر او التوقف فى مسئلة الاباحة والحكم بالاباحة فى مسئلة البرائة وهذا الفرق فاسد جدا لان الحكم بالحظر قبل ورود الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع بالاولوية القطعية وكذا الحكم بالاباحة بعد ورود الشرع مستلزم للحكم بالاباحة قبل ورود الشرع بالاولوية القطعية لانا القول بالحظر قبل ورود الشرع مستلزم للاكتفاء على القدر الضرورى للتعيش بخلاف بعد الشرع لبيان حكم اغلب الوقائع وجوبا واستحبابا وكراهة واباحة وحرمة فالعقل لو كان حاكما بقبح التصرف ما لم يحصل الاذن فيما كان مستلزما للاكتفاء على القدر الضرورى من التعيش يكون حاكما

بقبح التصرف فيها لا لبيان بل لاكتفاء على العادة الضعيفة بطريق اولى واما الشرع فكذلك لكونه لا على لزوم الاحتياط مطلقا ومما ذكرنا ظهر ايضا لزوم الاباحة
بعد الشرع للاباحة وقبل الشرع فقد بهذا اعتبار الشبهة الحكمية في جزء العلم الاجمالي بمثل صورة العلم الاجمالي في جزء المحصور لما مر من عدم اعتبار هذا العلم في مثل
المقصد من البراءة فيها كان الشك فيها راجعا الى نفس التكليف سواء كان مع عدم علم الاجمالي كالشك في كون هذا الصوف غنما ام لا وهكذا او مع العلم الاجمالي في غير
المحصور كالعلم بنجاسة بعض الثياب وبغصبية بعض الامتعة في السوق وهكذا لما ذكرنا وبعض الاخبار الاخر منها كل شيء لك حلال الخ كما سيجيء ذكره في اللحوم ومنه
والاجماع المركب لان كل من قال بالبراءة في الشبهة الحكمية قال بها في المصداقية بل لا يكون هنا مخالف ظاهرا حتى من الاخباريين ويدل عليه صحيحة معوية بن وهب
عن ابي عبد الله عليه السلام اشترى من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط
معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان تكون من متاع السلطان فلا باس المقام الثاني في الاشتباه يقتضي لزوم الاحتياط في شبهة اللحوم حكما وموضوعا مطلقا وان لم يكن علم
اجمالي بينهما وتظهر الثمرة في بعض انواع الحيوانات المشكوكة حكمها من جانب الشارع كالسمك الذي ليس له فلس في بعض المصاديق اما المشكوكة من حيث اندراجها
تحت الانواع التي علم حكمها من جانب الشارع وذلك كاللحم الملقاة المشكوك من انه هل يكون مما لا يؤكل لحمه او مما يؤكل لحمه او في انه من افراد المذكى او الميتة وكا
المتولد من الكلب والشاة مع عدم صدق احدهما وعدم وجود المماثل له والحاصل انه بعد انتفاء المميزات هل يحكم بحرمة لحمه بعد الذبح او الاباحة وهكذا هل
يحكم بطهارة لحمه وجلده اولا والشك في اللحوم قد يكون في الطهارة والنجاسة مع العلم بحرمة اللحم كالمسوخات والحشرات بعد عروض الذبح مع الشرائط وقد
يكون في الحلية والحرمة مع القطع بالطهارة كبعض انواع ما لا نفس له وقد يكون الشك في الامرين معا كالمتولد من الكلب والشاة وقد يكون الشك في احد
الامرين او فيهما منشأ للشك في صحة الصلوة معه فتوضيح المطلب يقتضي التكلم في مقامات ثلثة الاول في الطهارة والنجاسة الثاني في حلية الاكل وحرمته
الثالث في صحة الصلوة معه وبطلانها اما المقام الاول فلو كان الشك في الطهارة والنجاسة حاصلا من الشك في كون الذات قابلا للتذكية ام لا مع القطع بعروض
سائر الشرائط من الذبح وغيره فالحق فيه هو الطهارة مع هذا وان كان الحكم في بعض المقامات النجاسة باعتبار وجود المعارض الاقوى كما اذا كان الشك في الطهارة
والنجاسة حاصلا من الشك في حصول شرائط التذكية في الخالي من الاشياء كالشيء مع العلم بكون الذات قابلا للتذكية من حيث الطهارة فانه يحكم بالنجاسة لاصالة عدم حصول
شرائط التذكية وهو اقوى لكونه موضوعيا فتدبر اما الحكم بالطهارة فيما ذكرنا فلوجوه الاول الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على ان الاصل طهارة
الاشياء حتى تعلم النجاسة الثاني الاصل لان الحكم بالنجاسة مستلزم لحرمة الاستعمال ولزوم التحرز عنه وحرمة بيعه وغسل ما يلاقيه مع الرطوبة وكلها خلاف الاصل
اما الاخير فلكونه مخالفا للاستصحاب واما غيره فلكونه مخالفا لقاعدة البراءة فيحكم بالطهارة عملا باستصحاب طهارة الملاقي واصالة البراءة عن لزوم التحرز الثالث
قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر والمناقشة بضعف السند غير جيد لانجباره بعمل الاصحاب الرابع الاستقراء وبناء العقلاء لا يقال اصالة البراءة معارضة
باصالة الاشتغال لان الحكم بالطهارة قد يستلزم الحكم بصحة الصلوة معه كما في المتولد من الكلب والشاة وهي اقوى وكذا استصحاب طهارة الملاقي معارض باستصحاب
النجاسة في بعض المقامات كما لو كان المشكوك هو الماء مع غسل ثوب نجس منه واما قوله كل شيء الخ فالظاهر منه الشبهة الموضوعية مع ان تخصيص العموم بالشبهة
الموضوعية اولى من حمل العلم على المعنى الشرعي مجازا وارتكاب تخصيص الاكثر لانا نقول هذه الوجوه لا يصلح للمعارضة اما الاول فلان الحكم بالطهارة لا
يستلزم الحكم بصحة الصلوة لجواز الاختلاف في الظاهر وسيجيء توضيحه وعلى فرض التسليم فاصالة البراءة اقوى لاعتضادها بما ذكرنا واما معارضة الاستصحاب
فلانه لا يتم كلية وفيما يتم كالصورة المفروضة استصحاب النجاسة اقوى لكونه موضوعيا فيحكم بالنجاسة لحصول العلم الشرعي باستصحاب النجاسة واما الثاني فلان عموم الاستغراق
يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية من حيث الحكم الذاتي والحكم العرضي لانا في حيثية الذاتي والحكم العرضي لانا في حيثية الذات مع قوله حتى لكونه غاية
اثبات الحكم الظاهري لا النفس الامري وقابلا لان يحكم بالطهارة في الظاهر حتى يعلم في الواقع انه نجس ما قوله تخصيص العموم بالشبهة الموضوعية اولى ممنوع لان مع
التخصيص لا بد من حمل العلم الظاهري الواقع على مطلق العلم الشامل له والظاهري الا لزم الحكم بطهارة مستصحب النجاسة وهو بديهي الفساد وارتكاب تخصيصات
اخرى كاستثناء البينتين وسوق المسلم وفعله ويده والاستصحاب وغيرها من الاسباب الشرعية وذلك لحصول التعارض بين هذه الروايات والادلة الدالة
على اعتبار الاسباب والثاني اقوى للشهرة والاستقراء وقلة المورد ولفهم العرف وذلك ان الرواية لانه لو قال المولى لا تأكل من مالي حتى تعلم الاذن وقال
ايضا بعد هذا الكلام او قبله اذا جائك العدلان فاقبل قولهما فلا ريب ان فهم العرف بنائهم على اعتبار قول العدلين مطلقا فيما شهدا باذن الاكل من المولى وان
لم يحصل العلم مع ان الحمل على العلم الوجداني مستلزم للتشكيك في قواعد لا ينقض اليقين الا بيقين مثله لعدم كوننا نعلم بطهارة المستصحب علما عقليا وجدانيا
وارتكاب التخصيص لا ريب ان حمل متعلق العلم على الاعم اولى من هذه التصرفات خصوصا مع كثرة استعماله فيه ومعه يشمل الشبهة الحكمية ايضا فتدبر ولا يقال الحكم
بطهارة الجلد مستلزم لجواز الذبح وهو ظلم لانا نقول الذبح لو كان ظلما لكان ظلما في سائر الموارد التي يكون جوازه اجماعيا واما المقام الثاني فالحق فيه هو
الحرمة وذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة على الشرع والتحرز في الحيوانات المشكوكة الحلية وكذا في اللحوم الملقاة الخالية عن سبب الشرعي وعلى ذم غير المتحرز
منهم سواء كان الشك في الحكم او في الموضوع حتى يثبت الاذن الثالث الاستقراء لان الغالب في انواع الحيوانات هي الحرمة وكذا الغالب في اللحوم الملقاة هو الحرمة اما
لكونه حراما بالذات او باعتبار عدم التذكية فيلحق المشكوك في كليهما اعني الشبهة الحكمية والموضوعية بالاعم الاغلب الرابع الشهرة العظيمة بل ظهور الاجماع
الخامس الاصل لان الحكم بالحلية وجواز الاكل مستلزم للحكم بجواز الصلوة مع المشكوك وقاعدة الاحتياط من الاستصحاب والاشتغال وغيرهما تقتضيه مع اسرى
بعض المقامات كما لو كان الشك في الحلية باعتبار الشك في حدوث الشرائط مخالفا لاصالة عدم حدوث الشرائط وادعاء ظهور وقوعها في بعض المقامات ممنوع
وعلى فرض تسليم حجيته ممنوعة لاصالة حرمة العمل به واما العلم خرج منه يد المسلم وسوقه وفعله ولم يكن هنا منها ما يكون منه جاء بحث الاصل والتمسك بالاستصحاب
لاثبات كون الاصل في الشبهة الحكمية الحرمة بان هذا الشيء قبل الذبح كان حراما واما بعد الذبح فعل الشك فالاصل بقاء الحرمة فاسد لكونه عرضيا والاستصحاب العرضي

لم يكن

لم يكن جاريا لان المستصحب اما ان يكون هو الحرمة الذاتية كما في غير القابل للتذكية او الحرمة العرضية لاجل عدم وقوع الذبح كالشاة والاول ممنوع ولو سلّم فلا يجدي في الاستصحاب والثاني مسلم لكن يحصل القطع بارتفاعها بعد الذبح وكذا التمسك باصالة عدم حدوث القبول فاسد لان القبول لم يكن من الامور الحادثة حتى يحدث المستقل بل هو امر منتزع تابع لمحل ومتبوع كان حدوث الشاة كان حدوث قابليته لكن بعض الحيوانات قابلة وبعضها غير قابلة بل فلم يكن الاصل جاريا لكونه شكا في الحادث لا بقاء القبول محتاج الى الاعلام والبيان الخاص هو خلاف الاصل لانا نقول هذا انما يتم لو كان القبول مخالفا للاصل واما لو كان موافقا له لا لعل لمن امر في عدم القبول يكون محتاجا الى البيان الخاص وح يكون التمسك بوجه مستلزما للدور لان اثبات عدم المشروع موقوف على اصالة عدم البيان المعتبر والتمسك بها لاثبات عدم القبول موقوف على كون القبول مخالفا للاصل وهذا الاصل كانه هو اصالة عدم البيان فيكون دورا ولو كان اصلا آخر غير الاصل بمعنى القاعدة الناشئة من بناء العقلاء او الامر ح من الخ فهي المناط ولا ربط له باصالة عدم البيان لاثبات كون الاصل في الحيوان التذكية نعم لو ثبت القاعدة بكون القبول مخالفا لها ويحتاج الى البيان ويتم باصالة عدم البيان وكذا التمسك باخبار الاحتياط لا يخلو من غرابة لانا اخرجنا جميع الشبهات الوجوبية والتحريمية منها وابقاء هذا المورد الواحد على الشبهة في العموم بعيد جدا نعم للتاييد لا بأس السادس الاية الشريفة وهي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الميتة في اللغة موضوعة لمطلق ما زهق روحه سواء كان بحتف الانف او بالقتل او بالذبح مع شرائط التذكية اولا وهكذا دلّ على انه كون الاصل في الاستثناء اعني الا ما ذكيتم الاتصال لا الانقطاع ولو اختصت بغير التذكية لزم عدم شمول المستثنى منه للمذكى ولا معنى لاخراج المذكى فيخرج منها التذكية الشرعية المعلومة المستجمعة لجميع الشرائط ومن الشرائط قابلية المحل وحيث لم يثبت كون الشيء قابلا لها او لم يثبت حصولها فداخل في المستثنى منه ويجب الحكم بحرمته وعلى فرض المنع لكون المتبادر منه هو المقابل للمذكى الشرعي وحيث لم نعلم كونه مذكى يجب الحكم بحرمته سواء كان المستثنى اعني المذكى هو المعلوم او النفس الامر اما على الاول فواضح وكذا الثاني لوجوب الحكم بحرمته من باب المقدمة ويرد على الاستدلال بالاية اولا بمنع كونها في اللغة لمطلق ما زهق روحه بل انما هو بحتف الانف ولذا في المذبوح يقال انه ذبح وفي المقتول انه قتل ولا يقال انه مات ولو سلمنا لنمنع صحة سلبها عن المذبوح والمقتول بغير التذكية فهي مقابلة للمذكى وان سلمنا وقلنا بالاعم في اللغة لكنها من الالفاظ التي لها حقيقة شرعية يكشف عنها العرف المتشرعة وهي حقيقة في مقابل المذكى للتبادر وصحة سلبها عن المذكى وان سلمنا وقلنا بالاعم لكنها قد خصصت بقوله الا ما ذكيتم فلا يشمل المذكى حتى يتم الاستدلال بها على حرمة المذبوح المشتبه لانا نقول سلمنا عدم شمولها للمذكى لكن يصح الاستدلال بها على حرمة المذبوح المشتبه لانا نقول لنا عدم شمولها للمذكى لكن يصح الاستدلال بها في المشتبه لان المستثنى اعني المذكى ان حمل على المعلوم فواضح وان حمل على نفس الامر فكذلك لانه يحتمل ان يكون مذكى او ميتة ومقتضاه الحكم بلزوم التحرز من باب المقدمة لانا نمنع ذلك وثانيا بمعارضتها بادلة البراءة منها استصحاب عدم التكليف فيه اولا انه معارض باستصحاب تكليف الصلاتية وثانيا انه لا تعارض الاية لكونها اجتهادية سيما مع اعتضادها بما مر ومنها ما مر في الشبهة الوجوبية من الآيات والاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف كوضع عن امتي ما لا يعلمون الى كثير هذا المورد من موارد الشك في التكليف والجواب عنها بالنسبة الى الاطلاقات المثبتة للتكليف في نفس الامر ولزوم تقييدها بادلة البراءة يجب تقييد هذه الاية بها والا لزم التحكم وبه لزوم التحكم لاعتضاد ادلة البراءة بما مر نقله من الاجماع والاستقراء والاجماعات المنقولة وغيرها فيكون اقوى وقد تقدم ومنها الاية اقوى لاعتضادها بما مر ومنها ما مر فيما تقدم من الاخبار والآيات في اصل الاباحة ومنها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وجه الاستدلال قد ظهر في اصل الاباحة وغيره ولانه يتم في مقام الامتنان في خلقة الاشياء للعباد اما كونها للاكل او للاعتبار او باعتبار انتفاعها بالصفات الذاتية التي تكون مؤثرة في نظم العالم وفي بقاء الانسان وتعيشه وعلى الثاني ام لم يعلم او التبعيض بكون بعضها للاكل وبعضها للاعتبار وبعضها باعتبار مدخليته لنظام العالم وان لم يكن معلوما لنا لعدم كون الجهل مانعا للانتفاع والا لما وقع كما في خلقة الحية والعقرب والذباب وهكذا بعض الاثر كل لحم يحل ففي بعض الاشياء كالنعام وثانيا بان حمل الاية في اللحوم على هذا المعنى حلية الاكل مستلزم لتخصيص الاكثر لكون الغالب فيها هو الحرمة وثالثا بانها قد خصصت بالميتة وهي مجملة ومعه لا يصح الاستدلال بعد عمومها بان ان يرجح اقوى لاعتضادها بالاستصحاب وذهاب الاكثر ومن بناء العقلاء وعلى فرض عدم الترجيح يكون المرجح بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنها قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى ومنه اولا بانها قد خصصت بما يتلى ومنه الميتة وهي مجملة كما عرفت وثانيا بان الاية الحرمة اقوى لاعتضادها بما مر وبعد تسليم التساوي والتساقط يكون المرجح بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنه ظهر الجواب عن اية اخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الخ ومنها الاخبار المستفيضة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام رواها ثقة الاسلام في الكافي في باب نوادر المعيشة كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ومعناه ظاهر من كون المراد كل شيء مشكوك ومحل الحكم لا معلوم وفيه حلال الخ والظاهر من فيه حلال الخ وجود القسمين فيه فعلا وكذا الظاهر من الشيء هو الشيء الواحد الحقيقي لا الشيء الواحد المجازي كفرض الاشياء في الشبهة المحصورة شيئا واحدا مجازا وكذا الظاهر من الشك فيه في حد ذاته لا كونه من جهة العلم الاجمالي كما في الشبهات المحصورة وح ان حمل الحديث على الشبهات في الموضوع الصرف في صورة العلم الاجمالي كالشبهة المحصورة فتوافق الظاهر فيه حلال الخ لوجود الحلال والحرام فيه فعلا الا انه خلاف الظاهر من الشيء لان في المحصورة اشياء لا شيء واحد كما مر وكذا خلاف الظاهر من الشك لان الظاهر كونه مشكوكا في حد ذاته وفي المحصورة يكون الشك من جهة العلم الاجمالي كذا خلاف الظاهر من الدليل وذلك مثل الثوب الذي قد اشتبه بغيره وهو مشتبه لا بعرض في الشبهة من حيث هو في غير العلم الاجمالي وان حمل على الموضوع الصرف الشخصي من حيث هو كاللحم الملقاة المشكوك في انه مذكى او ميتة فهو خلاف الظاهر من حيث فيه حلال وحرام لعدم وجود القسمين فيه فعلا الا بان يتكلف باعتبار انه في نوعه حلال وحرام لان في نوع الملقاة حلالا كالمذكى وحراما كالميتة او في تحت نوع الشاة صنف حلال وصنف حرام وهو مجمع اصناف فيه حلال ظاهرا حتى تعرف كونه من الصنف الحرام وان حمل على الاعم منهما سواء كان مع العلم الاجمالي ام لا يلزم جعل الشيء اعم من الشيء الواحد الحقيقي والمجازي بجعل الاشياء في المحصورة شيئا واحدا ويلزم جعل الشك فيه اعم من الشك في نفسه ومن جهة العلم الاجمالي ويلزم استعمال الضمير في المعنيين لعدم هما بالنسبة الى الآ

بان تكاب الاضرار في نوع عام او في تحتية اوفيه احتمال الكون حلالا او حراما او في الثاني في نفسه حلال وحرام فعلا مع انه خلاف ظاهر الدليل كما سيجيء وعلى ما ذكرنا لا يشمل الشبهة
الحكمية لكن يمكن في الاضمار اعتبار وفيه احتمال الكون حلالا او حراما ومعه يشمل الشبهة الحكمية لان نوع الشبهات المجهول الحكم فيه احتمال الكون حكمه من الشارع حلالا او حراما
كاللحم الملقاة فيه احتمال الكون حلالا او حراما فيشمل القسمين ح لكن لا يشمل الشبهة المحصورة لما ذكرنا فعلم مما ذكرنا ان ظاهر الحديث لا يجتمع مع شيء منها بل لا بد من ارتكاب خلاف
الظاهر لكن اضمار وفيه احتمال الكون حلالا او حراما اولى من حمله على الشبهة المحصورة لما مر من كونه خلاف الظاهر من وجوه مع ان ذيله صريح في الموضوع في شبهة غير المحصور
ولا معنى لاخراجه من تحت الحديث وكذا اولى من اضمار في نوع عام او في تحتية لاصالة عدم التخصيص في كل شيء وكذا في قوله والاشياء كلها على ذلك والانصاف ان بملاحظة
سياق ذيله وقبيل الخاتمة اخر ظاهر في الشبهة الموضوعية لا الاعم منه ومن الحكمية ومنها ما رواه ثقة الاسلام والطوسي كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان عندك ان فيه ميتة ومنها ما رواه ايضا عنه كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الذي يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة والمملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين غير ذلك او تقوم به البينة
لان الشهادة والبينة هي في الموضوعات ولو كان المراد به الاعم لذكر ما يثبت به الحكم الشرعي من الادلة ولا اقل من اشارة اليه ولو في واحد من المذكورات مع ان ما ذكرنا
الحديث مختص لبيان الحكم الظاهري في الموضوعات الصرفة المجهولة من حيث هو بل فيما فيه سبب شرعي من سوق المسلم ويده الا ان يقال ان المثال لا يوجب تخصيص العموم
لا من جهة العلم الاجمالي ولا الشبهة الحكمية لما ذكرنا الا ما ذكره المحقق القمي ره من استلزام حمله على الاعم استعمال اللفظ في المعنيين من وجهين الاول احدهما بالنسبة
الى الشبهة الحكمية انه قابل للاتصاف بالحكم بمعنى ما لا يكون قابلا لذلك اما لعدم تعلقه بفعل المكلف كالسماء وذات الباري او لعدم قابلية الحكم كالاضطراريات كالسفر
في الهواء في الحملة ثانيهما بالنسبة الى الشبهة الموضوعية انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه في نفس الامر وعند التخريج ما لا يكون فيه الانواع كالمعلوم الحلية
او الحرمة والوجه الثاني في قوله حتى تعرف لان المعرفة في الاحكام من الادلة وفي الموضوعات من الاسباب لما مضى اما الاول فلان ظاهر الحديث بل صريح في كونه في بيان
الحكم الظاهري في المجهول ولا يكون في مقام اخراج ما لا يكون قابلا للحكم بما لا يكون فيه الانواع كالحلال الكون من المعلومات المسلمة ولا يحتاج الى ذكر ما يخرجه كما قال
ولو كان فيه ما يدل على كونه مقصودا بالاخراج اما السطور فقط واما المجهول فلعدم كما يفهم معتبرية الشرط وعدمه مع امكان الاتيان بما ذكرنا في نوع عام حتى يرد ما ذكر لجواز اضمار
وفيه احتمال الكون حلالا او حراما سواء كان فيه شك او لا ويجتمع الاحتمال وهو معنى واحد يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية ولا يشمل ما لا يكون قابلا او كان فيه نوع واحد
اما فساد الثاني فلان المعرفة مطلق من اي شيء حصل وان كان الاسباب مختلفة وهذا لا يكون من باب استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى ومنها ما مر ولا بابها ظاهر
في الشبهة الموضوعية فيما فيه سبب شرعي كسوق المسلم ويده وعلى فرض تسليم عدم كون المثال مخصصا اقول قوله كل شيء فيه الذي الخ والاشياء كلها الخ يعم كل
شبهة موضوعية وغير العلم الاجمالي ولا يشمل الشبهة الحكمية وان سلمنا التعميم والقول بالاجماع المركب لان كل من قال بحرمة الشبهة الموضوعية قال بها في الشبهة
الحكمية لكنها معارضة بالاخبار من الخ الظاهرة في الشبهة الحكمية وهي اقوى لاخصيتها واعتضادها بما مر فيجب حمل الاخبار على الشبهة الموضوعية مطلقا ان لم نقل بالا
المركب بين الشبهة الحكمية والموضوعية او على الشبهة الموضوعية فيما فيه سبب شرعي او في غير المحصور ان قلنا بالاجماع المركب سلمنا عدم الترجيح والتساقط يكون
المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز مع عدم الدليل على الاباحة وعدم لزوم التحرز في اللحوم ان كان هو العقل والسيرة وظاهر الاجماع والاستقراء والاستصحاب فقد
ظهر الجواب عنه وكذا ان كان هو ادلة البراءة مطلقا وادلة الاباحة والاخبار كل شيء فيه حلال الخ فالحق ان الاصل في اللحوم الحرمة حكما وموضوعا في غير العلم الاجمالي
في الواقعة الخاصة حتى علم الاباحة من الادلة في الاحكام والاسباب في الموضوعات المامورة واما المقام الثالث فعدم صحة الصلوة مع هذا الجلد بعد الذبح او مع اللحم او عدم التحجر
فالحق عدم التحجر وذلك للاشتغال الثابت بالصلوة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالاحتراز عن هذه الامور فيجب اجتماع هذه الاحكام الثلثة اعني الطهارة وحرمة
الاكل وعدم صحة الصلوة بحسب الظاهر لا يكون منافيا لعدم الاجتماع في الواقع وفي بعض المقامات كالمتولد من الكلب والشاة الا ان كان كلبا فيكون نجسا ولا يجوز اكله
ولا يصح الصلوة معه وان كان شاة فطاهر ويجوز اكله والصلوة معه فحينئذ عدم المنافاة ان الحكم بالطهارة بحسب الظاهر لا يكون لاجل الحكم بانه شاة بل يكون لاحتمال او عدم
العلم بكونه كلبا ونجسا والقاعدة تقتضي الطهارة في كل ما لا يعلم نجاسته والحكم بالحرمة بحسب الظاهر لا يكون باعتبار الحكم بانه كلب حتى يستلزم الحكم بالنجاسة بل لانه يحتمل
ان يكون كلبا ولم يعلم حليته والقاعدة تقتضي حرمة اللحوم حتى يعلم حليته والحكم بعدم صحة الصلوة معه لا يكون لاجل ثبوت انه كلب بل يكون لاحتمال كونه كلبا
ويكون الصلوة معه محل الريب وقاعدة الاشتغال تقتضيه نعم لو كانت القاعدة مثبتة للموضوع لتعين الحكم بترتب جميع الاثار الواقعية سواء كانت عقلية او شرعية
كما لو كان الشك في حصول الشرايط في اللحم الملقاة فان الاستصحاب يقتضي عدمه ويكون ميتة ويلزم ترتب الاثار من الحرمة والنجاسة وعدم جواز الصلوة معه وكما
في مستصحب النجاسة وذهب بعض هنا الى الجمع بين الموضوعي والحكمي اعني الحكم بعدم جواز الصلوة معه مع الحكم بطهارة ملاقيه لكنه فاسد كما سيجيء توضيحه في الاستصحاب
نعم لو فرض حصول التعارض بين القواعد بحسب الظاهر بان كل من قال بطهارة الشيء المشكوك ظاهرا قال بجواز الصلوة معه ظاهرا فهل يكون الترجيح مع قاعدة
الطهارة او مع قاعدة الاشتغال فالحق الاول وذلك لان مدرك عدم جواز الصلوة هو قاعدة الاشتغال واخبار الاحتياط ومدرك الطهارة هو استصحاب
طهارة الملاقي وحديث كل شيء طاهر وهما اقوى اما الاستصحاب فلما ذكرنا سابقا من ورود الاستصحاب على قاعدة الاحتياط واما الحديث فلكون دلالة
هذا الحديث على الطهارة اقوى من دلالة الاخبار الاحتياطية على لزوم الاحتياط لكن دلالة الاول عليه من باب النص والثاني من باب الاحتمال والمقدمية كما
مر في تعارض اخبار البرائة والاحتياط مع ان المثبتة للتكليف خصوصا بعد اعتضادها بعمل الاصحاب وبناء العقلاء وكذا لو كان التعارض بينها وبين قاعدة
البرائة لكونها واردة على قاعدة الاشتغال التي هي واردة على قاعدة البرائة واما لو فرض التعارض بين قاعدة الطهارة وقاعدة حرمة اللحوم بان كل من قال بالطهارة
ظاهرا قال بحليته ظاهرا وجواز الصلوة معه ظاهرا وكل من قال بحرمته قال بالنجاسة وعدم جواز الصلوة معه فهذا على قسمين قسم منها يكون الشك في
الطهارة والنجاسة مسببا عن الشك في التذكية والعدم كاللحم الملقاة المشكوك في حصول التذكية والعدم وقسم منها يكون الشك فيهما مسببا من الشك

قابلية

قابلية المحل كالشك في كون المذبوح هو الشاة او الكلب اما الاول فالحق تقديم الحرمة وذلك لاصالة عدم حدوث التذكية وهذا مقدم على استصحاب طهارة الملاقي
تكون ما ذكرنا موضوعيا وكذلك مقدم على حديث كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لان العلم المذكور في الرواية اعم من تعلقه بالواقع او الظاهر الحاصل من الدليل او الاستصحاب
الشرعي ولا ريب ان الاستصحاب ايضا من الاسباب الشرعية فيحكم بحرمة اللحم ونجاسته وعدم جواز الصلوة معه واما الثاني فلا يخلو من اشكال لان بناء العقلاء و
ذهاب الاكثرين كما يكون في جانب الطهارة كذا يكون في جانب الحرمة ويمكن ترجيح قاعدة الطهارة باستصحاب طهارة الملاقي وهو مقدم على قاعدة الاحتياط وبقوله
كل شيء طاهر وهو مقدم على قوله حرمت عليكم الميتة لان دلالة الاول على طهارة المشكوك انما هو من باب النص الصريح بخلاف الثاني فان دلالته على الحرمة
في اللحوم المشكوكة انما هي من باب المفهوم ولا ريب ان الاول اقوى فيقدم ويحكم بالحلية وجواز الصلوة معه لكن فيه تامل لان الادلة في جانب حرمة اللحوم من بناء العقلاء
وظهور الاجماع والشهرة يكون موردها اقل بالنسبة الى قاعدة الطهارة فيكون اولى بالتقديم سلمنا عدم الترجيح لكن يحصل التحير من باب القوة العاقلة الحاكمة بلزوم دفع
الضرر المحتمل هذا فيما كان الشك شكا في التكليف المقام الثالث في صورة العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة والمحصورة وهو على اقسام لانه قد يكون الشك
فيه في المقدار والاقل والاكثر الغير الارتباطي كما لو علم نجاسة هذا الثوب مع الشك في الزائد على ذلك وكالقطع بكون فلانة اخته رضاعيا مع الشك
في امرئة اخرى من انها ايضا اخته رضاعية ام لا وهكذا ولا ريب في الحكم كالعلم بحرمة التكفير في الصلوة مع الشك في حرمة امر بعد التجاوز والشك الاتي في الثانية وفي الثاني الاحتياط
لما مر في الشبهة الوجوبية بعينها من المقتضي وعدم المانع وقد يكون الشك في التعيين يكون مرددا بين المتباينين فصاعدا وهو قد يكون في تعيين المكلف وقد
في تعيين المكلف وقد يكون في تعيين المكلف به اما الاول كما لو حصل القطع للرجلين بكون احدهما اخا رضاعيا لانثى معينا مع الشك في التعيين في الرجل
او حصل القطع بدم الحيض في الثوب المشترك بين المرئتين مع الشك في التعيين والحق في هذا القسم البرائة لما مر في الشبهة الوجوبية واما الثاني فهو على
قسمين قسم يكون الحرام في الواقع في البين من المحرمات المتباينة وقسم اخر يكون من المحرمات المتشابهة والحق في الاول الاحتياط لما مر في الشبهة الوجوبية واما الثاني
فهو على قسمين لانها اما ان تكون امتزاجيا وهو ما لا يكون الحرام من غيره ممتازا لا بحسب الواقع ولا بحسب الظاهر كامتزاج ماء المغصوب بغير المغصوب والعكس واما ان يكون اختلاطا
وهو ما يكون الحرام من غيره ممتازا في الواقع لا بنظر المكلف كاختلاط ثوب المغصوب بغير المغصوب والاول لا اشكال فيه ولا خلاف في حرمته واما الثاني فالكلام فيه
يقع في مطلبين الاول في الحكم الوضعي والثاني في الحكم التكليفي اما الاول فلا خلاف بين الاصحاب في ثبوته بعد تحقق المقتضي ففي النجاسة يحكم بالنجاسة وترتب اثارها
بعد ارتكاب الجميع يحكم بالطهارة وبترتب جميع اثارها ومنها طهارة ملاقيها وصحة الصلوة معه وقبل ارتكاب الجميع اما من حيث صحة الوضوء لو كان المشتبه ماء فبعدم الصحة
ما بالنسبة الى ارتكاب واحد من المشتبهات لحصول الشك في الامتثال نعم لو امكن الجمع كما لو توضأ من المشتبهين من المطلق والمضاف وكالجمع بين الثوبين المشتبهين باتيان الصلوة
مع كل منهما يحكم بالصحة وفي المغصوبين الثابتين يحكم بالضمان بعد اكل الجميع واما الثاني اعني الحكم التكليفي فيما يكون الدليل الخاص على جواز ارتكاب الجميع او نحو ما هو
ظاهر وكذا فيما لو حد على تعينه واما فيما لم يكن دليل خاص على احد الامرين فاحتمالات ستة والقول فيها سوى الاول منها موجودة ظاهرا ودونا الاول عدم ثبوت الحرمة اصلا
سواء كان الارتكاب دفعيا او تدريجيا الثاني التفصيل بين الارتكاب الدفعي والتدريجي بحرمة الاول دون الثاني الثالث لزوم الاخراج بقدر الحرام مخيرا الرابع لزوم
القرعة الخامس لزوم الاجتناب عن الجميع عقلا بمعنى انه لو ارتكب المشتبهين اللذين احدهما حرام واحد فعليه عقاب واحد ولو ارتكب المشتبهين اللذين احدهما حرام واحد فله عقاب
واحد ولو ارتكب احدهما يكون ما بالنسبة الى الامر انه لو كان هو الحرام في نفس الامر فيكون له عقاب والا فلا السادس لزوم الاجتناب عن الجميع شرعا بمعنى ترتب العقاب
على كل ارتكاب ان كان الحرام في الواقع واحدا وارتكب بعض المشتبهات ولم يكن هو الحرام الواقعي اما امكان التكليف في هذا القسم فلا اشكال فيه كما حققنا سابقا
في الشبهة الوجوبية واما من حيث الوقوع فيمكن ترجيح الاول بوجهين الاول الاصل لان القدر المتيقن من ثبوت التكليف على الذمة هو صورة حصول العلم التفصيلي
المعلوم بالخصوص واما صورة حصول العلم الاجمالي بالنجاسة او الغصبية في البين فمحل الشك والاصل برائة الذمة عن التكليف الثاني الاخبار الكثيرة كما مر منها ما ذكرنا من
قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه والدليل على ثبوت التكليف اما ان يكون هو قاعدة الاشتراك كالعمل المرادي فممنوع
لكونه فيما مع الفارق لعدم ثبوت التكليف لهذا القسم في حق المشافهين ايضا واما ان يكون هو الاستصحاب او قاعدة الاشتغال والمقدمية فممنوع لان التمسك
بها موقوف على ثبوت التكليف واما ان يكون هو استصحاب الحرمة السابقة فيما كان حرمه معلومة وفيه ان التمسك بالاستصحاب موقوف على بقاء الموضوع
معينا ولا ريب ان كل واحد من المشتبهات لم يثبت حرمته في السابق حتى يستصحب مع انه لا يتم كلية واما ان يكون هو الادلة على حرمة الغصب لنفسها بناء على كونه
لنفس الامر وفيه انها قد قيدت بادلة البرائة الظاهرة في العلم بالخصوص واما ان يكون هو اخبار الاحتياط وفيه انها منصرفة الى الشبهة الحكمية مع انها معارضة
بما ذكرنا من الاخبار فهي بالتقديم اولى لاخصيتها واما ان يكون هو بناء العقلاء وفيه انه في المقامات مختلف كما في اموال الظلمة مع القطع بكون بعضها مغصوبا
وبعضها حلالا وكاموال بعض اهل السوق مع القطع بكون بعضها نجسا ولا ريب ان بناء العقلاء لم يكن على التحرز اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الحقيق بالاتباع
هو القول السادس والكلام فيه يقع في مقامات الاول في اثبات التكليف في الجملة في مقابل من نفاه مطلقا او في الدفعي الثاني في ان التكليف متعلق بالحرام
النفس الامري ولازمه ترك الكل الثالث في اثبات ترتب العقاب بعدد الارتكاب اما الاول فالدليل عليه وجوه الاول القاعدة الاولية التي ذكرناها في صدر
البحث المأخوذة من مدارك منها قاعدة الضرر لان بعد حصول الشبهة يكون محتمل الضرر لفرض احتمال التكليف وكلما كان كذلك يجب دفعه بالعقل القاطع
حتى يثبت الصارف ومنها قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بوجوب ترك المشتبه بالمعصية في الواقع من باب اللطف حتى يثبت الصارف ولم يكن الجهل معذورا
للمنع ومنها اطلاق الخطابات كقوله لا تغصب واجتنب عن النجس وامثالهما والقدر المتيقن الخروج هو ما لم يحصل العلم سيما لان ما دل على نفي التكليف ثمة من طريق
العقلاء وتنقيح المناط وقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك لا يكون دالا على نفيه في المقام في صورة حصول العلم الاجمالي بل يستدل بالادلة الدالة على البرائة على اثبات
التكليف هنا لانه مما يعلم بالنسبة الى المعنى معلوم بالخصوص بان هذا الارتكاب عصيان الى حديث التثليث عن رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات

و لم يكن في الحديث تفصيل بين متعلقه بالخصوص او بالاجمال ...
مما علم نجاسته فلا يكن مواخذ به من جهة ...

بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكبها ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الاستدلال ان الظاهر ان الشبهات المفيدة للعموم لاستغراق وضعا
اما ان يكون المراد بها كل شبهة كانت في العالم سواء كانت واردة على المكلف في زمان حيوته ام لا او الشبهات الواردة على المكلف في زمان حياته مطلقا او العهد الخارجي
او الذهني او النكرة او جنس الجمع او جنس المفرد او الشبهات المجتمعة في الواقعة الخاصة المحصورة والاول والثاني باطلان لعدم وجود من ارتكب جميع الشبهات في
العالم او الشبهات الواردة عليه تماما في زمان حيوته والاول فاسد وكذا الثاني ولا اقل من كون بعضها لبعضها اضدادا لا يمكن جمعها في زمان واحد فحمل الحديث
عليه يستلزم اللغوية لعدم تحقق مصداقه وكذا العهد الخارجي لعدم ما يعينه للمخاطب وكذا العهد الذهني لعدم الثمرة في بيان شبهات كانت معلومة للمتكلم دون
المخاطب وكذا النكرة لعدم الثمرة في بيان حكم شبهات غير معينة لهما واما الجنس المفرد فباطل لحمل الكثرة الشبهات بين الحلال البين والحرام البين ولا معنى لذكر واحد من
الشبهات ولكونه خلاف الظاهر من لفظ العموم في الشبهات والمحرمات ومن قوله ارتكب المحرمات ونجى من المحرمات مع ان استعمال العموم في الواحد مجاز بعيد لا سيما اليه اللفظ بعينه
جنس الجمع والواقعة الخاصة وهما مع عدم العلم الاجمالي فاسد لعدم الفرق بين الشبهة الواحدة والشبهات فيما لم يكن علم اجمالي بينهما لان حكمه في الكثرة ان كان هو البرائة
فهو الواحد كذلك ما الاجماع وكذا العكس ان كان هو الاحتياط فكذلك يبقى عموم جنس الجمع فيما كان علم اجمالي بينها او عموم الواقعة الخاصة كذلك فيحمل عليهما لبطلان غيرهما
وعدم دليل على بطلانهما الا ان يقال بعد تعذر الحقيقة يتعين الاقرب منها اقرب بالنسبة الى غيرهما من العهد الخارجي والذهني والنكرة وجنس المفرد مع بطلانهما في غير العلم
الاجمالي مع ان الحمل عليهما فيما لم يكن علم اجمالي ادعى على جنس المفرد ان سلم ومع فرض عدم دليل على نفي الحرمة فيهما يثبت في صورة العلم الاجمالي بالاولوية والاجماع المركب
وعلى ما ذكرنا من جنس الجمع او الواقعة الخاصة اما ان يكون المراد من المحرمات هي الظاهرية او الواقعية او التشبيه يعني كمن ارتكب المحرمات او ارتكابها يوجب العقاب
فمن ترك المحرمات البينة اما الاخير فباطل لكونه كذبا لمخالفته للوجدان كثيرا لانه لا يكون احد لا يرتكب المشتبهات مع انه لا يرتكب المحرم بل الغالب كذلك مع ان وظيفته
بيان الحكم من انه حلال او حرام لا الاخبار بامر كذائي ولا يصح ايضا مع قوله وهلك من حيث لا يعلم لانه يرتكب المحرمات البينة وكذا الثاني لعدم الاخبار عن ارتكاب المحرمات
الواقعية لانه لا بد ان يختص الشبهات بما كان بينها محرمات ثلثه فضلا عن الاصل عدمه مع ان الاخبار لا يكون وظيفة للامام بقي المحرمات الظاهرية وتكون
الشبهات محرمات ظاهرية والتشبيه على اي منهما يثبت المطلوب يعني ثبوت التكليف في المحصور بل يدل على القول السادس يعني حرمة ارتكاب كل من الشبهات والعقاب
على ارتكاب كل منها الثالث من الادلة الاستصحاب لان قبل عروض الجهل كان هذا الموضوع مما يجب عنه الاجتناب فبعد عروض الجهل وبقاء الموضوع في الواقع
يكون الاصل بقائه ويثبت غيره من البقية باصالة الشبهات المجتمعة مع عدم معلومية المحرم منها بالاجماع المركب الرابع الاجماع القطعي على ثبوت التكليف
في الجملة الخامس بناء العقلاء على ثبوت الذم لمن ارتكب الكل سواء كان دفعيا او تدريجيا والدليل الدال على البرائة اما ان يكون هو الاصل فلا مدخل له
في المقام لا من الاخبار ولا من الاجماع ولا من العقل ولا من الاستصحاب كما مر غير مرة واما ان يكون هو حديث كل شيء فيه حلال وحرام والجواب اولا انه لا يشمل الشبهة
المحصورة كما ذكرنا سابقا بل يكون مورده هو الموارد الاجماعية كيد المسلم وسوق المسلم لكون بعض الاخبار كاشفا عن بعض كما مر وهذا يخصص بالمحصور مع العلم
الاجمالي كما ذكرنا فلا تعارض بينهما وثانيا بان على فرض تسليم شموله للشبهة المحصورة معارض بحديث التثليث وهو اقوى لاخصيته لا تخصيصا بالواقعة الخاصة مع
العلم الاجمالي وعلى فرض تسليم العموم من الجهتين فالنسبة تباين ولا بد من تخصيص الاول بالشبهة من حيث هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي والتثليث بالشبهة
من جهة العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة لكون العكس خلاف الاجماع المركب والاولوية القطعية مع ان على فرض عدم امكان الجمع لا بد من طرحه لكون المرجحات الخارجية
مع حديث التثليث في الشبهة المحصورة وعلى فرض التساوي التساقط فالعقل قاطع بلزوم التحرز وعلى فرض عدمه يكون الاستصحاب الذي ذكرنا سليما عن المعارض
واما المقام الثاني يعني لزوم الاحتياط بترك الجميع فلان ما دل على ثبوت التكليف دل على ثبوته بنفس الامر واستصحاب ما علم حرمته سابقا وقاعدة التحسين والتقبيح
ومقتضى الخطابات وبعد ثبوته بنفس الامر فمقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمية واخبار الاحتياط وقاعدة الضرر وحديث التثليث وبناء العقلاء
لزوم ترك الجميع فالقائل بالاحتمال الثالث اما ان يتمسك بنحو ما مر في الشبهة الوجوبية في كل واحد منها بانه لا يعلم بالخصوص تكليفه وامره ويتمسك بالعقل
او الاخبار على نفي التكليف فيما لا يعلم بالخصوص ثم يختار احدها لئلا يلزم المخالفة القطعية ففيه اولا انه موقوف على حمل العلم في الروايات على العلم بالخصوص وقد
مر فساده وثانيا جاز ان المراد منها العلم المطلق فلا يصح الاستدلال او العلم بالخصوص ويلزم منه نفي التكليف المرة لكون كل منها لا يعلم بالخصوص فان كان مخالفا للاجماع
فكذا التالي لبطلان المقدم اعني حمل العلم بالخصوص وان لم يكن مخالفا للاجماع والدليل فلازمه نفي التكليف مرة والقول بلزوم اختيار احدها لئلا يلزم المخالفة
القطعية فاسد لان المخالفة موقوف على قبول التكليف بنفس الامر او بالظاهر اعني على احدهما الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم الدور لان العلم بالمخالفة
موقوف على التكليف باحدهما والتكليف باحدهما موقوف على العلم بالمخالفة في تكليفه احدهما في صورة ارتكاب الكل وهو دور ولا يقال كل شيء فيه حلال وحرام حتى
تعرف الحرام بعينه صريح في العلم بالخصوص لانا نقول قد عرفت كون الحديث في الشبهة في الشيء في نفسه كالثوب مع احتمال السرقة فيه وعدمه فيه ثم هو حلال لك
حتى تعرف احتمال السرقة بالخصوص في مقابل احتمال غيره فقد يصح انه غير قابل للمعارضة مع ما ذكرنا واما ان يكون هو الدليل على التخيير من العقل والشرع وهذا كما ترى
لان المكلف به شيء معين في الواقع كما لا احدهما مع ان احدهما ايضا يحمل امرين غير امره والاصل نفيه وقد مر في الاقل والاكثر الارتباطي والتباين توضيح بطلانه
التخيير عقلا وشرعا فيما يمكن الاحتياط كالمقام فارجع واما الرابع اعني القرعة فاما ان يكون مستنده هو الخبر الوارد في خصوص الشاة المشتبهة واما ان يكون هو
العمل في بعض المقامات كما في اشتباه الشاة الغير المغصوبة بشاة اخرى ان الجمع غير ممكن والطرح ينفيه الادلة النافية للضرر والصلح قد لا ينعقد والترجيح غير موجود
والتعطيل تعطيل لحق الناس والتخيير يدفعه القضاء كما لو كانا متعاديين مع عدم رضاء كل منهما فاذن لا يبقى احتمال الا القرعة وانما يثبت في ذلك ويثبت في الغير
بالاجماع المركب فان كان المستند هو الاول فالجواب اولا بضعفه وان لم يكن جابر في المقام وثانيا بانه لا يكون فيه عموم بل انما هو من باب حكاية الاحوال
ومعه لا يجوز التعدي والاستدلال وثالثا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى وعلى فرض تسليم التساقط فيكون العقل سليما عن المعارض وان كان المستند هو الثاني

فالجواب

والجواب منع ثبوت الاجماع المركب بعد ما ثبت وجوب التحرز من الجميع فهل يكون الوجوب شرعيا بمعنى ترتب العقاب على كل ارتكاب وان كان الحرام في
الواقع واحدا او يكون الوجوب عقليا كما ذكرنا سابقا والحق هو الاول وذلك لان مقتضى امر الاحتياط الاستصحاب في قاعدة الشرور والمقدمية
على ما حملنا لزوم الاجتناب من كل واحد منهما فان ارتكاب كل منها خلاف لمقتضى هذه الاوامر فهو علة الاستحقاق العقاب فيتحقق والا لزم تخلف
المعلول عن العلة ويدل عليه ايضا طريق العقلاء كما بينا في مقدمة الواجب على ترتب العقاب على ترك المقدمة الموجبة لترك ذي المقدمة
المعتقدة ولو كانت المقدمة موهومة لم يكن الظن المقابل معتبرا وحديث التثليث لان مقتضى المحرمات الظاهرية والتشبيه هو
العقاب على ارتكاب كل من الشبهات ثم الكلام في الشبهة المحصورة واما الشبهة الغير المحصورة وهي ما لا يمكن الاحاطة به
عادة او يعسر العادة الاحاطة به او يكون الحرام المشتبه قليلا في جنب الكثير غاية الكثرة بحيث لا يعتنى به عرفا كخلط عشرة حبات
من شعير الغصب في الاف منه او يكون ملكه امن مشتبهات يكون كل واحد منها محصورا والحق عدم لزوم الاجتناب في كل الصور
وذلك لعدم المقتضي للزوم الاجتناب اولا لان الدليل على لزوم الاحتياط اما ان يكون هو بناء العقلاء فلا ريب انه على عدم
التحرز بل التحرز بعد سفيها ومن اهل الوسواس واما ان يكون هو قاعدة الضرر فالصغرى ممنوع لاجل حكم العقل بنفي التكليف في
اما ان يكون هو قاعدة التحسين والتقبيح فالجواب ان مدركه ليس الا العقل وقد عرفت ان بناء العقلاء على نفيه واما ان يكون هو
الاجماع فهو ايضا على نفي التكليف واما ان يكون هو اخبار الاحتياط والاستصحاب فلا ريب ان ورودها على طريق العرف والعقلاء وقد
عرفت انه على عدم التكليف وعلى فرض شموله فمعارض بالعسر في الاولين وهو اقوى كما مر مرارا خصوصا بعد اعتضاده بالاصل
والاجماع وبناء العقلاء وبالبراءة كقوله كل شيء فيه حلال الخ وغيرها وهي اقوى لاعتضادها بالاصل والاجماع وبناء العقلاء

الفصل الثالث

في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهي ايضا تنقسم الى قسمين لان نوع غيرهما اما ان يكون معينا بالاجماع او
غيره كان يكون احتمال الوجوب والحرمة ناشيا من الدليلين المعتبرين المتفقين على نوع غيرهما اولا كما لو كان الاحتمالين ناشيين
من الامارتين كقول الفقيه وامثاله واما الثاني فالوجوب المحتمل وكذا الحرمة ان كان مقدميا شرطيا وغيره فالاصل الاحتياط
بتكرار العبادة وان كان نفسيا فالاصل البراءة لكونه شكا في التكليف واما الاول فينقسم الى قسمين قسم منهما تكون الشبهة في الحكم وذلك
كالشك في السجدة بعد قراءة العزيمة في الصلوة ناسيا مع فرض اطلاعها بين الصلوة بعد قراءتها وح فالادلة الدالة على وجوب
السجدة بعد قراءة العزيمة تقتضي وجوبها وكون تركها موجبا للعقاب وكذا الفساد على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي
عن الضد وعدم الامر في الادلة الدالة على حرمة ادخال الفعل المنافي للصلوة في الصلوة تقتضي حرمتها وفساد الصلوة به ولو فرض
عدم الترجيح فيكون الامر دائرا بين الوجوب والتحريم وقسم منهما تكون الشبهة في المصداق كالشك في وجوب الصوم وعدمه في
اليوم المشتبه باخر الرمضان واول الشوال والوجوب المحتمل وكذا الحرمة اما ان يكونا مقدميين كغسل البشرة فيما دار الامر بينه وبين
الجبيرة في صورة الشك في الضرر فيحتمل عدم الضرر فيجب غسل البشرة وبتركه يكون الوضوء فاسدا ويحتمل الضرر فيحرم وبفعله يترتب
العقاب ويفسد الوضوء ايضا وكالوضوء فيما دار الامر بينه وبين التيمم في صورة الشك في الضرر بالوضوء بنحو ما مر واللازم
مع عدم الدليل على تعيين احدهما تكرار العبادة ان امكن والا كما في ضيق الوقت فاحد الاقوال في النفسيين كما سيجيء واما ان يكون احدهما نفسيا
والاخر مقدميا كالسجدة خلف قراءة العزيمة في الصلوة فيحتمل وجوبها وكان بتركها معاقبا الا فساد الصلوة لعدم كونه منافيا او
لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد ولا عدم الامر بالضد ولا لزوم الاتحاد في الحكم في المتلازمين ويحتمل كونه حراما لكونه
فعلا منافيا للصلوة وبفعله يفسد الصلوة واللازم فيه القول بالبراءة من الجهة النفسية وبالاحتياط من الجهة المقدمية واما ان
يكونا نفسيين كاليوم المشتبه وايام الاستظهار كما مر وفيه احتمالات سبعة الجمع والطرح وتعيين الوجوب والحرمة والتخيير
البدوي والاستمراري وعلى الاخير يحتمل ان يكون واقعيا وظاهريا والحوادث الواقعة لا يخلو من قسمين احدهما ان يكون الوجوب و
الحرمة من حيث الاحتمال متساويين وثانيهما ان يكون احدهما مظنونا بالظن المشكوك فيكون مرجحا ام لا كالظن القياسي
على اي منهما اما ان يكون حال التساوي والرجحان باقيا بعد اخذ احدهما والعمل به او لا يكون باقيا اما على فرض التساوي مع
بقاء الحالة فالوجوه كلها باطلة الا السادس اما بطلان الجمع فلعدم امكان الفعل والترك معا واما بطلان الطرح فمن وجوه الاول
الاجماع القطعي الثاني عموم قاعدة الاشتراك الثالث قاعدة التحسين والتقبيح الرابع انصراف الالفاظ الى المعاني النفس
الامرية الخامس بناء كل اهل العقول واما بطلان تعيين الوجوب والحرمة فلقبح التكليف بما لا يطاق لان طلب الشيء معينا مع
عدم الدليل على التعيين مع عدم امكان الامتثال به باتيان المشتبهات كما في المقام تكليف بما لا يطاق وما قيل من كون دفع المفسدة مقدما
على جلب المنفعة فيحمل الاحد بالحرمة مدفوع بان كلا من الفعل والترك يكون محتملا للمفسدة والمنفعة مع ان تقديم كل مفسدة على المنفعة
اول الكلام كما سيجيء تفصيله في قاعدة الضرر واما بطلان القرعة فللاجماع مع ان مستندها ضعيف على انه لا يكون شاملا
للشبهة الحكمية ومع ذلك معارض بالاخبار الدالة على التخيير وهي اقوى لاعتضادها بالاجماع وكثرة العدد واما التخيير الاستمراري
الاجتهادي فبطلانه واضح لان التخيير هنا لم يكن حكما واقعيا للقطع بانه في الواقع اما ان يكون فعله مطلوبا او تركه واما بطلان

اجتهاديا ويحتمل ان يكون

الاستمراري الفقاهتي من وجوه الاول قاعدة الاشتغال لان بعد اخذ احد الطرفين والعمل به يحصل الشك في ان تكليفه
التخيير للعمل الثاني بعد الاخذ والعمل الاول او يتعين ما اخذه ولو عمل بما عمل ولا يحصل القطع بالامتثال واما على فرض اختيار
جانب الاخر فيكون الامتثال محل الشك لجواز كونه بدويا الثاني استصحاب الحكم التكليفي لان بعد اخذ جانب الوجوب من
العمل يتعلق به مثلا الوجوب ثم في عمل اخر يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول وكذا الحكم الوضعي لان بعد
اخذ جانب الوجوب لا يصح ان يعمل جانب الاخر ثم في عمل اخر يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول الثالث
ظهور بعض الاخبار في البدوي كما سيجيء معتضدا بظهور الاجماع واستلزام الاستمراري تجويز المخالفة القطعية لانه في
العمل الاول ما اخذ الوجوب وفي الثاني مثلا يجوز ان ياخذ جانب الحرمة وهذا ان كان واجبا فتركه مخالف للامر الالهي وان كان
حراما ففعله في العمل الاول مخالف له فان قلت التمسك بهذه الوجوه على ثبات التخيير البدوي فاسد اما قاعدة الاشتغال
والاستصحاب ففيه وجهين الاول ان الشك هنا يرجع الى الشك في التكليف وذلك لان بعد اخذ المكلف جانب الوجوب
مثلا يحصل له الشك في ان الواجب هو اتيانه مرة باعتبار كونه استمراريا او ابدا باعتبار كونه بدويا والقدر المتيقن
الثبوت هو الاول والزايد مدفوع باصالة البراءة فلا مجرى لقاعدة الاشتغال وكذا الاستصحاب لعدم ثبوت المستصحب
لانه بالنسبة الى المرة يكون مقطوع الارتفاع واما بالنسبة الى الزايد فلم يثبت حتى يستصحب الثاني انه على فرض جريانها
معارضة باستصحاب التخيير لان بعد الاخذ والعمل مرة يحصل الشك في بقاء التخيير وارتفاعه والاصل بقائه وهذا مقدم
لكونه موضوعيا لان الشك في بقاء اللزوم وعدمه مسبب عن الشك في بقاء التخيير وعدمه ولم يكن الامر بالعكس واما
الاخبار فلكون بعضها ظاهرا في الاستمراري وذلك كرواية حريث بن مغيرة فموسع عليك حتى ترى القائم ع وهو مطلق شامل
للصورتين وغيرهما وكرواية حسن بن جهم فموسع عليك بايهما اخذت من باب التسليم لكونه مطلقا يشمل العمل الاول و
غيره وكرواية محمد بن عبد الله الحميري وبايهما اخذت من باب التسليم كان ثوابا وكرواية علي بن مهزيار فموسع عليك بايه عملت
واما بعض الاخر كما في رواية زرارة فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر فان كان ظاهرا في البدوي الا ان الاخبار
الاولى لو لم يكن اظهر لم يكن لامر بالعكس فيتساقطان ويجري استصحاب التخيير ويكون كافيا واما الاجماع الظني فغايته افادة
الظن وهو لا يكفي في المقام واما استلزامه تجويز القطع بالمخالفة فانه يوجب القطع بالموافقة فلو كان الاول قبيحا كان الثاني
حسنا قلت هذه الايرادات غير واردة اما قاعدة الاشتغال فلان الشك لا يرجع الى نفس التكليف بل يرجع الى الشك في
المكلف به للقطع بثبوت التكليف بالنسبة الى العمل الثاني بالنسبة الى الحكم الواقعي اعني الوجوب او الحرمة وفي مرحلة الظاهر
يكون دايرا بين اخذ التخيير واخذ المعين اعني ما عمل به ولما كان العمل بما عمل موجبا للقطع بالامتثال بالنسبة الى التكليف
الظاهري دون اخذ التخيير واحد جانب الاخر فيكون مساقا لقاعدة الاشتغال واما الاستصحاب فاولا بالنقض باستصحاب التخيير
لان الاخبار الدالة على التخيير اما ان تكون دالة على التخيير الاستمراري او البدوي او تكون مجملة وعلى الاول لا يحتاج الى الاستصحاب وعلى
الثاني لا يصح التمسك به وعلى الثالث فالقدر المتيقن الثبوت انما هو العمل الاول واما العمل الثاني فلم يثبت وح ان كان المستصحب
هو التخيير في العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع وان كان هو الزايد فلم يثبت حتى يستصحب وان كان هو التخيير المجمل بين الاول
والثاني فلما كان له قدر متيقن اعني العمل الاول يؤخذ به وبعد العمل الاول يرتفع والزايد لم يثبت حتى يستصحب وقاعدة
الاشتغال في المقام يقتضي اخذ ما عمل وهو مقتضى البدوي وكذا النقض باستصحاب وجوب التقليد فيمن عمل بقول مجتهد معين
لان التقليد هو تطبيق العمل على قول الغير وح فقول المستصحب ان كان هو العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع الخ وثانيا بالحل وهو
انه يعتبر في الاستصحاب وحدة الموضوع والمراد بالوحدة هو الوحدة العرفية وهي في المقامات موجودة اعني نفس العمل
وبالنسبة الى واما معارضته باستصحاب التخيير فاولا بانه موقوف على عدم ظهور الاخبار في البدوي وليس كذلك كما سيجيء و
ثانيا لا يكون جاريا للقطع بارتفاعه بعد الاخذ حين العمل فلا يجري وثالثا بان على فرض جريانه لا يكون موضوعيا
لكونهما معلولين لعلة ثالثة اعني الشك في كون التخيير بدويا او استمراريا لانه هو السبب لحصول الشك بالنسبة الى بقاء التخيير
وعدمه في العمل الثاني وكذا بقاء اللزوم وعدمه بعد الاخذ والعمل ورابعا بانه لو سلم كونه موضوعيا لكن لا نسلم تقديمه
لاعتضاد المعارض بظهور الاجماع وقاعدة الاشتغال واما الاخبار فكقوله ع فموسع عليك فاولا بانه لا يكون دالا على
التخيير بل ظاهر في الاباحة المطلقة وهو غير التخيير وثانيا على فرض ظهوره فيه معارض بما هو اظهر في البدوي كقوله بايهما
اخذت من باب التسليم كان صوابا لان ظاهره ان بعد ورودهما وعدم الترجيح تكون مرخصا في اخذ احدهما لا بهما وح لو حمل
لا بهما للعمل الواحد يكون لغوا لعدم امكان الجمع في العمل الواحد حتى يحرم فيتعين ويحمل على ان لا تعمل بهما بل اذا اخذت في العمل الاول
هذا في غيره وثالثا بانه لو سلم ظهوره في الاستمراري يكون كلها معارضة بما هو اظهر في البدوي وهو قوله عليه السلام
في خبر زرارة ذيله فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقال الراوي انهما معا موافقان او مخالفان قال ع

اذن

اذن بتخيير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر بل هو نص في البدوي فيصرف به عن غيره ودعوى ان هذه الخبر نص في المحظورين لانه
مما لا يمكن الاحتياط فيه وغيرهما اعم فيخصص به ويعمل بهذه الخبر الظاهر في البدوي وفي المحظورين وغيره في غيرهما واما ظهور
الاجماع فبان الظن وان لم يكن بذاته معتبرا لكن يكفي لترجيح احد المحظورين واحدى القاعدتين كما في المقام واما الموافقة القطعية
فبانها غير واجب هنا اما على البدوي فقط وكذا على الاستمراري لانه على فرضه يجوز له اخذ ما علم ولا يجب اخذ جانب الاخر
وح يبعث ما امل على تجويز المخالفة القطعية سليما عن المعارض مع استلزامه الهرج والمرج والعسر والضرر في بعض المقامات كما
في التخيير في التقليد بين المجتهدين فيعقد البالغة الرشيدة بادنهما دون اذن ابيها بتقليد احدهما ثم بعد سنوات تحصل لها اولاد
منها واخذ قول الاخر المقتضي للفساد وكذا في بيع الصرف والربوا وغيرهما كما لا يخفى هذا على فرض التساوي وبقائه في العمل الثاني
والثالث وهكذا على فرض عدم بقائه بان يتبدل حالة التساوي في العمل الثاني او الثالث بترجيح احدهما بما كان مشكوك
المرجحية نظيره اختيار المقلد قول احد المجتهدين المتساويين ثم صار الاخر اعلم على فرض عدم الدليل الاجتهادي على وجوب الرجوع
الى الاعلم فالحق فيه ايضا تعيين العمل بما عمل لا نفي تعيين جانب الاخر وكذا نفي التخيير فيه الوجوه التي مضت واطلاق ظهور بعض الاخبار
في البدوي المعتضد بما مر ولا تجري قاعدة الاشتغال لجواز كون الظن مرجحا وكان مكلفا باخذ جانب الاخر المظنون واما لو
كان الشك راجعا الى الشك في التساوي في السابق او بالقطع بكون من اخذه سابقا اعلم فاولى بالاخذ وكذا ان كان غيره اعلم منه
للاستصحابين فالحق في الكل العمل بما عمل ويظهر وجهه وتوضيحه مما مر وفيما سياتي واما على فرض عدم التساوي في اول الامر بان
كان احدهما راجحا بما كان مشكوك المرجحية نظيره في المجتهدين المتساويين من سائر الجهات الا ان احدهما كان اعلم والاخر غير اعلم مع
عدم الدليل الاجتهادي لوجوب الرجوع الى الاعلم فالحق فيه لزوم العمل بالراجح للقطع بثبوت التكليف فاترا بين التخيير وبين اخذ
الراجح والاعلم والعمل بالثاني موجب للقطع بالامتثال دون الاول فيجب العمل به لقاعدة الاشتغال هذا في العمل الاول
واما في العمل الثاني فلو كانت الحالة باقية فكذا واما لو تبدلت بان صارا متساويين او كان الترجيح المذكور في جانب الاخر كما
لو كان احد المجتهدين اعلم وعمل المقلد بقوله ثم صارا متساويين او صار الاخر اعلم فالحق فيه ايضا وجوب تعيين العمل بما عمل
لما مر هذا لو لم يكن تغير الحالة منشأ للتغيير في الاعتقاد السابق واما لو كان سببا لذلك كما لو اعتقد باعلمية احد المجتهدين وعمله
بقوله ثم عرض له ما يحصل به الشك في اعلميته في السابق او يحصل له القطع بخطاء اجتهاده واعتقاده في السابق اما بالقطع
بالتساوي او القطع باعلمية الاخر فالحق فيه ايضا وجوب تعيين العمل بما عمل اما على فرض الاحتمال الاول اعني الشك فلانه في العمل
الثاني مشكوك من انه هل كان اعلم ام لا وعلى الاول هل يكون مرجحا ام لا وعلى الثانيين هل يكون التخيير بدويا او استمراريا وعلى
غير الاخير يجب العمل بما عمل واما على الاخير يكون مخيرا فالامر دائر بين تعيين ما عمل وبين التخيير وقاعدة الاشتغال تقتضي الاول واما
على فرض احتمال الثاني من الثاني اعني القطع بخطائه مع كون الاخر اعلم في السابق فيكون الامر ح دائرا بين وجوب العمل بقول الاعلم
بناء على احتمال تقدمه ووجوب العمل بما عمل بناء على احتمال عدم تقدمه وعدم كونه مرجحا وكون التخيير بدويا ووجوب التخيير بناء على
احتمال الاستمراري على فرض التخيير وح فقاعدة الاشتغال لا تجري لتعارضه بالمثل لكن الاستصحابين تقتضيان العمل بما عمل لان
بعد الاخذ كان العمل به واجبا صحيحا والاصل بقائهما وعلى فرض احتمال الاول من الثاني اعني القطع بخطائه في السابق مع القطع
بالتساوي فتعين العمل بما عمل بالاولوية لان مع القطع بكون الاخر اعلم في السابق لو وجب العمل بما عمل ففي القطع بالتساوي
اولى ولان الامر دائر بين العمل بما عمل والتخيير والاصل الاشتغال يقتضي الاول بقي كلام اخر وهو ان بعد ثبوت التخيير في حق
المجتهد بل هل يجب عليه الفتوى بالتخيير كخصال الكفارات بناء على ان ما ثبت له من جانب الشارع في الحكم الظاهري هو
التخيير وكلما ثبت للمجتهد من جانب الشارع فهو ثابت للمقلد واما المختار فلم يكن شرعيا بل هو تقليدي ناش من اختياره او يجب
عليه الفتوى بالمختار بناء على عدم انصراف ادلة التخيير الى المقلد لانه موقوف على الفحص وهو في حق المقلد مفقود والحق جواز
الترجيح مع الاقل لان قول المجتهد في فهم حكم الله بدا ترجمة للمقلد يجب عليه اظهاره له لا ما اختاره فيما كان حكمه التخيير
وهو واضح والظهور بعدم المخالف في البين وهو يكفي لترجيح احد المحظورين ولان قوله عدم الانصراف لو كان هو السبب فيلزم
عدم جواز الفتوى اصلا لاحتياج كل الادلة بالفحص والفحص لازم لمن يفهم عن المجتهد لا المقلد هذا في الشبهة الحكمية واما في
الشبهة المصداقية ففي بعض المقامات تكون القاعدة مقتضية للوجوب كما في يوم الوجوب المشتبه باخر رمضان واول
الشوال وهو اصالة عدم انتقال القمر من هذا البرج الى برج اخر وفي بعض المقامات تكون مقتضية للحرمة كايام الاستظهار وهي
استصحاب الحرمة السابقة وفي بعض المقامات لم تكن قاعدة في البين كالمنذورة المشتبهة بالحرام والاحتمالات المتصورة هو ما
ذكرنا في الشبهة الحكمية والحق فيه هو الحق فيه والدليل هو الدليل الا قاعدة الاشتغال ويظهر وجهه مما سبق بعين ما مر في المقام الاول
قد ذكر العلماء شرائط ثلثة لجواز التمسك باصالة البراءة الاول ان لا يكون التمسك بالاصل مثبتا للتكليف من جهة اخرى
كما في المشتبهين في الشك في الحادث منهما دون الاخر بناء على الطهر والجمعة لان التمسك بالاصل في احدهما دون الاخر مستلزم

للحكم وقد ظهر وجهه في السابق الثاني ان لا يكون جزء عبادة مركبة وهو فاسد لان الجزء لو كان معلوما فلا يجري الاصل ولو كان مشكوكا فلا يختص بالجزء بل الجزء والشرط والركن والمانع حكمها واحد لكونها في العبادة فلو كان اصل البراءة جاريا فيها فلا وجه لمنع الشرط ولو كان اصل الاحتياط جاريا كما هو الحق لما مر فلا وجه للتخصيص بالجزء الثالث لا يتضرر به مسلم وذلك كما لو حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته والحق انه لا يحتاج الى هذا لان التمسك بالاصل انما هو فيما لم يكن دليل اجتهادي في البين وفي المقام موجود في اغلب الصور وهو قاعدة الضرر او الاتلاف كما سيجي الرابع ان العمل بالاصل هل يجب ان يكون بعد الفحص ام لا بل يجوز ان يكون قبل الفحص والحق في الاحكام هو الاول وعدل ذلك لوجوه الاول قاعدة التحسين والتقبيح العقليتين لان مقتضاها طلب الحسنات الواقعية حتى يثبت المانع وقبل الفحص عن المانع يحتمل ان يكون موجودا الثاني ان اثبات الحكم موقوف على وجود المقتضي ورفع المانع وقبل الفحص لا يكون المانع مرفوعا لجواز وجوده الثالث اصالة الحقيقة لان مقتضاها انصراف الالفاظ الى نفس الامر والقدر المتيقن الخروج من تقييدها بقاعدة البراءة هو بعد الفحص على انه في الادلة الاجتهادية لازم بالاجماع والضرورة عن حال المعارض وفي الادلة الفقاهية عن حال الدليل بالاولوية والاجماع المركب الرابع اصالة حرمة العمل بما وراء العلم والقدر المتيقن الخروج هو بعد الفحص واما قبل الفحص فيكون سند حجيته الاصل الخامس الاجماع المحقق والمنقول في اكثر الكتب السادس انه لو لم يكن الفحص لازما لما يلزم الهرج والمرج والعسر والحرج الشديد سيما في المعاملات كما لا يخفى وهو امر بديهي البطلان لان لازم عدم وجوب الفحص عن الادلة للمجتهد بل كلما شك فيه يتمسك بالاصل ويفتي بالعدم ثم يجد دليلا يجب عليه العدول فيفتي به ثم يجد دليلا اقوى منه وهكذا وهو موجب لما ذكرنا وكذا المقلد لا يجب عليه الفحص عن قول المجتهد بل كلما شك يقول الاصل عدم التكليف ولا يجب عليه السؤال عن المجتهد وهذا كما ترى ويلزم منه ما ذكرنا السابع عدم المقتضي للاصل قبل الفحص لان الاجماع وبناء العقلاء فواضح واما الآيات والاخبار فلكونها معلقة على عدم الدليل في نفس الامر او بحسب العرف ولم يصدق عدم الدليل الا بعد الفحص وكذا الفحص لازم في الموضوعات المستنبطة والموضوعات الصرفة الوجدانية لنبينه هذه الادلة واما الموضوعات الصرفة فبعضها لم يكن واجبا بالاجماع كيد المسلم وسوق المسلم وفعل المسلم واريد المسلم وشهود العادل والطهارة والنجاسة واقرار النساء في حقهن ظاهرا في بعض الامور وهكذا واما اغلب الموضوعات فمحل الشك وذلك كما في اشتراط خلو لباس المصلي من النجاسة ومما لا يؤكل لحمه ومن الغصب هكذا والحاصل ان في الموارد المشكوكة هل يكون الفحص واجبا ام لا مقتضى الاصل الاولي لزومه حتى يثبت الدليل ولم اجد دليلا لكن الظاهر من السيرة وبناء العقلاء عدمه بل في بعض الموارد يوجب العسر والمراد بالفحص في الاحكام والموضوعات المستنبطة والموضوعات الصرفة الوجدانية هو الفحص عن الدليل والمعارض والقرائن فلم يكن حصوله من الاغلب في الاغلب موجبا لتعطيل الاحكام والعسر والحرج والا يكون منفيا بالادلة الاربعة الخامس في بيان قواعد ثلثة لا بد للفقيه ان يكون عالما بموارده وهي قاعدة العسر وقاعدة الضرر وقاعدة الاتلاف والنسبة بين الاولين عموم من وجه لافتراق الاولى في صبر المرء مدة فقد زوجها وفي الاقتصار على القدر الضروري من التعيش لمن كان عليه فوائت كثيرة في اواخر عمره وافتراق الثانية في تلاف المال الكثير من بعض الاغنياء ومادة الجمع في الغسل من الماء البارد الذي يوجب التلف وبطوء المرض وكذا النسبة بين الاولى وبين قاعدة الاتلاف عموم من وجه لافتراقهما فيما ذكرنا وفي اتلاف المال الكثير والنسبة بين الثانية والثالثة عموم مطلق لافتراق الثانية في الضرر البدني كحدوث المرض او بطئه وكذا في هتك العرض ولا يكون المثالثة مادة افتراق والاولى في الاولى ولا ريب انه في بعض الموارد منفي بالاجماع القطعي وذلك كالغسل المفروض في القاصر وفي بعض الموارد يكون ثابتا بالاجماع المذكور كالجهاد والدفاع وفي بعض الموارد تكون مشكوكة كالمتعمد في الجنابة لمن كان قاطعا باختصار الغسل بالماء البارد مع عدم امكان غيره وح هل تكون قاعدة ماخوذة من الشرع او العقل وكليهما اقوى من الاطلاقات مقتضية لنفي التكليف فيه حتى يثبت التكليف فيه بدليل اقوى او لا فيكون المتبع هو الاطلاقات حتى يثبت نفيه او تكون الاطلاقات حجة حتى يثبت نفيه او تكون الاطلاقات متعارضة مع الادلة اللفظية النافية للعسر فتساقطا ويكون المرجع هو الاصول الفقاهية توضيح المطلب يقتضي رسم تقسيم افعال العباد اولا والتكلم في المفروض ثانيا اما الاول فعمل العبد اما ان يكون غير مقدور او يكون مقدورا وعلى الثاني فاما ان يكون موجبا للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس اولا وعلى الثاني فاما ان يكون من دون مشقة اصلا مع عدم ميل النفس اليه كحرص الفضلات او يكون مع مشقة في الجملة يتحمله اغلب الناس لا اشكال في جواز التكليف بهما وان كان الثاني موجبا للعسر الذي يتحمله اغلب الناس كالحج والصوم والصلوة للصحيح والصوم في الحر وعدم المانع منه عقلا او لا شرعا اما الاول فواضح واما الثاني فلعكس نص الادلة النافية الى هذا القسم من العسر وعلى فرض تسليم الاطلاق لا بد من تخصيصها بغيره لكون الترجيح في جانب الادلة المثبتة من الاستقراء لان الغالب وقوع هذا القسم في الشريعة ومن كون تخصيص الاطلاقات بها موجبا لسلب اغلب التكاليف في اغلب الاحوال ثم اجماع العلماء على جواز التكليف في هذا القسم ولذا يخصص دون الدليل يأخذونه مع عدم اعتنائهم بقاعدة العسر فيه ومن طريقة العقلاء على جواز هذا التكليف بل لا يبعد سلب العسر فيه عرفا من ان ترتب الثواب على المطيعين وترتب العقاب على غيرهم وامتثال العاصين

موقوف

موقوف على نوع من المشقة وعدم سبيل التمكن ليترتب عليه الثواب اما الاول فيما كان عدم القدرة اتفاقيا بيننا وبين الاشاعرة لا اشكال ولا خلاف في عدم
جواز التكليف عقلا وشرعا عندنا واما الثاني عند الاشاعرة فان لم يكن عدم القدرة ناشيا من سوء اختياره والا فهو خلاف والحق فيه عندنا عدم الجواز اصالة للزوم التوبيخ
لعدم امكان الاتيان به حتى تكون ثمرته ترتب الثواب او ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة في زمان تفويت المقدمة في زمان تحقق ترك مقدماتها او جاهلا بها لتقصيره
فلا يحتاج على صدق امرا حرا او بقاء بل يجوز العقاب عليه كما ذكرنا مع قطع النظر عن الامر الاولى المتعلق بذي المقدمة في زمان القدرة وقد حققناه في مقدمة الواجب واما فيما كان
عدم القدرة خلافيا بيننا وبين الاشاعرة وهو التكليف عند عدم ارادة المكلف لا لاجل كونه محالا فيجوز التكليف فهم يقولون بكونه غير مقدور لكون الارادة
عندهم جبرا مستندا الى الله تعالى لكن يجوزون التكليف لعدم القبح عندهم فيه عقلا واما الشرع فيكون معارضا بالادلة المثبتة للتكاليف ضرورة كتكليف
الكفار والعصاة وهذا هو المسمى عندهم بالتكليف بالمحال الذي يجوز وغيره واما التكليف بالمحال الاول فلا يجوزونه والتسمية بالمحال في الاول باعتبار كون المحالية
ناشيا من الغير بخلاف الثاني فانه في ذاته محال كحركة الجبل وطيران الانسان او ايجاد شي لا اليه الثاني بقي الكلام في القسم الثاني اعني الفعل الذي يكون موجبا
للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس وهو اما ان يكون مع الضرر الشخصي كالغسل المذكور سابقا او يكون مع الضرر النوعي اعني اختلال النظام وذلك كوجوب تحصيل الاجتهاد
لكل احد من المكلفين عينا لتحصيل من به الكفاية عند عدمه واما ان يكون خاليا عن الضرر لكن لا يتحمله اغلب الناس في اغلب الاحوال وذلك كصبر الوثبة كما ذكرنا
سابقا وكل منها اما ان يكون ناشيا من تقصير المكلف في الاول كتعمد الجنابة وغيره وفي الثاني كمن قصر في تحصيل الاجتهاد او اقامة المشتغل به فانتفى من به
الكفاية وغيره لكن لو لم يقصر لكن حصل المانع واريقع به من به الكفاية كموت او وباء وفي الثالث كمن قصر في تقليد فاطلع في اواخر عمره على فساد عباداته وكون
ناشيا من القصور كالقاصر فيما ذكرنا وتوضيحه يقع في مقامين الاول في العسر الناشي من غير التقصير والكلام فيه من وجهين الاول في جهة حكم العقل في العسر
مطلقا مع الضرر ام لا والثاني في جهة حكم الشرع اما الاول فاما فيما كان مع الضرر الشخصي فالكلام فيه يقع في مقامات اربعة الاول في ان العقل هل يكون حاكما بقبح
تجويزه ام لا وتظهر ثمرته في الافعال المباحة والمستحبة الموجبة للضرر الشخصي كاتيان الاعمال في ليلة القدر لمن كان قاطعا او ظانا بان اتيانه موجب لحدوث المرض
او بطئه وعلى الاول يكون حراما ويجب تخصيص ادلتها بغير هذا وعلى الثاني لا المقام الثاني في ان العقل هل يكون حاكما بقبح الالزام ام لا وتظهر ثمرته في الافعال الواجبة
كالغسل والوضوء والصلوة والصوم وغيرها من العبادات والمعاملات الواجبة فعلى الاول يكون حراما ويجب التصرف في ادلتها وتخصيصها بغير هذا وعلى
الثاني لا المقام الثالث في ان ادراك العقل هل يكون منجزا او معلقا على عدم ظهور مصلحة اقوى سواء كان من باب الوجوه والاعتبار بان يعد وجود المصلحة
الاقوى لا يكون قبيحا او كان من باب تعارض المقتضيين بان يعد وجود المصلحة يحصل التعارض فيجوز لكونه اقل القبيحين وتظهر ثمرته في الادلة الظنية الخاصة
المثبتة للتكليف في صورة العسر فعلى الاول يجب طرحها او تاويلها لعدم مقاومة الدليل الظني للعقل القاطع ما نقصه منجزا وعلى الثاني يجب الاخذ بها لعدم التعارض
لكونها كاشفة عن المصلحة ومعمرة لا يكون العقل حاكما بالقبح واما الادلة القطعية على فرض التحقق فلا يمكن لامتناع اجتماع القطعيين وعلى فرض التعليق يجب اخذها
كالظني لعدم التعارض كما مر المقام الرابع في الاصل من الاصل في هذه الافعال مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادي هل يكون هو الحظر او الاباحة وثمرته كثيرة منها
في الاسفار بالنسبة الى من كان قاطعا او ظانا بحصول المرض او بطئه مع عدم دليل اجتهادي في البين فعلى الاول يكون سفره سفر المعصية ويجب عليه اتمام صلوته
وعلى الثاني يكون سفره مباحا ويجب عليه القصر ان استجمع سائر الشرائط اما الاول فالحق ان العقل قاطع بقبح تجويزه ما لم تكن المصلحة ظاهرة وذلك كما ترى
لو قال المولى لعبده يجوز لك قطع يدك وقال بانه يجوز ذلك اشتر اللحم من السوق وان كان موجبا لقطع يدك فيكون في العرف اما معرضا من العبد او سفيها او
مذموما وكذا في المقام الثاني العقل حاكم بقبح الزامه لانه لو قال اشتر اللحم مع قطعه بان شرائه موجب لقطع يد العبد يكون مذموما عند العرف او سفيها او
معرضا عن العبد وكذا بالاولوية القطعية لانه لو كان حاكما بقبح تجويزه يكون حاكما بقبح الزامه بالاولوية وكذا الاجماع المركب مع ان هذا التكليف في اغلب
العباد في اغلب الاحوال لا يخلو من خلاف اللطف لانه اما ان يكون لترتب الثواب على الاتيان او لترتب العقاب على عدمه والاول باطل لعدم اقدام اغلبهم على اتيانه وكذا
الثاني لمنافاته لرافته ورحمته بالنسبة الى العباد الضعفاء القاصرين لا يبعد حصول الوهن في اعتقاداتهم باعتبار غلبة النفس الامارة على القوة القدسية
نعم هو صحيح بالنسبة الى المقربين لانهم جعلوا انفسهم مرضات الله ويجاهدون رضاء الله تعالى على رضاهم باضمحلال النفس الامارة واذ غلبة النفس القدسية فيجوز هذا
التكليف في حقهم توطينيا كان او حقيقيا لا يبقى لو لم يكن حاملا بالنسبة الى اغلب العباد في اغلب الاحوال الواقع وقد وقع في الاديان السابقة من قرض ابدانهم لم
اصابة النجاسة لانا نقول بثبوته او لا ممنوع وعلى فرض ثبوته كونه موجبا للالام كما في المقام ممنوع لجواز كونه ابدانهم قوية كان ظاهرها كظاهر نعت الرجلين من
كونه مما ذالت عنه الحيوة واما المقام الثالث فالحق ان ادراك القبح لا يكون منجزا بل يكون معلقا وذلك لو قوعه في الشرع كالجهاد ومقدمة وجوب الحج وشبهه صورة
وكذا في الانبياء ولان العقل في ظهور المصلحة الاقوى لم يكن حاكما بقبح ذلك كما لو كان عدم قطع اليد موجبا لهلاكه كبعض الامراض كالاكلة واما انها
سبب انه امر بقطعه مع ظهور العلة بعد العرف يكون ممدوحا مع ان عدم الجواز مستلزم لتجويز ترجيح المرجوح على الراجح او الامر والنهي بشي واحد مع عدم
امكان الاتيان بهما وكلاهما بديهي الفساد واما الرابع فالحق ان الاصل هو الحظر لوجوه الاول بناء العقلاء على ذم العبد لو قطع يده من دون اذن مولاه وكونه المقام
مستحقا لعقوبة المولى وكذا في صورة عدم الاذن الصريح وان كان الاطلاق في خطابه البين وذلك كما لو قال اشتر اللحم فذهب العبد الى السوق ورأى المنازعة
بين المسلمين وكان قاطعا بان شرائه موجب لقطع يده او تلفه فذهب فحصل قطع اليد فلا ريب انه مستحق لعقوبة المولى عند العقلاء لو فرض اطلاعهم
على ذهابه مع علمه بحصول قطع اليد ولو كان الاصل هو الاباحة لما كان وجه للاستحقاق الثاني الاصل لان الاصل الاولي في الافعال كما حققنا في مسئلة
الاباحة هو الحظر والقدر المتيقن الخروج هو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وهذا ليس منه لوجود امارات المفسدة بل القطع او الظن
بها الثالث اجماع العلماء كما ادعى بعضهم ان النزاع فيما كان مع المنفعة خالية عنها واما سائر الاقسام فالحظر اجماعي هذا في الضرر الشخصي وكذا الكلام في الضرر

النوعي في المقامات الاربعة بل بالاولوية واما الثالث اعني العسر الذي لا يتحمله غالب الناس مع خلوه عن الضرر فالحق ان العقل في المقام الاول لا يكون حاكما بقبح
تجويز المولى ولا بقبح فعل العبد لانا نرى لو كان العبد مشغولا لخدمة المولى في مجموع اوقاته واكتفى في اكله ونومه بقدر الضرورة من التعيش يكون ممدوحا
واستحسنه العقلاء ولو جوز المولى له هذا الفعل لم يكن مذموما واما في المقام الثاني اعني الالزام فهو وان قال بعض بعدم ادراكه وكان نفيه مختصا بالشرع
لكن الحق انه حاكم بقبحه وذلك كما لو قال المولى لعبده يجب عليك الاشتغال بخدمتي في مجموع اوقاتك الا بقدر الاكل الذي لا يموت يكون في العرف مذموما وقبيحا
للمروة واما في المقام الثالث فكالثالث في السابق من كون قبح الالزام مستلزما لقبح المامور به بالاولوية واما في المقام الرابع فالحق ان الاصل فيه هو الاباحة وذلك
لخلوه عن امارات المفسدة كما عرفت من عدم حكم العقل بقبح تجويز المولى لكن لا بد ان يكون فيه جهة منفعة وذلك كاستيفاء الطاعات وتحصيل الرزق وامثالها
هذا في جهة حكم العقل واما من جهة حكم الشرع فالحق ان الشرع نافى التكليف الالزامي في العسر مطلقا سواء كان خاليا من الضرر او كان مع الضرر ومن الايات والاخبار
والاجماع اما الاول فواضح كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج لان الطبيعة والنكرة في سياق النفي يفيد العموم بلا
اشكال واما الاخبار فكثيرة متواترة معنى لم نذكرها لكثرتها او لوضوحها وبعضها على الشريعة السهلة واما الاجماع فلان بعد التتبع في ابواب الفقه يظهر من حكمهم بنفي التكليف
بمجرد تحقق العسر من غير ملاحظة حال الترجيح وكذا من تصريحهم بالاجماع على نفي العسر في الشريعة من غير احصاء بحيث يحصل القطع من هذه الاجماعات المنقولة
واقوالهم بتحقق الاجماع المحصل على اصل القاعدة وكون الدين على الشريعة السهلة بقي الكلام في ان غاية ما في الباب وجود العمومات الدالة على نفي التكليف
الالزامي ولكن المقتضي لاثبات التكليف ايضا موجود وهو الاطلاق الحاصل بالنسبة الى عمومها وح هل يكون الترجيح مع الاطلاق المثبتة للتكليف في العسر او مع العمومات
النافية له فيه والحق فيه ان الدليل المثبت للتكليف لو كانت النسبة بينه وبين ما ذكرنا عموما من وجه فالترجيح من حيث هي مع النافية للتكليف فيه من وجوه
الاول منع انصراف الادلة المثبتة الى صورة العسر ان كان الدليل عموما استغراقيا ويكشف عن ذلك بناء كل اهل الفقه على عدم الاقدام في موارد العسر بمجرد
وجود الاطلاق او العموم ما لم تظهر المصلحة الاقوى كما ظهر من السابق الثاني الاستقراء لانا بعد التتبع في موارد الفقه وجدنا بناء الشارع على نفي التكليف
في اغلب موارد العسر كما في الصلوة قائما وجالسا ومستلقيا وهكذا في الصوم والطهارة من الجبيرة والتيمم وكذا في المعاملات من رد فعله بالخيار وامثالها مما
لا نعد ولا نحصي فيحصل الظن بكون محل الشك ايضا كذلك الثالث ان المشكوك مساو لسائر الموارد من حيث الدليل المثبت للتكليف من اول الطهارات الى آخر
الديات وكذا من حيث المانع اعني ادلة النافية له فيه وح لو قيد او خص بعض الموارد كما عملوا بقاعدة العسر فيه دون بعض آخر كليهما مساويا لزم التحكم ولو خصص الادلة
النافية للعسر كقوله تعالى يريد بكم اليسر الاية بالادلة المثبتة فيلزم تخصيص الاكثر في الاية بل لا يبقى لهذه القاعدة المشهورة المعمول عند الكل الا بعض الموارد النادرة وهو
الفساد فينحصر التقييد او التخصيص في الادلة المثبتة الثالث بالتتبع في موارد الفقه يعلم كون بناء العلماء على ترجيح النافية على الاطلاقات من حيث هي وذلك لانهم
بمجرد تحقق العسر ينفون التكليف من دون ملاحظة الترجيح ولو لم تكن القاعدة عندهم مسلمة واجماعية ومعممة على هذه الاطلاقات المثبتة لكان اللازم ملاحظة
الترجيح كسائر الادلة الرابع انه على فرض عدم الترجيح يحصل الصغرى وهو ان هذا مما لم يثبت التكليف فيه وكلما كان كذلك يكون العقل حاكما بنفيه اما الصغرى فواضح
واما الكبرى فلما اثبتنا سابقا من كون العقل حاكما بنفي الالزام حتى يثبت التكليف بالدليل الخاص لاظهار المصلحة الخامس ان بعد حصول الصغرى اعني هذا مما لم
يثبت التكليف فيه وكلما كان كذلك فالتكليف منفي فيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلكون القاعدة اجماعية محققة ومنقولة وكذا اولوية التقييد فيما
كان دليل المثبت من باب الاطلاق لاولوية التقييد على التخصيص وكذا قطعية السند فيما كان دليل المثبت ظنية السند لا يقال بعد فرض حصول التعارض والتساقط
تكون اصالة البراءة نافية للتكليف ولا يحتاج الى قاعدة العسر لانا نقول قد يكون الواجب واجبا شرطيا ويكون المرجع من حيث الاصل الى قاعدة الاحتياط او على
فرض كون الواجب واجبا تعينيا قد يقتضي الاستصحاب بثبوته في مورد العسر كالجاهل المقصر بعد اطلاعه على فساد عباداته في اول العمر ففي العمل الاول قد يخلو
وجوبه لقضاء فوره لعدم العسر فيه ولعروض بعد ذلك وهكذا الثاني والثالث الى آخر عمره وح وجوب قضاء الجميع فورا يقتضي الاشتغال به في مجموع اوقاته الا في
الاكل والشرب وغيرهما بالقدر الذي لا يموت وهو عسر لا يتحمله غالب الناس فيحصل الشك في رفع ما ثبت من القضاء لان الاصل بقاؤه وان كان عسرا الان مع
انه لا يكون الرجوع الى اصالة البراءة اتفاقيا سيما في الشبهة التحريمية لما عرفت من مخالفة اكثر الاخباريين والقاعدة على نفي التكليف في العسر حاكمة ... هذا
فيما كان الدليل المثبت اجتهاديا واما فيما كان فقاهتيا كاصل الاحتياط والاستصحاب وامثالهما فنفي التكليف بما ذكرنا وبالاجماع المركب بالاولوية واما لو كانت
النسبة بين المثبت والنافي عموما مطلقا بان كان الدليل المثبت للتكليف خاصا مثبتا للتكليف في مورد العسر الخاص فالحق ان العسر لو كان مما لا يتحمله غالب الناس
بعنوان الضرر فيكون الخاص مقدما على هذا العموم لاقوائيته مخصصة كذا بالنسبة الى حكم العقل لما عرفت من كونه معلقا على عدم ظهور المصلحة والخبر الخاص يكشف
عنها لو قلنا في حكم العقل بكونه تعليقيا على عدم ظهور المصلحة والمفروض ظهورها بالدليل الخاص هذا في العسر الخالي عن الضرر واما ان كان مع الضرر فكذلك
لو قلنا بتقديمه على المثبت مضافا الى تواتر الاخبار الدالة على حرمة الضرر او نفيه في الشريعة والتكليف منفي فيه بالاولوية والاجماع المركب الا اشكال فيما كان الدليل
المثبت هنا خاصا كقوله يجب عليك صوم يوم الخميس واذا وجب الضرر في حقك فهل يقدم على العموم كما في الخالي عن الضرر او يقدم عمومات النافية او يتوقف
ويرجع الى حكم العقل الحاكم بالحرمة والحق انه في الضرر النوعي يقدم العمومات او يتوقف ويرجع الى حكم العقل وهو الحرمة لكون العقل والطعا سفيرا لنا عن العزيز
الخالق من خلقته ولا يرفع اليد عن هذا بمحض وجود الدليل الظني كان من الظنون المطلقة وان كان خاصا مع ان الاصل هو الحرمة واما في العسر مع الضرر الشخصي
فيما كان الدليل المثبت من الظنون المطلقة في غاية الاشكال لا لان الدليل المقطوع الاعتبار لان الظن المطلق لم يثبت اعتباره الى هنا مع ان الادلة النافية
معتضدة ببناء العقلاء على التحرز وعدم الاقدام وبالاستقراء وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط فالعقل حاكم بنفيه لكن يمكن ان يقال ان الظنون المطلقة
التي ثبت اعتبارها بالدليل الرابع يثبت بها الاحكام الشرعية بالاجماع من غير فرق من حيث العبادات والمعاملات والقضاء والحدود والديات والقصاص

فلولا لزم

فالقول بلزوم اخذه فى الضرر لا يخلو من قوة الا فى تلف النفس ونقص الاطراف وفيهما اشكال ان لم يكن فرق بين الاحكام الفرعية من الاجماع المركب وقوله
ببناء العقلاء على التحرز ممنوع لان حكمه كان معلقا على عدم ظهور المصلحة والدليل الخاص كاشف عنها وكذا الاستقراء لانه فى غير الدليل الخاص على التكليف واما
ممنوع كما لا يخفى ثم فيما قلنا سابقا من انه يكون بالنسبة الى حكم العقل تخصيصا لانه لم يحكم على الاطلاق بل انما كان معلقا بعدم وجود الدليل الكاشف عن ظهور — الدليل المثبت
المصلحة لم يكن العقل حاكما حتى يكون تخصيصا واما بالنسبة الى الادلة الشرعية فهو من باب التخصيص لشمول الادلة على الاطلاق ومعه وجود الدليل يقع التعارض
ويحصل اذا عرفت حال الادلة الشرعية فى التكليفية فنقول الكلام فى الاحكام الوضعية كالنجاسة فهل تكون قاعدة العسر نافية لها ام لا مثال المفروض كالثوب
والثانى او العضو المتصل بالبدن مع اصابتها فى الجملة فلا ريب ان الحكم بالنجاسة موجب للعسر فى حق العباد فهل يجوز الحكم بالنجاسة بمقتضى مفهوم التعليل فى قوله
لا باس بالصلوة فى صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح على فرض استفادة مطلق العلية من المفهوم بان كل ما فيه روح ففيه باس سواء كان من الميتة او من الحى او لا بل
يكون منفيا بقاعدة العسر والحق هو الثانى من الجهة التى يلزم العسر والحرج كلزوم التحرز منه وذلك لعموم الادلة خصوصا بعد تصريح جماعة القوم لان صاحبه
نفى النجاسة عنها بهذه القاعدة وكذا غيره وبعض مشايخنا ممن وافق كلامه ممن انه كان يرى شمول الدليل للنجاسة وليس كذلك فلا يحتاج الى التمسك بالقاعدة وظهر
من ذلك كون القاعدة مسلمة عندهم فيها والا لناقشوا فيه بمنع القاعدة على فرض الشمول مع ان النجاسة مستلزم للحكم التكليفى كوجوب التحرز ووجوب غسل ما يلاقيها
وحرمة اكلها ومن هذه الجهة يشملها قاعدة العسر بلا شبهة واما من الجهة التى لا يلزم العسر فان كان الادلة العقلية او الشرعية ثابتة فى الجهة الموجبة للعسر فهذه الجهة
تكون منفية والا فان كان الدليل شاملا لها فلم تكن منفية بهذا العمل بثبوت النجاسة واما لو كانت النجاسة مجعولة ثابتة واستلزم العسر فى المورد المخصوص وذلك كما لو كان
الدم فى بدنه او فى الماء القليل [illegible] مع [illegible] غالب الاشياء فى بيته مع الرطوبة وكان الاحتراز عنها فى الصلوة فى هوا البرد موجبا للعسر والحرج وجه
التحرز لو كان موجبا للعسر يدفع الضرر ببناء العقلاء والسيرة والشهرة على التحرز وهذا يرجح ادلة المثبتة واما فيما كان موجبا للضرر النفسى كحدوث المرض
او قتل النفس ونقص الاطراف فالحكم برفعه من هذه الجهة الموجبة للعسر الموجب للضرر يتعدد ويجمع فيه بين هذا الاطلاق لا يخلو من قوة بل يتعين فى الضرر المسبب كالقتل
ونقص الاطراف كما لو كان ما يتركه يوجب مرضا او بطئه او تلفه او وصل الضرر لان الشارع قدم دفع الضرر البدنى على اغلب التكاليف العظيمة كالصلوة والصوم والوضوء
والحج وغيرها ومثله فى تجويز المحرمات لحفظ النفس كشرب الشراب وامثاله لو انحصر حفظ النفس به وعليه بناء العقلاء والسيرة والشهرة ان لم يقل بكونه اجماعا
سيما فيما كان لزوم التحرز ثابتا بالدليل الفقاهتى كما فى لزوم الاجتناب عن جميع المحتملات فى الشبهة المحصورة مع العلم الاجمالى بوقوع النجاسة فى البيت واما انه
فالظاهر تقديم ادلة المثبتة على قاعدة الضرر للسيرة وبناء العقلاء والشهرة لانا نرى لو علمنا بنجاسة الدم والبول وكل ما يلاقيه غير الماء او وقوع البول
فى المحل او الدبس واما انا لم يتحرز عنه ولو كان العاقل [illegible] الكلام فى ان الادلة اللفظية النافية للتكليف لاجل العسر هل تكون نافية للطلب الاستحبابى — او اللبن
ام لا والمحتمل انه لا تكون نافية له اما قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله صلعم بعثت الخ فلان بعد تجويز الترك لا يكون عسر وحرج [illegible]
واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيحتمل ان يكون معنى الارادة محبوبية وعدمها فى اليسر والعسر لكونه مبغوضا عنده ويحتمل ان يكون معناه
ان المحبوب عنده هو اليسر واما العسر فلا يكون محبوبا عنده ويحتمل ان يكون معناه هو كون طلبه ملزما واجبا ومستحبا فى اليسر لا فى العسر ويحتمل ان يكون
معناه هو كون طلبه الالزامية فى اليسر لا فى العسر وعلى الاخير لا تكون نافية لها وعلى الثلثة الاول تكون نافية لها والحق فى الاحتمالات هو معنى الاخير
وذلك لان الارادة ظاهرة فى الطلب وهو ظاهر فى الالزام ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا فى غيره فيكون مجملا فى جهة الاستحباب وبقى ادلة الاستحباب والمباح
سليما عن المعارض لا يقال على فرض الاجمال فى الادلة النافية فى الاستحباب يصح الاستدلال بادلة الاستحباب ايضا لان حمل الالفاظ على معانيها موقوف على ظهور
عدم القرينة وعدم المعارض وهنا لم يظهر عدمها للشك فيه لانا نقول لا يشترط فى حمل اللفظ على الحقيقة ظهور فقد المعارض فى الامور المنفصلة المحتملة للمعارضة
او القرينة كما فى المقام نعم هو معتبر فى المتصلات كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر ولذا اتفقنا منه وعلى فرض تسليم كونه ظاهرا فى الاعم يكون معارضا بالادلة الدالة
على ثبوت الاستحباب وادلة الاستحباب اقوى بالنسبة الى العسر الذى لا يتحمله اغلب الناس لاعتضادها بظهور الاجماع والسيرة وبحسب العقلاء والاستقراء
لان الغالب فيه ثبوت الاستحباب بالاجماع كالصوم المتوالى فى الشهور الثلثة [illegible] والاشتغال بالعبادة فى مجموع الليالى مكررا وهكذا [illegible]
الاطلاق الى مورد العسر ممنوع لانا نقول منع الانصراف فى الالزاميات انما كان لاجل الذم عند العقلاء وهو منتف هنا فى العسر الذى لا يتحمله اغلب الناس بناء
على التحسين وح يكون دليل الاستحباب مضرا واقوى على فرض عدم الترجيح ايضا [illegible] ونثبت استحبابه بالتسامح لانه مستلزم ثبوت استحبابه لا عدمه مع احتمال
المحبوبية والقطع بعدم المبغوضية وكلما كان كذلك فاتيانه حسن والعقل يحكم بقبح تجويزه فى العسر الخالى عن الضرر كما هو حاكم بالتحسين من اشتغل بجد فى
مما كان عسرا لا يتحمله اغلب الناس والاجماع ايضا غير موجود على نفيه بل ظهور الاجماع على ثبوت الاستحباب وعلى تقديم ادلة الاستحباب مع ان هذا الاستحباب ثابت فى
اغلب الموارد بالاجماع كما مر هذا فيما كان النسبة بين ادلة الاستحباب والنافية له عموما من وجه واما ان كانت عموما مطلقا تكون دليل الاستحباب خاصا فيحكم بالاستحباب
بلا خلاف لكونه اقوى دلالة واعتضادا كما مر بالاولوية لانه اذا حكم بتقديم دليل الاستحباب فيما كانت النسبة عموما من وجه ففيما كان خاصا يقدم بالاولوية
هذا فى العسر الخالى عن الضرر واما مع الضرر فان كانت الادلة اللفظية النافية للعسر غير شاملة للمستحب كما عرفت لكن الادلة اللفظية الدالة على حرمة
الضرر ونفيه فى الشريعة وكذا اطلاق الاجماعات المنقولة على نفيه شامل لها وهى اقوى من ادلة الاستحباب الثابت فى العسر لاعتضادها بظهور الاجماع
على حرمة ارتكاب الافعال الموجبة للضرر وبالاستقراء لان الغالب فى الشريعة هو الحرمة وعدم الاستحباب ولو سلم عدم الترجيح يكون حكم العقل به بعد
سليما عن المعارض مع ان الاصل فى هذه الافعال ايضا هو الحظر كما مر هذا فيما كانت النسبة بين المثبت والنافى عموما من وجه واما ان كانت النسبة عموما
مطلقا يكون المثبت خاصا كقوله يستحب الصوم يوم الخميس وان اوجب الضرر فى حقك [illegible] فى الواجبات فيما كان المثبت خاصا ففيه اقسام [illegible]

الموجب للضرر وان كان الضرر ناشيا من المجموع بان كان عملا واحدا ذا اجزاء يوجب ايجاد مجموعه الضرر كاستحباب سقي الزرع في ليلة القدر فالمجموع حرام يجب ترك المجموع ولا يبقى استحباب الاجزاء لكونه تبعيا لاستحباب المجموع ويرتفع بارتفاعه وايجاد بعض الاجزاء بقصد استحباب الاولى لانه ناش من استحباب المجموع تشريعا حرام الا ان يدخل في عنوان آخر كقراءة القرآن مثلا بعضا او كل احسن او في عنوان اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وان كان ناشيا من تكراره واستغراق الدعا كذكر الله في كل حال حسن او ناشيا من اتيان الجميع بان كان متعددا كان كل واحد مستحبا في ليلة الا ان اتيان الجميع يوجب الضرر كاتيان جميع الاعمال في ليلة القدر فالجميع حرام يرتفع بترك بعضها مخيرا في تعيينه في اول الامر او في آخر الامر بترك الجزء الاخير للعلة التامة الموجب للضرر ويبقى استحباب الباقي في ليلة الاول لان عامل على استحباب ما ذكر في ليلة القدر دل على استحبابه في حد ذاته والضرر حصل من اجتماع الجميع وارتفع برفع البعض ويبقى دليلها بحاله والنتيجة عقلا بمعنى انه حين اختيار ترك البعض لا يخرج المتروك عن الاستحباب ومثله المستحبات التي لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد للتضاد والتناقض كقراءة القرآن والدعاء ثم انه هل يمكن القول باستحباب العمل الموجب للضرر الحرام او لا وجهان قلنا بعدم ثبوت دليل الاستحباب بصورة الضرر او تقييده بغيره بعد التعارض او قلنا بالوجوه والاعتبار لا الذاتي بكون الوضوء من حيث ايجابه الضرر حراما ومن حيث عدم ايجابه له غير حسن لا يمكن القول بالاستحباب او الوجوب ان قلنا بالحسن والقبح الذاتي بان الوضوء من حيث هو حسن ذاتا ومن حيث ايجابه الضرر حرام لكونه مقدمة للضرر الحرام فيمكن القول بالاستحباب في المستحب او الوجوب في الواجب بترتب الثواب من حيث الذات وبترتب العقاب من حيث المقدمة ولا تعارض لعدم المنافاة فان لم يختص العمل بالفرد المحرم كما لو امكن العمل بماء الحار لكن اختار في البرد كالغسل بماء البرد الموجب للضرر فيجتمع الامر والنهي وان اختص الفرد بالحرام فلا يجوز الوجوب او الاستحباب لامتناع التكليف بما لا يطاق لعدم امكان الجمع بين الامر والنهي ان لم يكن الاختصاص بفعل المكلف والا يدخل في الامتناع بالاختيار واما المحسن فقط فلا باس والحق من ظاهر اطلاقات الفضائل وسورة الروم مستحب هو كونه مامورا به ذاته وكاشفا عن الحسن الذاتي ويلزمه القول بالاستحباب والثواب على الذات من حيث هو والعقاب من حيث المقدمة الا ان النظر من لا اصحاب الحرمة وعدم الوجوب والاستحباب والثواب هو يكشف عن عدم انصراف الاطلاقات الى مورد الضرر او تقييدها بالادلة النافية او كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار او كون الكلام فيما اختص الفرد بالمحرم هذا في غير الاحد ظاهر واما الاخذ فلانه يجري ذاتيا شيء حسن موجب للقبح لا امرية اصلا حتى يسمى واجبا او مستحبا هذا في العسر الذي يكون ناشيا من غير التقصير واما العسر الناشي من التقصير فهل يكون منفيا ام لا فالنسبة بين هذا والامتناع بالاختيار عموم من وجه لافتراق الامتناع في لزوم التوضؤ بالنسبة الى مقطوع اليد الناشي من تقصير لكونه غير قادر على الاتيان والعسر عبارة عن المشقة وهو ظاهر فيما يكون ممكنا وافتراقه في قاعدة العسر في العسر الذي لا يتحمله غالب الناس لعدم الامتناع عقلا وشرعا اما الاول فواضح لان المفروض امكان اتيانه واما الثاني فلامكان هذا الفعل عمرا كما عرفت من عدم حكم العقل بقبح التجويز واما الادلة فغاية ما يستفاد منها هو نفي الوجوب لا اثبات الحرمة فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد لعدم الضرر النوعي والشخصي بتحقق الامتناع الشرعي لان الرجوع الى المجتهد حرام مقدمة لكونه موجبا لاختلال النظم وكذا الغسل بماء البرد الموجب للضرر حرام مقدمة بالعقل والاجماع ومع على فرض شمول الدليل المثبت للتكليف لهذا المورد اقتضى الرجوع الى المجتهد في الاول ولزوم الغسل مع قطع النظر عن في الثاني يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد اتيانا بهما معا ممتنع اما كونه عسرا فلامكان اتيانه وكونه الشخص قادرا على اتيان الغسل في الثاني والرجوع الى المجتهد في الاول اذا عرفت ذلك فالحق ان العسر الذي لا يتحمله غالب الناس لو كان سببه بفعل المكلف لا يكون دليل على نفيه لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلانا لو فرضنا كون العبد مكلفا عن جانب مولاه باتيان اعمال كثيرة في زمان متسع فقصر في اتيانها حتى ضاق الوقت لكن يمكنه اتيانها لو اكتفى في النوم والاكل على الاقل الضروري فلا ريب انه لو الزمه المولى باتيانها لم يكن مذموما عند العقلاء واما الشرع من الآيات والاخبار فلكون الظاهر منها هو عدم كون الحرج مجعولا من جانب الشارع وكون اصل الشرع على اليسر ولما كان المكلف سببا للعسر في حقه لا الشارع وعلى فرض تسليم عدم ظهوره فيما ذكرنا لم يكن ظاهرا في الاعم والقدر المتيقن هو الاول وعلى فرض تسليم الاعم يكون معارضا بمثل الآية الشريفة يريد الله بكم اليسر لان اطلاق الامر يقتضي كونه مكلفا بالميسور سواء تحقق العسر بعده ام لا وسواء صار سببا للعسر ام لا وقوله لا يريد بكم العسر يكون نافيا للتكليف في حال العسر سواء كان مسبوقا باليسر ام لا او على الاول سواء كان سبب العسر نفس المكلف ام لا والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ولو لم يكن الاول اقوى من حيث شموله لما ذكرنا من ظهور الثاني في العسر الاصلي لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ولا يصلح للاستدلال الخ يكون الدليل المثبت للتكليف او انصرافه الى المقام كما هو في اغلب الموارد لعدم حصول المدة سليما عن المعارض وعلى فرض تسليم ترجيح الدليل على الضد وكونه نافيا لهذا العسر يكون معارضا بالادلة المثبتة الى الترجيحات التي مرت في السابق من الاجماع والعقل والاستقراء وعدم الانصراف ولزوم تخصيص الاكثر الى الحكم لا تكون موجودة هنا لاغلبها بالعكس ويرجح المثبت وعلى فرض غمض العين وقولنا بالتساقط فيكون الاستصحاب في بعض الموارد مثبتا للتكليف كما في فساد عبادات الجاهل المقصر لان قضاء اليوم الاول تعلق به بعد عسر منه وهكذا الثاني والثالث ثم بعد تحقق العسر في الاجماع يكون الاستصحاب سليما عن المعارض الا في القدر الحاصل بعد العسر ويثبت منه بالاجماع المركب فيه ايضا واما الاجماع فغير معلوم على نفيه لو لم يكن على خلافه هذا في العسر الخالي عن الضرر واما العسر مع الضرر بالنوعي او الشخصي كما فرضنا سابقا في الاول من تقصير العباد في الاشتغال بتحصيل الاجتهاد او عامة من يشتغل به حتى تقوم به الكفاية وتحصيل الاجتهاد بشخص واحد وكان رجوع الناس اليه في المرافعات والفتاوى موجبا لاختلال النظم وفي الثاني غسل المتعمد في الجنابة بالماء البرد الموجب للمرض او بطئه ولمثالهما الحق فيهما ان قلنا بعدم انصراف دليل وجوب الرجوع الى المجتهد او الغسل في الجنابة الى مورد الضرر وعدم شمولها الرفع بما دل على حرمة الضرر سليما عن المعارض يجب عليه الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم في الثاني وتكون عباداته صحيحة ومعاملاته مصوبة ان قلنا بالشمول والانصراف فان قلنا بعد كون الادلة النافية الدالة على حرمة الضرر منصرفا الى مورد الامر حتى الآن سليما عن المعارض ويجب الرجوع الى المجتهد في الاول والغسل في الثاني وان كان موجبا للضرر وان قلنا بانصرافها وشمولها الرافعة فيجتمع الامر والنهي فان قلنا بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار فيجب اخذ الراجح ولعل الترجيح مع الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم في الثاني لان الادلة على حرمة الضرر اقوى لكونها معتضدة بالعقل الاجماع وبناء العقلاء والاستقراء وعلى فرض التساقط يجب الرجوع الى الاصل والاصل في هذه الافعال الحرمة ومع تقييد الادلة المثبتة بصورة عدم الضرر فيجب في الاول

الرجوع

الرجوع الى غير المجتهد وفي الثاني التيمم وتكون عبادته صحيحة ومبرئة للذمة مجزية وان قلنا بعدم المنافاة فيكون مكلفا بتكليفين وجوب الرجوع الى المجتهد وحرمة الوضوء
وحرمته لكن العقل يحكم بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وهو حرمة الرجوع والغسل لكن على ما ذكرنا الاخير اعني وجوب الغسل والرجوع الى غير المجتهد معاقب كالخروج من الدار
الغصبية فيجب لكونه موجبا للاستخلاص عن التصرف الحرام وحرام ايضا لكونه غصبا لكن يجب اختياره لانه اقل القبيحين وان كان له الخروج ايضا عقاب لانه قد
بالنسبة الى الاخير هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي واما الوضعي اعني الصحة والامضاء فالحق الصحة والامضاء لكونه ماموراً به حينئذ لكونه اقل القبيحين والامر يقتضي الاجزاء
ولكون عدم الامضاء في الرافعات موجبا للاختلال كما مر بيانه في القاعدة الاولى اما القاعدة الثامنة اعني قاعدة الضرر فتحقيقها يقتضي بسط الكلام
وهو ان الضرر اما ان يكون مسببا من نفس الامكان الذاتي او من الامارات والاول لا يجب دفعه بالاجماع وبالعقل القاطع من باب عدم الفتوى كما على التحرز بسببه
من اهل السوداء والوسواس لا من باب حرمة المانع فهو كون دفعه موجبا للضرر الاختلال فيلزم الترجيح والثاني اما ان يكون امرا دنيويا او دينيا
العرض ونقص الاطراف والاتلاف للمال والاول اما ان يكون مسببا من الامارات الغير المعتبرة كالخبر الضعيف والقياس او المعتبرة كالخبر الصحيح والثاني يجب دفعه والاول لا يكون معتبرا
والاول اما ان يكون المحتمل من التكاليف النفسية في غير الحوادث او في مقدمة من الشرعية وامثالها وجوب الاحتياط فيلزم الاول لا يجب دفعه لاصالة البراءة
موجبا الى نفي الضرر واما اللحوم والمقدمة وامثالها فيجب دفعه لاصالة الاحتياط واما الثاني اعني الدنيوي مطلقا سواء كان مقطوعا او مظنونا من اي امارة حصل
مشكوكا او موهوما بشرط ان لا يكون الظن في طرف المقابل معتبرا اما ان يكون متعلقا بنفس المكلف او بغيره والكلام في الاول وهو اما ان يكون دفعه غير موجب
لضرر آخر دنيوي كان او اخرويا او يكون دفعه غير موجب لضرر اخروي دنيويا كان او اخرويا او يكون موجبا له والاول يجب دفعه لامور الاول الاصل الاولي في الاشياء
انها على الحظر او الوقف للتيقن هو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة والمقام فيه امارات المفسدة بل في بعضها قطعا او ظنا فيكون باقيا تحت
الاصل الاولي والثاني بناء العقلاء على ترتيب المدح على غير المتحرز الا ترى من انه لو كان للمسافر طريقان متساويان مع قطعه بعدم ترتب الضرر
في احد الطريقين مع احتماله في الاخر لحصول السرقة او هتك العرض او قتل النفس مسببا من مع حصول الظن الناشي من الرمل او بعض الاستخارات على عدمه
ارتكب هذا دون مقطوع العدم يكون مذموما عند العقلاء الا انه يحتمل ان يكون ذلك لاصل فيه ترجيح المرجوح على الراجح اعني مقطوع العدم
لانا نقول هذا موهوم الضرر لا ترجيح موهوم الضرر على راجح الضرر باطل هو الثاني لا الاول كما لا يخفى
الثالث الاجماع القاطع كما ترى في ابواب الفقه من كون بناء العلماء كلا على نفي التكليف فيما كان موجبا للضرر كما في الطهارة والصوم والحج وامثالها مع حكمهم
بحرمة الارتكاب فلو كان التحرز لاجل كونه في مقابل الادلة المثبتة للتكاليف في الواجبات والمحرمات ففي مقابل الادلة المثبتة للمباحات والمستحبات والمكروهات
تكون الحرمة ولزوم التحرز ثابتا بالاولوية القطعية والاجماع المركب الرابع الحديث المشهور المعمول عند كل العلماء لا ضرر ولا ضرار ولا بيان ان الحمل على الحقيقة متعذر
لعدم كون الاخبار عن عدم الضرر وظيفة للامام والنبي وكونه كذبا فيحمل اما على المجاز الانشائية اي يحرم الضرر او على مفاد قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
فيكون مفاده عدم جعل الضرر من جانب الله في الدين واحكامه مطلقا وح نقول هذا الشخص في هذا الفعل اما ان يكون ماذونا ام لا والاول ينفيه الحديث فيتعين الثاني
وهو المطلوب بحرمة ارتكاب ما لم يكن ماذونا قطعا هذا في الحكم التكليفي اعني العقاب واما الدلالة على الحكم الوضعي ففي محل واما الثاني اعني فيما كان دفعه موجبا
لضرر آخر فاما ان يكون هذا الضرر راجعا الى نفسه ايضا او الى غيره والكلام في الاول وح فالضرران اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين اما الاول
فان كان الضرران متساويين من جميع الجهات اعتبارا وخارجا فهنا يجب التخيير لعدم امكان الجمع والطرح والترجيح فينحصر التخيير وان كان احدهما ارجح واقوى
من جهة فصاعدا اي جهة كان من حيث الاعتبار والدلالة او الخارج من الشهرة وامثالها وكذا من حيث الخارج بكون احدهما قتلا والاخر ضربا او نهبا بكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وكذا كل ما كان قابلا للترجيح يجب اخذه وطرح الاخر لان الامر دائر بين كونه مرجحا فيجب اخذه ولا فحينئذ يكون مخيرا والاخذ مبرئ للذمة قطعا
فيتعين باصالة الاشتغال وان كان كل منهما ارجح من جهة فيحدث الامر في التعارض بين المرجحات فاما ان يتساويا او يكون احدهما ارجح وعلى الاول يجب التخيير وعلى
الثاني يجب اخذ الراجح ومنها تعارض الاقوى بحسب الخارج كالقتل بالنسبة الى الضرب القليل والاتلاف للمال اليسير وهتك العرض فان العقلاء على تقديم دفع الاعظم
وان كان مظنونا على غيره وان كان مقطوعا وربما يقدم الاقوى بحسب الذهن كالقطع بالضرب القليل على الظن بالضرب الكثير وقد يختلفون فيه كالضرب في
هتك العرض مع اتلاف المال ورب اشخاص يقدمون دفع الاول والثاني لجلالة قدرهم وعلو شانهم ورب اشخاص يقدمون دفع اتلاف المال لفقرهم ودناءتهم
ولا كلية في البين بل يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال هذا فيما كان الاحتمالان ناشئين مما كان حجة ومعتبرا حكما وموضوعا وان قلنا بحجية الظن في
الموضوع الصرف اعني الضرر من اي سبب حصل واما ان لم يكونا معتبرين كما لو كان ناشئا من محض امكان الذاتي فيطرحان ولا يجب دفعه وان كان احدهما معتبرا
والاخر غير معتبر فيؤخذ المعتبر ويطرح الاخر واما الثاني اعني الاخرويين ففيما كان الاحتمالان ناشئا من الدليل المعتبر فالترجيح في احدهما في اصل الحكم كاجتماع
صلاة الكسوف واليومية في ضيق الوقت لذهاب المشهور على تقديم اليومية وكذا في الموضوع خارجا بكون احدهما كبيرة والاخر صغيرة او هنا بكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وهكذا كلما كان قابلا للترجيح يجب اخذ الراجح وان كان مظنونا والاخر مقطوعا لانه علم التكليف منجزا ومع الترجيح في كل منهما من جهة
يحصل التعارض بين المرجحات فان كان احدهما ارجح يجب اخذه والا يجب التخيير ومنه كون احدهما اقوى خارجا ككونه كبيرة والاخرى صغيرة والاخر اقوى اعتقادا
ككون الصغيرة قطعيا والكبيرة ظنيا فهل تقدم اقوى الخارج او الاقوى بحسب الذهن والظاهر تقديم الاقوى بحسب الخارج لتساويهما في الحجية والشك في خصوصية كل بالخصوص
ويبقى اقوائية الخارجية مرجحة واما اقوائية الاخرى بحسب الذهن لا يكون مرجحا لعدم اعتبار الظن في جانب الاخر واما الثالث اعني صورة كون احدهما اخرويا والاخر
دنيويا كما لو احتاج العلاج الى شرب الخمر فهل يجب تقديم الاخروي اعني الضرر الديني المستلزم للاخروي كان شرب الخمر كما ثبت حرمته نوعا فكذلك ثبت وجوب حفظ النفس
نوعا بالادلة الاربعة وح نقول النسبة بين الحكمين عموم من وجه وبعد الرجوع الى المرجحات فاما ان يحصل الترجيح المعتبر في مادة التعارض مع الاخر الدنيوي

او حصل الترجيح الغير المعتبر مع الاول ومع الثاني ولا ترجيح فيها بين اصلا واما على الاول فيجب تقديم الاخروي كالجهاد والدفاع مطلقا سواء كان القتل مقطوعا او مظنونا وهكذا الان بعد الترجيح يحصل القطع بعدم حرمة القتل ح والا يلزم التكليف بما لا يطاق ح ح يكون الجهاد واجبا وعدم حفظ النفس مباحا واما على الثاني فيجب تقديم الدنيوي اما في صورة القطع والظن المعتبر بتحقق الموضوع يعني توقف حفظ النفس والاطراف مثلا على شرب الخمر وترك الغسل وامثالهما فواضح لصدق الصغرى ح اعني كون الغسل وترك شرب الخمر وامثالهما موجبا للضرر وكلما كان كذلك فهو حرام ويجب حفظه وان كان موجبا لشرب الخمر لغرض نرجحه عليه فيكون هذا حراما وكذا في صورة الشك لانه بعد فرض الترجيح بتخصيص دليل الغسل وحرمة شرب الخمر بالضرر يصل الحكم الى كليين احدهما ان شرب الخمر الموجب للضرر حرام وعدم الموجب له واجب و الوضوء الموجب للضرر حرام وعدمه واجب ففي صورة الشك في القتل او المرض او بطئه لم يتحقق الصغرى اعني هذا موجب لحفظ النفس وعدمه موجب له فلا يصلح التمسك بكل من الكليين لاجمالهما الكبرى من حيث هو لكن ترجيح الدنيوي وترك الوضوء لازم لكونه دفعا للضررين الدنيوي من حدوث المرض وامثاله والاخروي اعني العقاب على فعل الحرام لان كل ضرر دنيوي فهو ضرر اخروي بخلاف الاخروي الصرف فانه ضرر واحد اعني العقاب على ترك الواجب مع انه يحتمل ان يكون مرجحا لهذا الضرر الاخروي ومع سعين اخذه لان الامر دائر بين التعيين والتخيير والاول يتعين لكون احدهما موجبا للقطع بالامتثال دون اخذ جانب الاخر مع ان على فرض تسليم التساوي يتساقطان ويرجع الى الاصل وهو يقتضي لزوم دفع الضرر الدنيوي المحتمل او نقول بعد فرض الترجيح لا يبقى بعده فرض تخصيص دليل الخمر والوضوء وهكذا بالضرر الا المتيقن الخروج هل الضرر المعلوم ومورد الشك يكون مستحبا تحت دليل الخمر والوضوء لاستصحاب التخصيص ويتحقق الصغرى اعني هذا شرب الخمر مع عدم العلم بكونه موجبا لحفظ النفس لانا نقول بعد فرض تحكيم دليل حفظ النفس يكون شرب الخمر الموجب لحفظ النفس مستثنى ويصير الموضوع بعد التخصيص شرب الخمر الموجب لحفظ النفس وشرب الخمر الغير الموجب فكما يمكن ادعاء انصراف الاول الى المعلوم فكذا يمكن الادعاء في الثاني والفرق تحكم ومورد الشك ح يكون مجملا الى ما ذكرنا نعم الحق معه لو كان المخصص مخصصا للمعلوم كقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ورفع عن امتي ما لا يعلمون وغيرهما مما مر فيها وادلة اصل البراءة والمقام ليس كذلك لان الضرر في قوله ع لا ضرر لا يكون موضوعا للمعلوم بل يكون موضوعا للمعلوم بل يكون موضوعا لنفس الامر وبعد الترجيح الدنيوي يصير الامر كما ذكرنا فتدبر لكن يمكن ان يحمل المستثنى والمستثنى منه على نفس الامر فاسد للزوم اتيان المشتبهات في الضرر بمقتضى وجوب الوضوء الغير المضر في نفس الامر وتركها بمقتضى حرمة الوضوء الموجب للضرر في نفس الامر وهو تكليف بما لا يطاق وحملها على المعلوم لم يرجع المشتبهات الى الاصل المقتضي لحرمة هذه الافعال وفساد هذا الوضوء خلاف الاصل لان الاصل حمله على نفس الامر مرجح الحمل عليه في احدهما لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق لا بهما معا لان احتمال المستثنى منه اعني وجوب الوضوء على نفس الامر والمستثنى على المعلوم او العكس والثاني خلاف فهم العرف والعقلاء بل الاجماع لانه لم يقل احد بحمل المستثنى منه على المعلوم والمستثنى على نفس الامر فالاول يتعين مع ان المستثنى منه شامل لصورة القطع والظن والشك والوهم يجب حمله على نفس الامر حتى يعلم الخروج لوجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي هنا من باب عدم ظهور المعارض لا الظن بالعدم كما هو بناء العرف والعقلاء والعلماء في المعاملات كما ان بناء العلماء ايضا هنا على عدم اخراج صورة الشك ولزوم التكاليف في صورة الشك في الضرر وهنا الوضوء وانحصار في الخروج بصورة القطع والظن بالضرر وبهذا يحكم بعدم لزوم التحرز في الشك في الضرر في المستحبات والمباحات والمكروهات لوجوب حملها على العموم لما ذكرنا حتى يثبت المخرج لقيد المتيقن هو صورة العلم او الظن ولا يحكم ما ذكرنا اولا من الحصر وبطلان حملها على نفس الامر لبطلان التكليف بما لا يطاق في المستحبات والمكروهات والمباحات لا صحة الاتيان والحمل الحرمة النفسية لا مرية ولا فرق الظن بالضرر بين المعتبر وغيره بالاجماع المحقق لانا نرى في ابواب الفقه كون بنائهم في الضرر النفسي والاطراف مثلا على صرف التكاليف كالطهارة والصلاة والصوم وامثالها بمجرد حصول الظن بالضرر من اي سبب حصل من غير تفصيل بظهور اجماعهم على حجية الظن في الضرر والاشكال انما هو في صورة حصول الظن الغير المعتبر بعدم الضرر فمقتضى عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة مع فرض ترجيح الدنيوي هو الحكم بتقديمه ومقتضى الظن وان لم يكن معتبرا في ذاته لكن يكون مرجحا في المطلوبين هو الحكم بتقديم الاخروي فيشكل لكن الظن حجة هنا بالاجماع وان لم يكن معتبرا في سائر الموضوعات لما مر من كون مدارهم على اثبات التكاليف ونفيه في الضرر على الظن من غير تفصيل بين الظنون المعتبرة وغيرها متعين فيه تقديم الاخروي بل بالاولوية لان في صورة الشك في الضرر ثبت تقديم الاخروي ففي الظن بالعدم يثبت بالاولوية ومثل الثاني اعني ترجيح الدنيوي الخامس اعني صورة عدم الترجيح بين الدليلين المتعارضين من قوله قتل المؤمن حرام وشرب الخمر ايضا حرام لكون الترجيح ثم مع قاعدة الضرر من حيث هو لما ذكرنا في قاعدة العسر من كونها من حيث هي ارجح من الادلة المثبتة للتكاليف فارجع الى وجه الترجيح بالاولوية القطعية والاجماع المركب الا ان يكون الدليل المثبت خاصا مقطوعا او من الظنون الخاصة لا مثل قوله لا شفاء في الحرام لان معناه تحريم الاستشفاء بالحرام لان الحمل على الخبر كذب لو حدث حصول الشفاء منه فيجب الحمل على الانشاء ومعه لا يتم المطلوب لانا نعلم من مخصصات الشفاء بحرام لا والنسبة بينه وبين وجوب حفظ النفس عموم من وجه والثاني مقدم لما مر ولا يكون خاصا كما ادعى بعض وقدمه فتدبر فهو كالقسم الثالث اعني ترجيح الدنيوي على الاخروي سواء كان مقطوعا او مظنونا واذا ثبت تقديم الدنيوي في صورة عدم الترجيح بين الدليلين اصلا يثبت في صورة ترجيح الدنيوي بالظنون الغير المعتبرة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وهو القسم الرابع بقي الكلام في القسم الثالث اعني صورة ترجيح دليل الاخروي بالظنون الغير المعتبرة كالقياس وامثاله والحق فيه ايضا تقديم الدنيوي في ذلك لما حققنا سابقا من عدم كون هذه الظنون من جانبهم يجب العمل بها في المطلوبين من باب قاعدة الاشتغال فهو في دوران الامر بين التعيين والتخيير وهنا ليس كذلك لان مع الظن المشكوك المرجحية مع الاخروي يحصل الشك في انه مرجح حتى يكون مكلفا بالموضوع وان كان مقطوع الضرر او لا يكون مرجحا فلا ترجيح في البين ومع كون الترجيح مع الدنيوي لما مر كان الموضوع حراما مع القطع بالضرر او الظن به واذا كان مشكوكا فيرجع الى الاصل المقتضي لزوم دفع الضرر الدنيوي فهو كالقسم الثاني والخامس والرابع في ترجيح الدنيوي وتقييد الادلة المثبتة للتكاليف في المستحبات والمكروهات والمباحات بصورة عدم الضرر المعلوم والمظنون كما مر هنا في القتل وتفصيل الاطراف وحدوث المرض وهكذا وامثاله هتك العرض لا مطلقا ولو مثل الشتم بالنسبة الى بعض الاشخاص اما ترجيح الضرر بالمال القليل سيما بالنسبة الى بعض الاشخاص وفي صرف التكاليف سيما لو كان مثل شرب الخمر وامثاله نوع غاية الاشكال هذا هو القسم الاول واما القسم الثاني اعني فيما كان دفع الضرر عن نفسه موجبا

مع انه خلاف طريقة العلماء من حكمهم بوجوب العبادة في صورة الشك وصحتها ومنه الوضوء لا فسادها صح

لتضرر

لنفس الغير فاما ان يكون الضرران لنا اخرويين او مختلفين او دنيويين ففي الاول كما لو كان الماء يفي بوضوء واحد او غسل واحد وهكذا يجب دفعه عن نفسه ثم لم مختار اغنى
مضطر في تركه لانه مختار ويتعلق به التكليف ويكون مضطرا في تركه ويخرج عن التكليف كذا لو كان وقت الصلوة وكان شخص يغرق فيها غير موجب لضرر يرجع الى نفسه الا
الغير القايم في دفع المحارب والسارق يجب عليه وان كان ما لا مشروع بترك صلوة الاخروي الابدية في دفع السارق فهو مكلف به والغير ما اضطر يتقع تكليفه واما الثاني فان الاخرويه
كان الدنيوي معه يجب دفعه عن نفسه لان الدنيوي للمتعلق به مقدم على الاخروي المتعلق به ففي المتعلق بالغير اولى الا ان يكون منحطا كالمال القليل ويتوقف دفعه عن الغير
بالنهي عن المنكر على صرف المال واما العكس فقد يجب دفع الاخروي عن نفسه كما لو كان باشتغاله بالصلوة موجبا لاتلاف المال القليل من الغير مع عدم كونه مباشرا وقد يجب
دفع دنيوي الاخر كما لو كان باشتغاله بها موجبا لاتلاف نفس الغير او هتك عرضه لوجوب حفظ النفس المحترم والنهي عن المنكر وهو يتوقف على ترك الصلوة وقد يكون فيها قوي
فيوجب تركها كلية في البين واما الثالث اعني الدنيويين ففي غير الماليين فيما كان ضرره مساويا او اقوى من ضرر الغير فدفع ضرر نفسه مقدم على دفع ضرر الغير فيما لا يمكن
دفع الضررين سواء كان السبب المباشر الثالث كما لو كان المحارب والسارق في مقام قتلهما او هتك عرضهما او اخذ مالهما كان الواجب عليهما كفاية ان استنصر كل منهما الدفع
وعينا ان توقف دفعه عليهما معا او كان كل منهما مباشر الضرر الاخر كما لو كان السارق في مقام قتله او هتك عرضه او اخذ ماله ودفعه عن نفسه يتوقف على قتله او نقص طرفه
عينا او يدا او رجلا وهكذا وفيما كان ضرر نفسه اضعف من ضرر الغير فالكلية في البين واما في الماليين فينقسم الى ثلثة اقسام قسم يتصرف في ملكه كما لو سقى بستانه بحيث يوجب
انهدام جدار الغير مثلا وقسم يتصرف في ملك الغير ويوجب ضرره كما لو سقى ارض الغير بحيث انه دمر ويوجب انهدامه وقسم يتصرف في الملك المباح ويوجب انهدامه ثم الثلثة فيما كان
علم سقيه موجبا لضرر نفسه بترك سقي الارض والبستان اما القسم الثاني وهو ما تصرف في ملك الغير بدون اذنه ويوجب ضرره فحرام جزما لانه تصرف في ملك الغير
في الاول والثاني من حيث الحكم التكليفي اعني الحرمة وفي الكل من حيث الحكم الوضعي اعني الضمان اشكال والحق ثبوتهما معا وهو موقوف على فهم الحديث وهو من طرق
الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب رواه في الكافي في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حايط رجل من الانصار
وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة وجاء الانصاري الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره
الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال ع اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله تعالى فابى ان
يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وروى طلحة بن زيد عن
الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن ودلالة
الاخير على الضمان ظاهر وعمومه يثبت بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل والكلام انما هو في دلالة الحديثين الاولين ونقول في معنى الضرر والضرار
ثلثة احتمالات اولها عن ابن الاثير الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع منه شيئا من حقه والضرار من الضر اى لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه وثانيها الضرر
ما تضر به صاحبك وتنتفع به والضرار هو من غير ان ينتفع وثالثها ان الضرر مصدر اعني فعل المكلف الضرر والاول الحاصل به والسابق الى الذهن ... فاولا ولا
غيرهما خلية النقصان لعدم صحة السلب عن الخالي عن النقصان والنفع ولا اولوية الاشتراك المعنوي كيف كان فالاخير باطل للتبادر ومع انه لا معنى للاخبار جعله بمعنى الحرمة
لانه لا معنى لحرمة الفعل واثره ايضا ويلزم مع ما بان على فعل الحرمة كذا ان جعله بمعنى نفي جعل الضرر لان نفي جعل المصدر يستلزم نفي جعل اثره ولا معنى لذكره وعلى الاولين فالحمل
على حقيقة الضرر والضرار كذب لا من عمل المكلف وواقع منه فلابد من حمله على غيره وهو واحتمالان الاول الحمل على الانشاء اي يحرم الضرر والضرار واعيادهما للضرر على
جزاء له مطلقا سواء كان حاصلا من الافعال العبادية الواجبة والمستحبة كالصوم المضر وهكذا او غيرهما من المباحات والمكروهات والمحرمات والمعاملات سواء كان منه بالمباشرة
بنفسه او منه بالنسبة الى الغير او الغير بالنسبة الى نفسه والغير وسواء كان الضرر نفسيا او عرضيا او ماليا الاضرر جوزه الشارع اما لجبر الضرر كالنفس بالنفس والعين
بالعين وهكذا والخيار في تاخير الثمن والغبن والعيب وهكذا ويخرج بعض الملاك بعض الواجبات والمستحبات والمباحات والمكروهات وهكذا في المعاملات كذا بطل
لزوم البيع وهذا الترجيح لما تقدم في العسر ويحتمل الاطلاقات كما مر على انها لا تنصرف الى موارد الضرر وعلى ما ذكر لا دلالة في الحديث على ان الضرر الحاصل عن ضمان الجبر بجبر الا
غاية النفي العقاب على تلك الافعال لا الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف والثاني حمله على مفاد ما جعل عليكم في الدين من حرج ومعناه ان الله تعالى لم يشرع
الضرر ولم يجوزه ولم يرض به وبسطه كما مر الا ما ثبت من الشارع تجويزه لجبران الضرر وقال المحقق العميدي انه لا يدل على الضمان لان معناه انه لم يجوز للعباد الغير جبران
كلما يحصل الشارع من اقسام الضرر فهو يجبرانه ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر وحصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع ففيه جبران فضلا عن تعدد الجبران في
الحديث في مقام دفع الضرر وصاحبه جعله لمحض الحكم التكليفي اعني استحقاق العقوبة للضار عن جواز لدفع الضرر وصلاح الضرر للضار عليه لا ان الضار ولو عوقب
بما لا يحصى لكن لا يتم بحال المضار عليه وعلى هذا يبقى الضرر الحاصل للمضار عليه بلا جبران وهو غير محمود الحال للمضار عليه في انهدام جداره او بيته او زرعه ومثله او
نفوق بعيده حصول الضرر من الضار اما ان يكون عليه شيء لجبران الضرر المضار عليه من الله اولا وعلى الثاني يلزم جعل الضرر من الله لان عدم جعل الجبران للضرر المضار عليه
ضرر من الله وهو ينفيه الحديث فتعين الاول وهو المطلوب توضيحه ان تاخير الثمن ان لم يكن له جواز فسخ من الله في البيع اللازم يوجب كونه تعالى جاعلا لهذا الضرر في الحديث
ينفيه الا ترى انه ع امر بقلع النخلة ومعناه ارفع عنك الضرر لانه لم يكن من شرع الله وضعه لازما وان اوجب ضرر الغير اعني قلع النخلة والرمي اليه لتقدم دفع الضرر عن صاحب
ضرر الغير فيما لا يمكن الجمع بين الحقين كما في المقام لا بقاء لحمل الجبران لا برفع الضرر الواقع لا انا نقول يصدق دفع الضرر كما تقول في العرف لعداد شيء مساويا او اقوى مما
او اصلاح جداره رفع عنى الضرر او رفع فلان عني الضرر فيعني نفي جعله في الاخر في باب جعله جبرانا وفي الدنيوي اجعل شيء للمضار عليه وفيما ثبت تنبيه كالقصاص كالنفس بالنفس المعصوم
المحرم فيما كان عمدا والدية فيما كان خطأ وبالخيار كما في الخيارات وهكذا فهو المطلوب فيما لم يثبت التعيين يكون هو الضمان اجماعا مثلا او قيمة او ارشا بالفصل دامه كلا الجزاء
او قطع شجره او حرق قريته فيما فيستل ناسه او قطع شجرة تراد من قريته وهكذا اجماعا بل ما بلا ضمان ايضا واما الكلام في قاعدة الاتلاف في تسلط الضرر بلغة مال ونفس وعرض
ونقدم بوصيته في الضرر يعني الكلام في تسلط الناس على اموالهم وانفسهم كما في الرواية الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم والسلطة ان كان لها في العقد لكن الحمل عليه

ما يسلكونه لظلمها لطلب الهيئة وعدم كونه شأنه من شأن الوصول او بل شأنه بيان حكمها ولكونه كذا الوجه اكون قال العلامة في يد الظالم ولا يهمك عليه ولا بد من حمله على الاباحة
اي مرخص فيما ماذون الامام حرج كالمحرمات والاباحة والرخصة هو بالمعنى الاعم الشامل للواجبات والمستحبات والمكروهات والمباحات وعموم الاية يقتضي جواز
صرف المال والنفس في جميع الامور سواء كان حراما كالقمار والشراب او صرف المال في الاولاد كحج عن الاطلاق بالاجماع وكذا الضرر البدني بل العرضي في بعض الصور كما لو
كان اشتغاله بالصلوة موجبا لهتك ناموسه او اولاده وبعض الصور اشكال كما لو كان اشتغاله بها موجبا لنقص الشيء والاشكال انما هو في المالي وهو قسمان قسم يكون
العمل موقوفا عليه كالحج والوضوء المتوقف على بيع المال فالحرام بصرف المال لم يتحقق اصل الحج والوضوء وهذا مما يجب صرف المال فيه اجماعا وسيرة وتقريرا ولانه لولم يكن
المال لم يحصل العمل المامور به شرعا واجبا كان كالحج او مستحبا كبناء المساجد والعطايا او مباحا كالمعيشات والتلذذات كلا وشربا ما لم يكن اسرافا او تبذيرا او
مكروها ففي الواجب صرف المال لا النفس واجب وفي المستحب مستحب وفي المباح مباح وفي المكروه مكروه فالعمل بالطلاقه اعلم الواجبة كاتمام الصلوة واغسلوا والمستحبة
والمباحة والمكروهة لا لازم ولم تكن معينة ما دام الضرر اجماعا العقد صريحه لكون العوض في مقابل الحق وبالعبادات ودينويا كالمعاملات ولجرحه عن قاعدة الضرر
وقسم يكون العمل مستلزما للضرر والاتلاف كما لو كان اشتغاله بالصلوة موجبا لسرقة ماله قليلا كان او كثيرا مما لم يعد من السفهاء وفي العقلاء وفيه اشكال من ان الصرف
حرام فالعمل الموجب له كالصلوة حرام والصلوة واجبة وهذه الصرف لم يكن حراما لقوله ع الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم اصل في حجية الاستصحاب والكلام



فيه في الشبهات الاثباتية اي ما علم سابقا موضوعا او حكما ولم يعلم زواله بعده فهل يجب الحكم ببقائه على ما كان الى ان يعلم زواله بناء على حجية الاستصحاب مطلقا او بتفصيل
او لا مطلقا فيكون كالشبهات البدوية اعني ما لم يعلم سابقا بالبراءة في موارده او بالاحتياط في موارده او بالتخيير في موارده وكذا التوقف بعين ما مر فيها من البراءة والاحتياط
من غير فرق بين الشبهات البدوية والاثباتية وتوضيح المطلب يقع في مطالب سبعة الاول في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة الثاني في تفصيل موارده واثبات تعميم الحجية الثالث
في بيان مجرى الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب القضية من انه هل يختص فيما كان القضية مهملة او مجملة او المرددة او يعمهما والمطلقة المستمرة الرابع
شرائطه من بقاء الموضوع وغيره الخامس في ان حجيته هل يكون مشروطا بالفحص ام لا السادس في ان العمل بالاستصحاب هل يكون من باب الوصف او التعبد او التفصيل
السابع في انه لو ثبت حكم في الشرايع السابقة ولم يتبين نسخه في شريعتنا فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لاثباته في هذا الزمان او لا وقبل الدخول في المقامات لا بد من
بيان مقدمات ثلاثة الاولى في بيان معنى الاستصحاب في الاصطلاح الثانية في بيان انه هل يكون من المسائل الاصولية ام لا وعلى الاول هل يكون من الادلة الاربعة ام لا
وعلى الثاني منهما هل يكفي فيه الظن المطلق ام لا الثالثة في بيان تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على المستصحب ومن حيث المستصحب ومن حيث الشك الخاص فيه اما الاولى
فعن بعض شروح المنهاج انه عبارة عن اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه من الشيء الاستصحاب الحكم على وجود الشيء او عدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي
وعن الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول وعن بعض الكتب الاخر التعبير بما كان قريبا الى ما ذكرنا وعن بعضهم انه هو القاعدة
وعن بعض انه بقاء ما كان على ما كان وهو فاسد لانه لو كان باقيا فلا معنى للشك ولو كان البقاء مشكوكا فلا معنى للحكم بالبقاء كيف وانه وصف مسكوت عنه والا
يثبت الحكم الظاهري في مقام الشك وبه يظهر فساد ما في شروح المنهاج والتنقيح والزبدة لانه ليس حكما ولا اثباتا وابقاء بل دليل وقاعدة اصولية يثبت به الحكم
او المستصحب في زمان الشك حكما كان او موضوعا او غيرهما فذلك للتبادر وصحة سلب الاستصحاب عن الحكم وابقائه او اثباته وامثالها ولانه لو كان كذلك
لصح الاسناد المذكورة مما يصح الاسناد اليه الاستقراء وليس كذلك ان بقي الحكم كذلك للاستصحاب والاستصحاب حجة كما يصح بالنسبة الى القاعدة ولا يصح بالنسبة الى
المذكورات وكذا صحة حمل الابقاء ولا يصح يجب الاستصحاب او يجب القاعدة لكن يرد اشكال وهو انه لو كان كذلك لكان مطردا في اشتقاق الاستقراء وليس كذلك لساد
الابقاء من قوله استصحب مستصحب وكذا يصح ان يقال يجب استصحابه بمعنى ابقائه ولا يصح بالنسبة الى القاعدة وح لا بد اما من ارتكاب الوضعين احدهما كون
المأخوذ من الاستصحاب علما واسما للقاعدة لا من حيث المصدرية وعروض الهيئات بل كونه جامدا من هذه الحيثية والثاني من جهة المصدرية والاشتقاق كون بل
هو من حيث كونه معروضا للهيئات وفي ضمنها او منع تبادر الابقاء في استصحب مستصحب ويجب استصحابه بل المتبادر يجب العمل بقاعدة الاستصحاب او يجعل
الاسناد بالنسبة الى الاستصحاب على الاسناد المجازي بان المراد من قولهم الاستصحاب حجة هو كون مدركه حجة والاول وان كان بعيدا لاصل وغلبة اتحاد لفظ المنقول
اليه وضعا وغلبة وجود معنى المشتق في المشتق منه بالعكس كما في الصلوة والزكوة وامثالهما لكن تبادر القاعدة من الاستصحاب مع صحة الاسناد وتبادر الابقاء من
المشتقات كيستصحب ومستصحب دليل اجتهادي يقدمان على الاصل والغلبة وكذا على حمل الاسناد الى المشتق منه بارتكاب الاضمار فيه اعني كون مدركه حجة
يبعد فهمه عرفا كما لا يخفى ولما سيجيء من كونه دليلا وقاعدة اصولية واما الثانية اعني كونه من المسائل الاصولية ام لا فتوضيحه يقتضي بيان موضوع الفقه ومسائله
وكذا موضوع الاصول ومسائله وكذا موضوع الكلام ومسائله اما موضوع الكلام فهو اعتقاد المكلف ومسائله هو الاحكام العارضة له من حيث هو وان كان
لم يرتبط بالعمل كوجوب الايمان من جهة الوجوب النفسي واما الفقه فموضوعه هو فعل المكلف ومسائله هي الاحوال العارضة له والمرتبطة به لا من حيث كونه منشأ
لاستنباط حكم فعل المكلف كاتمام الصلوة فانه يرتبط بفعل المكلف لكن الارتباط ليس للاستنباط اعني وجوب الصلوة والتيمم لا دخال الاحكام الستة الفرعية
كما عرفت في تعريف الفقه وقد عرفت في تعريف الفقه كون موضوع علم الاصول هو الدليل من حيث كونه معروضا للحال الذي يستنبط منه الحكم الفرعي ومسائله
هي الاحوال العارضة له من حيث استنباط الحكم فاتمام الصلوة مدلول دخول الصلوة وهو حكم فرعي بعد عروض الحجية له يستنبط الوجوب على ذمة المكلف والحق
ان الاستصحاب لم يكن كلاميا لعدم ربطه بالاعتقاد وكذا لم يكن مسألة فرعية وفقهية بل دليل وقاعدة اصولية لصحة حمل الدليل والحجية عليه كما يقال الاستصحاب دليل وحجة
وهذا الحكم كذلك للاستصحاب كما يقال للدليل ولان مدلوله لا تنقض عدم نقض ما ثبت بالشك اللاحق ويلزمه ويتفرع عليه ثبوت المستصحب في زمان الشك فلا
دليل المدلول والمدلول قاعدة اصولية ودليل لاثبات المستصحب في زمان الشك ولا يكون الامر الثابت في زمان الشك فرعا مدلوله لا تنقض حتى يتصور كون المدلول
قاعدة فرعية بل لازم للاستصحاب ولا يكون الامر الثابت في زمان الشك فرعيا وظاهر لقوله كل شيء طاهر الخ وليس كذلك لكون المستصحب الثابت في زمان الشك فرعيا

واعولنا

واصولية وكلامية وموضوعا مستنبطا او صرفا كما سيجيء والى الامر الثالث في زمان الشك من باب العزيمة لمدلول لا ننقض بل من باب الملازم والملزوم والمتفرع

كما في الدليل كقوله ان جاءكم فاسق على فرض تمامية مدلوله كلي لكنه احتج وهو قبول قول العادل وحجيته ويلزمه العمل بمقتضاه ولا يلزم ولا يتفرع على ... الفرعية امر زائد كما ان ظاهر ان مدلوله كلي اعني جميع الافراد فكل فرد من المشكوكات فرد له نحو الانفراد في اقسام الشك ... حكمه الثابت للكلي الا ان يلزمه ويتفرع عليه حكم جديد كما لا يخفى فان المسألة اصولية ودليل ولا يكون من الادلة الاربعة لما ذكرنا من بطلان الحصر الدليل ما لا ربعة في حجية المطلق وبطلان وجه الحصر الذي ذكروه بان الدليل اما وحي او غيره اما نوع لفظ معجزة او لا والاول هو الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن حجية او لا والاول هو الاجماع والثاني هو العقل لان السنة هي غلبة قوله وتقريره كاشف عن الوحي ... وكلها تكون من الوحي ... عن الاحاديث لقدسية وحصر الكاشف عنه بالاجماع فاسد لان الآراد به الاعم من السنة وان اراد الاعم فالاستماع او الاستكبر كل منه فيهم من جملة الاخبار الصحيحة مع الاجماع المنقول فيهم من عمومها والشهرة وكلها بعد عرض الحجية تكون كاشفة عن السنة الكاشفة عن الوحي والقياس المنصوص العلة وفحوى الخطاب والقياس العقلي وكلها تكشف عن السنة الكاشفة عن الوحي مع الحصر ان يقال اما وحي وغيره والاول اما نوع لفظ معجزة او لا والاول القرآن والثاني القرآن والاحاديث القدسية والثاني اما ان يكون كاشفا عنه بلا واسطة او مع الواسطة والاول هو السنة كلما تتشكل من حجيته في الكشف عنها وهو بالمذاهب مختلف فالحق ان الحصر فاسد لاختلاف الكواشف عن السنة بالمذاهب كما عرفت ودخال الاستصحاب في العقل او الخبر لكن مدركه اما الخبر او العقل فاسد لانه مدلول لقوله لا تنقض ومغاير للدال فلا يكون قسما له مع انه يحكم بهما لكونهما مدركا له ومتفرعا عليهما فالخبر ايضا يدخل في السنة لانه كاشف عنها ومتفرع عليها والسنة ايضا يدخل في العقل لكونها متفرعة على العقل الحاكم بصحة اظهار المعجز في يد الكاذب فكون ... وفاذ كان ... وقوله وتفريره ... على ان الدليل قد يكون دليلا للحكم وقد يكون دليلا للدليل ... اما ان يكون دليلا بنفسه او بغيره فان كان في اقسام الدليل الدليل بنفسه فمنحصر بالعقل وان كان هو الاعم ولا حصر لاختلاف المذاهب ... بكون الاستصحاب ... الكلام ... الحكم العارض للمكلف ... الانقاء ... بكون فرعية ... على لا تنقض ... فيكون ... الكاشف ... العمل بمقتضى الكاشف ... الكلام في الانقاء ... بالمستصحب في زمان الشك ... لكن ... المكلف ان لم يتفرع عليه شيء آخر فيكون فرعيا واما ان يتفرع عليه شيء آخر كالمقام ... ثبوت المستصحب في زمان الشك يتفرع على ... فيكون اصوليا في الثاني ... لا تنقض بالخبر لانه متفرع على السنة وهي متفرع على العقل ... بالعقل ... بان التفريع على الدليل ... ثبوت المستصحب في زمان الشك يتفرع على مدلول لا تنقض وهو متفرع على لا تنقض

اما الكلام في ان الدليل على الاستصحاب لو انحصر بالظن المطلق لانه مسألة اصولية كما عرفت والاصل حرمة العمل بالظن المطلق ... الدليل على حجيته لا يتم من الوجوه السبعة وكلها فاسدة قد مر توضيحها في حجية المطلق ... كان المستصحب مما يثبت بالظن المطلق كالحكم الفرعي او الموضوع المستنبط او الموضوع الصرفي المرتبط بالحكم الفرعي كاستصحاب الكرية او الاطلاق او الاضافة او الطهارة او النجاسة وامثالها فيكفي الظن المطلق كالخبر الصحيح والخبر المنقول ... هكذا كل ... اما ما كان مما لا يكفي كما لو كان اصوليا او كلاميا او موضوعا صرفا مرتبطا بالاول كاستصحاب العدالة في الطلاق والاعلمية ... وامثالها ... فلا يكون حجة ... العمل ... بالظن المطلق في الحكم الفرعي وهو فيما كان حكما واقعيا لا ظاهريا في مقام الجهل كما في المقام الجهل الا ... للاجماع المركب لان من قال بحجية الظن المطلق في الحكم الفرعي ... الموضوع ... المرتبط بالفرعي دون الاصولي او الكلامي ... للاجماع المركب لان كل من قال بحجية الاستصحاب في الموضوع الصرفي الخارجي ... لا نقول ... هذا الاجماع اجماعا تعليليا ... لان القائل بالاعتبار ... يكون المسألة عنده فرعية او اصولية مع اعتبار الظن المطلق فيها عنده مفصلا بكونه اصوليا فيما كان المستصحب اصوليا او خارجيا فيما كان خارجيا مع اعتبار الظن المطلق فيه عنده او كان الدليل الدال على اعتبار الاستصحاب قطعيا او قطعي الاعتبار واما المقدمة الثالثة في تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على اثبات المستصحب ... اقسام المستصحب واقسام المشكوك ... الاقوال ... انه هل يكون عقليا او شرعيا اما الاول فهو ان الدليل الدال على المستصحب اما ان يكون هو العقل او الاجماع او غيرهما من الكتاب والسنة والاول يسمى باستصحاب حال العقل والثاني بحال الاجماع والثالث بحال النص والشرع وعلى كل منها اما ان يكون المستصحب وجوديا او عدميا والاول يسمى بالاستصحاب الوجودي والثاني بالعدمي واستصحاب حال النفي واكثر اطلاق استصحاب حال العقل والنفي انما هو على ما كان المستصحب عدميا ثابتا بالعقل ... هل يكون النزاع منهما معا او في الوجودي فقط الظاهر عدم كون الاستصحاب العدمي محلا للنزاع كما ادعى عليه الاجماع ... لو حكى دعوى الاجماع على ... هو حق لانه من موارد اصل العدم ... عدم الوضع وعدم النقل وعدم ... القرينة ولو لم يكن هذه الامور حجة لكان باب الاستنباط ... وكذا البقاء على العدم الاصلي حتى يثبت الادن في اصالة الاباحة وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ حتى يثبت وكذا عدم التكليف الثابت قبل البلوغ حتى يثبت وكذا عدم ... حتى ... لعدم ... يكون ... وكذا ... استدلال المنكرين بان ... بل ... فكيف يحكم ... وعلى فرض كونه محلا للنزاع ... من الادلة الدالة على الحجية واما الثاني ... اقسام المستصحب ... السادة ... اما ان يكون اصوليا كاستصحاب حجية قول المجتهد المسبوق بالظن او المسبوق بالحجية ... وهكذا او كلاميا كاستصحاب ثبوت ... او فرعيا تكليفيا او وضعيا او موضوعا مستنبطا كاصالة بقاء الوضع وعدم النقل وعدم الاشتراك وامثالها او موضوعا صرفا مرتبطا بالحكم الفرعي كاستصحاب الكرية والاطلاق والمصادف وامثالها او مرتبطا بالعمل الاصولي كاستصحاب العدالة في الاعتماد على قوله واستصحاب الفسق لعدم اعتباره او استصحاب الاجتهاد المطلق

مل قسيم لدعو

وهل ينسب حجيته ... العمل ... بالظن المطلق

او ملتبسة او معا ثم ان امثلتها واما في غيرها مر سبقها كاستصحاب العدالة من غير الاحتياج اليه فلا فائدة له واما الثالث اعني اقسام الشك فهو انه اما ان يكون حاصلا من الشك
في نفس الحقيقة كالخيار المشكوك من انه على الفور ام لا او في حدوث المانع المعلوم المانعية فيها كان معنا الطهارة او حدثا كاستصحاب الوضوء مع الشك في حدوث البول
اما اذا او في حدوث الشيء المشكوك المانعية واقسامها الثالثة كما سبق او في الشك في قادحية الشيء المعلوم الحدوث وهو على اقسام ثلثة لان الشك اما ان يكون في نفس الحكم
الشرعي مع العلم بالموضوع المستنبط والعرفي كالقطع بحدوث المذي مع العلم بانه غير البول عرفا وماهية ولكن كان حكمه مشكوكا من ان الشارع جعله ناقضا ام لا واما ان يكون
الشك مسببا من الشك في الموضوع المستنبط كالقطع بحدوث الخفقة والخفقتين مع العلم بكون النوم ناقضا ولكن كان معنى النوم مشكوكا من انه هل يشمل الخفقة
والخفقتين ام لا واما ان يكون مسببا من الشك في الموضوع العرفي كالقطع بحدوث البلل مع العلم بمعنى البول وكونهما ناقضا للطهارة ناقضا وكذا الماء مع العلم بكونه
ناقضا لكن كان هذا البلل مشكوكا من انه مندرج تحت الكلية الاولى او الثانية واما الرابع فاختلفوا فيه على اقوال فقيل بالحجية على الاطلاق وهو من اكثر المحققين من الخاصة
ان لم يكن الشك ساريا وقيل بعدم الحجية كذلك وهو منسوب الى الحنفية واكثر المتكلمين وبعض الخاصة كصاحب المدارك والسيد المرتضى ره وقيل بالحجية في الحكم الشرعي
دون الموضوع الخارجي وقيل بالعكس وقيل بالحجية في الحكم الوضعي دون غيره وهو من اكثر المحققين وقيل بالحجية اذا ثبت المستصحب بغير الاجماع وهو منسوب الى الغزالي وقيل
بالحجية ان لم يكن الشك في نفس المقتضي وهو من المحقق الخوانساري ره وقيل بعدم الحجية ان لم يكن الشك في الرافع وهو من المحقق السبزواري ره وقيل بالحجية وان كان الشك
ساريا كما عن بعض في استصحاب المتيمم الفاقد للماء قبل الشروع والواجد بين الصلوة واخبار الاخر في المقام ونحن نتمسك ونجيب التفاصيل بعد ما دام من حيث
السببية او الوصف به خلاف في خصوصيات الموضوعات المستنبطة واما كونه عقليا او شرعيا او كلاهما فالحق هو الثالث كما سيظهر لك في المقام الاول واظهر لك انقدا



فلنرجع الى المطالب **المطلب الاول** في اثبات الحجية في الجملة ولنا عليه وجوه بعضها مقطوع الحجية بنفسه وبعضها وان لم يكن مقطوع الحجية لكنه حجة باعتبار القطع
الحاصل من تراكم الظنون الاول الاخبار الواردة في المقامات الخاصة المشتملة على الالفاظ العامة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب عليه الوضوء قلت فان حرك
في جنبه شيء لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين اخر وهو
الاستدلال الظاهر ان لفظ اليقين مع كونه موضوعا للطبيعة والالف واللام موضوع للاشارة الى ما بينهما دخل في مدخولها والطبيعة المنفية يلزم نفي جميع الافراد
وهو المطلوب والحمل على العهد الخارجي اعني اليقين بالوضوء موقوف على القرينة لكونه حقيقة في الجنس وهي مفقودة في المقام بل باطل لما سيجيء من كون حمله على اليقين
بالوضوء تنوا وصالا فيهم العرف لكون سياقه الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى ولا بد من كون عموم الكبرى اعم من عموم الصغرى والحمل على العهد الذهني مستلزم
للاغراء بالجهل مع انه لا يجتمع مع كون سياق الجواب بطريق الصغرى والكبرى فيتعين الجنس وهو المطلوب فيصير قوله ع لا ينقض الخ اما ان يكون كبرى لقوله فانه على
يقين من وضوئه ويكون الحاصل اما فانه وضوئه يقيني ولا ينقض اليقين بالشك الخ كقوله العالم متغير وكل متغير حادث فهو حادث والمركب من الصغرى والكبرى
كان جزاء للشرط وعلة لترتب الجزاء المقدر على الشرط اعني والا فلا فانه الخ او يكون جزاء للشرط وكان التعليل تعليلا لترتب الجزاء على الشرط فيجعل التعليل بمعنى وعمده طلاق الجزاء او يكون كلاما مستانفا
الانشاء وكان جزاء للشرط اي يجب ان يكون باقيا على يقينه بالوضوء والظاهر من الحديث هو الاحتمال الاول لكونه اقرب بحسب فهم العرف من الاحتمالين الاخيرين لكن الظاهر من
سياق الحديث كونه في مقام الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى والنتيجة من اليقين بالوضوء الى مطلق اليقين ولكون الظاهر من اقتران اليقين بلفظ الابد هو اليقين
المطلق مع انه على ما مر من الاحتمالات لا يمكن حمل اليقين على اليقين بالوضوء اما الاول فللزوم كون عموم الكبرى عين عموم الصغرى ولم يعهد مثله في العرف واللغة مع انه خلاف
فهم العرف لانه يكون بمنزلة الانسان حيوان لانه حيوان واكل الحامض بدلا وحمله على حموضة الرمان خلاف فهم العرف واما الثاني فلانه ايضا لم يعهد تقديم العلة
على الجزاء بل يلزم ان يكون عموم العلة عين عموم المعلول لا معنى لكونه معناه والا فلا ينقض اليقين بالوضوء الخ فان وضوئه يقيني ولم يعهد التنافي بين العموم الجزاء
في الاستعمال ولقولنا العموم في اليقين بالوضوء حيث بالجزاء ولا الاحتياج الى العلة مع انه لو كان شرطا لتعين بدل الواو والفاء وكان الانسب ذكره مضمرا
لا مفصولا اما الثالث فيكون العهد والا فانه يجب بقائه على وضوئه ويكون ح ولا ينقض الخ كلاما مستانفا ولا معنى لحمله على اليقين بالوضوء اصلا ويرد على هذا
الاستدلال اما اولا فلانه يمكن ان يكون اللام للتعريف للعهد المذكور في السابق اعني اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين وعدم نقض اليقين بالوضوء بالشك في الحدث
اجماعي لا يحتاج الى الاستصحاب وفيه انه قد ظهر جوابه مما مر اما الثاني فلان الحمل على الجنس فاسد بناء على عدم جواز تعلق الاحكام بها وح ان كان المراد منه الاستغراق
فلا يفيد العموم وان كان المراد منه الاستغراق فيكون من باب السلب الوارد على العموم لا يفيد العموم وفيه انه محمول على نفي الطبيعة بناء على جوازه كما هو الحق
ومعه يكون من باب عموم السلب لكون سلب الطبيعة مستلزما لنفي جميع الافراد وثانيا بان سياق الرواية في مقام الاستدلال لا سيما مع لفظ الابد مع استثناء لكن
تنقضه الخ ينافي سلب العموم المستلزم للاجمال بل يعين عموم السلب على انه لو قلنا بفساد حمله على اليقين بالوضوء فلا بد من تتميمه بغيره ويثبت المطلب في الجملة بالباقي
بالاجماع المركب اما ثالثا فان هذه الرواية لو لم تكن حجة فلا يصح التمسك بها وان كانت حجة فيلزم من صحة التمسك بها نفيها لكونها مسبوقا بالعدم اليقيني وصدق رهاد
دلالتها لا يكون الا ظنيا ومستصحبا عدم حصول اليقين السابق بعدمها لهذا الظن بوجودها فيلزم على فرض عدم حجيتها لا يكون الاستدلال بها بل بالقطع الحاصل من
تراكم الظنون منها هذه الرواية والوجوه القطعية كما سيجيء وعلى فرض حجيتها وان كانت ظنية بحسب الواقع لكن يقين بحسب الظاهر كما سيجيء الرابع ان حمل اليقين في المستثنى
منه على معناه الحقيقي مستلزم لخروج اغلب الاستصحابات لان الغالب لا يكون ثبوت المستصحب يقينيا اما في الاحكام فلكون ثبوتها بالادلة الظنية غالبا فلو عرض
الشك بعده لم يكن ثبوته يقينيا حتى يستصحب وفي الموضوعات المستنبطة ثبوتها للاوضاع في الاغلب يكون بالظن من قول اللغوي والامارات فلم يكن يقينيا حتى يستصحب و
في الموضوعات الصرفة والاسباب العادية لا يكون ثبوتها غالبا باليقين كيد المسلم وغلبة وسوق المسلمين وامثالها ملو العدالة باستصحابه ثم شك في بقائه
فالاحق والمستصحب لا يكون يقينيا ح لاحتمال العدالة انها في الواقع او خطائها او كذب يد المسلم دليل على تذكيته ولا يكون يقينا فان شك في بقائه وانتفائه

لاعدة

الى غيره فلم يكن المستصحب بقيها حتى يستصحب لجواز كونه خمسة او سرقة او امانة او عارية او اجارة لعدم اليقين وبشله وغيله وسوقه وهكذا الى الدائم فاسد لان كل
من عمل بالاستصحاب عمل به فى هذه الموارد وح لابد من حمل اليقين على الاعتقاد الراجح او الراجح الواجب العمل سواء كان مقطوعا او مظنونا او مشكوكا وهو مجاز
منه الفعلية ولا يجتمع مع الشك الفعلى فلابد من صرفه الى السابق وهو مجاز اخر ويقصر اليقين السابق بالشك اللاحق حتى لا يكون قابلا لتعلق النهى فلابد
من حمله على الاثار المترتبة على اليقين وحكم اليقين وهو مجاز ثالث ويلزم سبك المجاز واستعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد بارادة الاعتقاد الراجح من اليقين ح ومن من الهاد زه
الفعلية السابق ثم من الاعتقاد الراجح الاثار المترتبة وهو فاسد جدا فلابد من حمله على اليقين بالوضوء لانه يقيني غاية الارادة الاثار وهو مجاز واحد وعينك اليقين
هو الاعتقاد الجازم من غير احتمال الخلاف لكونه اعم من تعلقه بالواقع او بالكشف المذكورات وان لم يكن يقينا بحسب الواقع لكن بعد اقامة الدليل على اعتباره يحصل
اليقين به بحسب الظ فنقول باشتغاله بعد قطعا بحسب الظ وملكية المسلم لما فى يده بحسب الظ وهكذا فلم يكن مجازا من هذه الجهة وكذا الثالث لان اليقين مشتق
ولا يكون الزمان ماخوذا فيه باتفاق اهل العلم وظرفه اعم من الماضى والحال والاستقبال والاستعمال فى احدهما كالسابق انما هو من باب استعمال الكلى فى الفرد بالادلة
الخصوصية من سياق الكلام نعم نقض اليقين بالشك مجرى لابد من الدلالة الاثار وهو مجاز واحد يلزم على فرض الحمل على اليقين بالوضوء ايضا وبعض من لا ربط له فى
الفن احتمل حمل اليقين على الراجح الفعلى والشك على المرجوح الفعلى وفساده غنى عن البيان لانه مع كونه مجازين بعيد لا ربط له بمورد السؤال لان سؤال الراوى كان
عن اليقين السابق بالوضوء مع الشك اللاحق لا عن الراجح والمرجوح الفعليين مع كونه منافيا لسياق الرواية من كونه ع فى مقام الاستدلال وقياس مؤيد السؤال
وتاسيسا وتعميما للقاعدة الكلية بنحو الاستدلال بالصغرى والكبرى المشتمل على جواب السائل الخامس ان حمل اليقين فى المستثنى على معناه الحقيقى مستلزم للخروج
عن الدين وتخصيص الاكثر وذلك لان مثبتات الاحكام والاوضاع والموضوعات الصرفة والاسباب بالعدم الاصلى يقينى وثبوتها لا يكون يقينا فى الاغلب كما
وح لو لم ينقض لعدم الاصلى بالمذكورات فيلزم الاول وان نقض وخص الحديث بالمعتبرات بانه لا ينقض اليقين الا باليقين الا فى مثل الاية والخبر الصحيح وهكذا
فى الاحكام وقول اللغوى والامارات فى الموضوعات المستنبطة والاسباب فى الموضوعات الصرفة فيلزم الثانى وكلاهما فاسدان فلابد من حمله على اليقين بالوضوء وفيه
انه قد ظهر جوابه بتمام مراتب المعنى اعم من تعلقه بالواقع او بالظاهر السادس ان حمل النهى على الحرمة العينية مستلزم للتناقض فى الاستصحاب بين المتعارضين بل لابد
من حمله على اليقين بالوضوء وغيره وكلا انه منقوض بسائر الادلة كقوله يجب العمل بالكتاب وقول العادل عيانا فى الايتين المتعارضين وقول العدلين على خلاف الاخر
تناقض وثانيا بالحل بانه مع الترجيح المعتبر من الدليل كتعارض الاستصحاب الموضوعى والحكمى والخارجى كما هو الاجماع يجب العمل بالراجح عينا ويخرج الاخر من تحت الحديث
وفى المتساويين كتعارض الاستصحاب بين الموضوعيين والحكميين مع عدم الترجيح بتساقطان ويرجع الى الاصل ويخرجان من تحت الحديث لا ولوية المقيد على حمل
النهى او الامر على الوجوب بالمعنى الاعم من العينى والتخييرى السابع ان هذا الحديث معارض بسائر القواعد الفقاهية لان حال الشك فى بقاء التكليف المعنى مما كان
المستصحب تكليفا نفسيا معارض باصالة البراءة وفى التكليف بقاء عدم المقتضى من الشرطية وغيرها فيما كان المستصحب عدم التكليف المقدم معارض باصالة الاحتياط
وفى الحدود بين معارض باصالة التخيير وفى موارد القرعة معارض باخبار القرعة وهكذا ولو لم يكن هذه القواعد اقوى لم يكن الامر بالعكس لا يصلح الاستدلال به وفيه
ان ادلة الاستصحاب من الاخبار والعقل اقوى من سائر القواعد الفقاهية ويقدم وتخصص سائر القواعد فى الشكوك البدوية لما مر فى ادلة الاستصحاب ومنها صحيحة
اخرى عن زرارة رواها الشيخ عن حماد عن حريز عن زرارة فى باب تطهير الثياب من النجاسات قال قلت اصاب ثوبى دم رعاف او غيره او شيء من منى فعلمت اثره الى ان
اصيب له من الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبى شيئا وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت
انه قد اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال
تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فانى قد علمت انه قد
اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت ان انظر فيه قال لا
ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ان شككت فى موضع منه ثم رايته وطبا
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدرى لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك هذا الحديث فى مواضع ثلثة منه يدل
على حجية الاستصحاب الاول قوله ثم شككت فليس ينبغى الخ والثانى قوله حتى تكون على يقين من طهارتك بعد اليقين بالنجاسة والثالث ذيل الحديث فليس ينبغى
الخ لكن الثانى يدل على حجية الاستصحاب فى خصوص الطهارة والنجاسة وجه الاستدلال يظهر مما ذكرنا فى الرواية السابقة بتقريبه عليه بعض ما يورد فى السابق لا يرد ذيل
الحديث اعنى قوله تنقض وتعيد اذا شككت فى موضع ينفى حجية الاستصحاب لان علته لزوم الاعادة ان كانت هى عروض النجاسة فى البين وهو كان منشاء لاحتمالها
كالوعرض الحدث فى البين فهو نافى قوله بعد قطعت الصلوة وبنيت وان كانت العلة عروض الشك فى السابق فهو ينفى حجية الاستصحاب ويكون الذيل معارضا
بصدر الحديث فان ظننت الى ان قال ع لا تعيد وان كانت العلة هى حصول العلم فى البين بكونه موجودا قبل الصلوة يكشف عن كونه شرطا فى نفس الامر فينا فى اطلاق
السابق فى قوله ع لا تعيد بعد قول زرارة ثم صليت فرايت ان هذه الرواية اعم من حصول العلم بكونه فى السابق او لا انا نقول ان العلة هى الاخير والتعارض بينهما مسلم لكن
يجب تقييد الصدر بصورة عدم حصول العلم بكونه فى السابق ويكشف عما قلناه قوله ع بعد هذا الكلام فان رايته رطبا قطعت الصلوة وبنيت لان الرطوبة يكون منشاء
لحصول العلم بعدم كونه فى السابق فيحصل الظن من مفهوم وصرح ان المراد من سابقه هو صورة رؤيته جافا وهو منشاء لحصول العلم بكونه فى السابق ونقول بانه لا ضير ان
يكون الشيء شرطا فى حال العلم ان كان الجهل مستمرا الى الفراغ من العبادة كما يدل عليه صدر الحديث فلا يعيد وشرطا فى نفس الامر ان لم يكن الجهل مستمرا وان تفطن فى
اثناء العبادة كما يدل عليه ذيل الحديث ومعه يرتفع التعارض كليا وقد روى عن زرارة بعض هذا الحديث فى موضع اخر الى قوله انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك
ومنها ما روى عن زرارة ايضا عن احدهما ع فى حديث قال اذا لم يدر فى ثلثة هو او فى اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى لا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك

ولا يدخل الشك في اليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه الصدوق ره في الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع علم
اصحابه في مجلس واحد اربع مائة باب مما يصلح للمسلم من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ومنها ما روي عن العلامة المجلسي ره في البحار في
باب الشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال بسنده عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
ومنها ايضا من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه ومنها ما روي عن عبد الله بن سنان قال سأل ابو عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب
الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى
تستيقن انه نجسه لكنه دال على حجية الاستصحاب في خصوص الطهارة والنجاسة لكنه ظاهر في كون العلة هو اليقين السابق من حيث انه يقين لا اليقين في الطهارة بما
الخصوص ومنها ما رواه الشيخ عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت لكنه دال على حجية الا
ستصحاب في حصول الوضوء مع ظهوره في كون العلة ما ذكرنا ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية والاخبار الكثيرة في ابواب الفقه ولا يكون المقام مقام ذكرها ولا ريب انها تفيد القطع
بالمضمون او يحصل لاحد [illegible] بعد ضمها بالروايات الكثيرة الواردة في المقامات الخاصة الظاهرة في كون العلة هو اليقين السابق من حيث هو المؤيدة عند اكثر العلماء
في حجية العموم وعدم الكل في خصوص مورد الوضوء والطهارة بما يسمى من سائر الوجوه الثاني بناء العقلاء على البقاء على وفق الحالة السابقة في الموضوعات الصرفة من ارسال
المكاتيب والرسل والنفقة الى الغائب الى البلاد البعيدة وكذا المسافرة اليها مع عدم كون المرسل قاطعا ببقاء من يرسل اليه ولا ببقاء الرسول ولو لم يصل معتقدا
بانه قاطع ببقائه يكون مذموما عند العقلاء لانه لو كان بناؤهم على البقاء لما لزم عدم التخلف وهو موجود لانا نرى لو كانوا شاكين فيمن يصل الى
الحرمين [illegible] الى البلد الخراب [illegible] لم يكن بناؤهم على الارسال مع ان مقتضى الاستصحاب هو البقاء وعدم الخروج لانا نقول هذا استصحاب في المقام لان البقاء والخروج
انما هما من لوازم الارادة الاولوية وهي غير معلومة [illegible] انه كان مريدا في اول الامر التوقف فيها والعبور منه وعدم التوقف فيه كسائر المنازل ولذا لو فرضنا قطعهم بكونه
مريدا للبقاء ثم عرض الشك لهم من انه هل بدا له في البقاء بالخروج يكون بناؤهم على الارسال ولو قطع بكونه مريدا للعبور وعدم التوقف ثم عرض الشك يكون بناؤهم
على عدم الارسال ولو كان مشكوكا لم يكن بناؤهم على الارسال وكذا لو علموا بان الحي [illegible] ليشتري في المشهد الرضوي الكشمير والثياب في الهند وهكذا كان بناؤهم بعد
بعد ما مر سنة مثلا على ترتيب الاثار على العلم السابق حتى يعلمون خلافه وكذا في الموضوعات المستنبطة لانهم لو علموا كون [illegible] في مشهد الحسين ع مثلا موضوعا
مخصوصا ثم بعد ما مر سنة مثلا [illegible] يكون بناؤهم على ترتيب الاثار عليه حتى يعلمون خلافه من النقل وغيره وهكذا وكذا في الاحكام لانا لو فرضنا كون الشخص في زمان
النبي ص قائلا يكون المتعة حلالا او الصلوة واجبة والشك [illegible] حكمه كذا او الوضوء كذا [illegible] كان نجسا او طاهرا يكون بناؤهم على البقاء الى ان [illegible] في بعض [illegible]
وعلى فرض الفحص مع عدم الاطلاع على الدليل يكون بناؤهم على البقاء وكذا في المسائل الكلامية لانهم لو علموا كون موسى او عيسى ع [illegible] نبيا او رسولا يجب اطاعتهم
يكون بناؤهم على البقاء حتى يعلمون خلافه وهكذا في جميع الاشياء لانا نقول على فرض تسليم كون بناؤهم على البقاء لم يثبت اعتباره في الشريعة والاصل الحرمة لانا نقول
كون بنائهم على البقاء من باب الجبلية العادية كحمل الالفاظ على الحقائق ولو كانوا مكلفين بغيره مع عدم الردع سيما في هذا الامر العام البلوى يلزم التكليف بما لا
يطاق قد يورد [illegible] الوصول الينا كالقياس مع كونه في مقام التفصيل لكون عمل العامة على القياس بخلاف المقام لكن عمل العامة [illegible] على العمل بالاستصحاب ومنها السيرة
من لدن آدم الى الخاتم عملا وتقريرا بل من الخلق الى الائمة ع عملا وتقريرا اما الاول فلانهم يرسلون الرسل [illegible] ومكاتبة الى البلاد وعملهم في البستهم وابدانهم من حلولها
عن النجاسة وفضلاتها الاتي كل [illegible] ومشروباتهم وابنيتهم ومعاشراتهم مع الناس على الاصل السابق والعدالة السابقة وفي ضدها وهكذا
في غيرها [illegible] كان على اليقين السابق حتى يعلمون خلافه الثالث الاستقراء فنقول ان المشكوك اما ان يكون فردا من الصنف وصنفا من النوع او
نوعا من الجنس اما الاول فاما ان تكون الغلبة متحققة في افراد الصنف كالزنجي يكون غالب افرادها اسود ام لا وعلى الاول يحصل الظن بكون الفرد المشكوك
كسائر افراد هذا الصنف بالاشتباه سواء كانت الغلبة موجودة في الاصناف كما لو كانت له اصناف كثيرة وكان لكل منها افراد قليلة مع كون غالب الاصناف بافرادها اسود
او كانت موجودة في الافراد كما لو كان له صنف واحد كان لهذا الصنف افراد كثيرة وكان غالبها اسود او كانت موجودة في الصنف والفرد معا وسواء كانت
هذه الغلبة موافقة للغلبة الموجودة في افراد الصنف المفروض كما ذكرنا او مخالفة لها بكون غالبها ابيض اما على فرض الموافقة فظاهر واما على فرض المخالفة
فلتقديم الغلبة الشخصية على النوعية وهو واضح بما ذكرنا ظهر فساد قول ابن جني في المستعمل فيه ان الاصل في الاستعمال المجاز لكون الغالب في العمومات التخصيص
وفي المطلقات التقييد [illegible] الظن بافراد هذا الصنف [illegible] في الاعلام الشخصية والجنسية [illegible] لكون الغالب
فيهما الوارد الحقيقة وكذا ظهر فساد قول من قال [illegible] الاشتراك اللفظي بان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة [illegible] في اتحاد المعنى مسلم وفي تعدد المعنى كلا
ولا سيما في المجازية بكون احد المعاني حقيقة والباقي مجازا ولو كان غالب استعمالها في الحقيقة فغلبة الاستعمال في الشيء يوجب الحكم بالحقيقة بالغلبة لا بمجرد وقوع الاستعمال
ولو كان نادرا كما في المجاز واما على الثاني اعني صورة عدم العلم بتحقق الغلبة في افراد هذا الصنف فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك في الغلبة و
التساوي او يحصل القطع بالغلبة مع عدم التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن بكون المشكوك من هذه الافراد اسود او ابيض سواء كانت الغلبة موجودة
في النوع او في افراد هذا الجنس ام لا وعلى الاخير لو كان سائر الاصناف لهذا النوع مخالفا لهذا الصنف كلها كما لو كان سائر الاصناف بجميع افرادها اسود بالكلية او ابيض كذلك
لا يحصل الظن بكون المشكوك بعينه اسود او ابيض للمخالفة الكلي بين هذا الصنف وسائر الاصناف واما لو كان موافقا لهذا الصنف في الجملة مع تحقق الغلبة فيها بكون غالب افرادها
الاصناف سودا وبعضها البيض فالظاهر حصول الظن بكون الغالب في هذا الصنف هو الاسود ويحصل الظن بكون الفرد المشكوك ايضا اسود واما الثاني اعني صورة كون الصنف
مشكوكا فاما ان تكون الغلبة في الاصناف متحققة او لا وعلى الاول فاما ان تكون في الاصناف او في افراد الصنف او فيهما معا وعلى الاخير اما ان تكون الغلبتان متوافقتين

مثال في السواد والبياض

كان يكون للانسان عشرة اصناف وكان غالب اصنافه غالب افرادها السود وكان الزنجي مشكوكا او تكون اصنافه مختلفين كان تكون ثمانية اصناف منه متصفة بالاسود والزرقة وكان
لكل منها افراد قليلة كعشرة مثلا وكان له صنف آخر كثير الافراد مائة مثلا وكان غالبها ابيض او كان له فرد آخر مشكوكا اما على فرض صورة عدم التخالف فلا ريب في حصول
الظن واما على فرض التخالف فاما ان يكون واحد منها مستهلكا في جنب الاخر اولا وعلى الاول يحصل الظن بكون المشكوك من الاغلب وعلى الاخير يتوقف واما على فرض عدم
الغلبة في البين فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك فيه او يحصل القطع بالغلبة مع الشك في التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن سواء كانت الغلبة في
في انواع الجنس ام لا كما في الشك الفردي في صورة التساوي الا ان يكون باقي الاصناف منتفيا عن محل الشك واختص بصنف واحد كما لو كان للانسان ثلثة اصناف ابيض
واحمر واصفر والزنجي كان مشكوكا مع القطع بعدم كونه من الاولين فيلحق بالثالث للاختصاص وما لو كان له صنف خاص كما في الكلام فان له صنفا يفيد الفوق [illegible]
التلفظ كالجملة الخبرية وصنف يفيد الفوق [illegible] كالاستفهامية والندائية وامثالها وصنف يفيد [illegible] الزمان المستقبل والامر مع الشك مع القطع بانتفاء الاول والثالث
ولا يلحق بالثاني لاحتمال كونه من الرابع ومما ذكرنا ظهر فساد قول من تمسك بالاستقراء لاثبات كون الامر للفور مطلقا وعلى الاخيرين يحصل الظن لو تحقق الغلبة في
انواع الجنس على قياس ما مر ومما ذكرنا ظهر الحال في الثالث وهو فيما كان المشكوك نوعا من الجنس اذا عرفت ذلك فاعلم ان التمسك بالاستقراء هنا يمكن ان يكون باعتبار
التتبع في اصل الممكنات بان غالبها قار الذات ولا يكون آنيا بل يكون باقيا فيحصل الظن بكون حكم الشارع من حيث انه ممكن من الممكنات مع القطع بكونه قار الذات ايضا
ويمكن ان يكون في نفس الحكم سواء كان صادرا عن الموالي او من الله تعالى بان غالبها لا يكون آنيا فيكون حكم الشارع ايضا كذلك ويمكن ان يكون في نفس حكم الشارع
والتمسك بالاولين فاسد اما الاول فلاختلاف الممكنات في نحو البقاء ولا يكون لها قدر معين حتى يلحق المشكوك بالاغلب بان نحو البقاء في الجملة ما لا يكون
محتاجا اليه للقطع بالبقاء في الجملة مع ان غالبها لا يكون بقاؤه زائدا على ستين سنة مثلا ولازم ذلك عدم صحة التمسك ببقاء الاحكام الثابتة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وكذا
الثابت في الشرائع السابقة واما الثاني فلاختلاف احكام الموالي في جهة البقاء ايضا باختلاف الآراء والازمان والاحوال وحصول البداء لهم كثيرا مع ان حكمهم غالبا
لا يكون بقاؤه زائدا على عمره الخ واما الاخير فصحيح وتوضيحه ان المشكوك اما ان يكون حكما شرعيا او موضوعا صرفا او مستنبطا او مسألة كلامية اما الاول فاما ان
يكون حكما وضعيا كالزوجية والملكية والطهارة والنجاسة والحلية والحرمة والحدثية والمطهرية والعقد والفساد والاشتغال وامثالها او حكما فرعيا من الاباحة والاستحباب
والكراهة والوجوب والحرمة وعلى التقديرين اما ان يكون سبب الشك انتفاء امر موجود مع الموضوع في زمان تعلق الحكم به بعينه من الاوصاف والاحوال والامكنة وامثالها او عروض
امر بعد تعلق الحكم بالموضوع في حال عدمه او تبدل امر [illegible] كالقلة والكثرة [illegible] والاطلاق والاضافة وامثالها او تبدل الزمان بزمان بعده اما الاول فعلى كان الامر
الموجود جزءا او شرطا للموضوع كالحائض حكمها [illegible] بعد انقطاع الحيض فخارج عن الكلام لانه ينتفي فكان من باب انتفاء الموضوع واما غيره فالغالب عدم انتفاء الحكم بانتفاء
الامر الموجود سواء كان من المقارنات او المتعلقات الا ان الاستقراء يختص بما كان الامر الموجود بوجوده علة لحدوث الحكم وبقائه علة لبقائه كقوله يجب تقليد هذا
لاجتهاده وعدالته ولكون الغالب فيها من المقارنات كالحرارة والبرودة والخفة والثقل والكدورة وامثالها او كون وجوده علة للحدوث والبقاء معا ولكن ذلك
سواء كان آنيا كالوضوء والغسل والحدثية والحدوث والمطهرية وصيغ المعاملات لكون حدوثها علة لحدوث الطهارة والحدثية والانتقال وبقائها او زالت
العلة وكانت آنية او غير آنية كالتغير بالماء فان له نحو بقاء واما الثاني اعني ما كان سبب الشك عروض امر بعد تعلق الحكم بالموضوع فكذلك ومثله ما كان سبب الكون الاستقراء
متحققا يقينيا بل الغالب انتفاء الامر المعتاد ارتفاع الحكم بعروضه لغلبة الامور اما في الوضعي كالطهارة فظاهر من انها لا ترتفع بجميع ما عرض له الا بامور محصورة كالبول والمني
وامثالهما وكذا النجاسة بعد ثبوتها لا ترتفع الا بامور محصورة كالماء والارض وامثالهما وكالزوجية والملكية فانهما لا ترتفعان الا بامور محصورة كالطلاق والاخراج
بالصيغة ومثله عدم الزوجية وعدم الملكية فانهما لا ترتفعان بجميع ما عرض له الا بصيغة النكاح او البيع واضرابهما وكذا الطهارة لا ترتفع الا بخروج البول والغائط وامثالهما
من النواقض ومثله الحدثية وكذا غيرها من جميع الاحكام الوضعية واما المباحات فكذلك كالماكولات والمشروبات والملبوسات المباحة وغيرها لكون غالبها لا ترتفع
اباحتها بتبدل اغلب الاحوال والايام والاوقات وكذا المحرمات لان ما ثبت حرمتها من المسكر [illegible] والنجاسات والخبائث واسباب اللهو واللعب والقمار وغيرها لا ترتفع بعروض
اغلب الاحوال او زوالها وكذا الحال في المكروهات والمستحبات والواجبات لان غالبها يكون باقيا مع بقاء الموضوع كوجوب الصلوة لا يرتفع بتبدل اغلب الاحوال والاوصاف وان لم
عارضها الا بامور محصورة كفقد الطهورين والعجز عن تعقل القلب وامثالها وكذا الاتمام لا يرتفع الا بعروض السفر المستجمع للشرائط لا يرتفع بالاكل والشرب والحركة
والتكلم وامثالها من جميع ما يصدر عن المكلف ويعرض له وكذا القصر واما الثالث اعني ما كان سبب الشك تبدل الزمان فهو على قسمين قسم يكون الشك في اصل نسخ
الشارع وقسم يكون الشك في اصل تسليم الشارع وقسم يكون التمسك باعتبار الشك في كونه موقتا او موبدا والاول فالاستقراء ايضا متحقق لقلة النسخ في الشرعيات واما الثاني
فكذلك ايضا في الوضعيات والمباحات والمكروهات والمحرمات لعدم كون الزمان ماخوذا في غالبها واما الواجبات والمستحبات فغالبها غير موقت لا يرتفع بارتفاع الزمان كالتزام الذمة
وازالة النجاسة عن المسجد وصلوة الميت ونفقة الزوجة والاولاد ورد الوديعة وامثالها في الواجبات وكذا المستحبات كزيارة الائمة والتعزية والبكاء [illegible] زوارهم
وتنظيف المساجد والتسبيح والحمام وقضاء حاجات الناس واحسانهم وضيافتهم وزيارتهم وهكذا انما الا ان بعضها موقت من باب تعدد المطلوب يكون الحكم باقيا بعد
الوقت كالحج وكذا الصلوة اليومية والصوم ايضا يجب قضاؤه على مذهب من قال يكون القضاء بالامر الاول فكذلك على مذهب من قال بالامر الجديد لانه يكشف عن تعدد المطلوب
بكون المطلوب من الاول شيئان الطبيعة المقيدة بالوقت الخاص والطبيعة المطلقة معلقة على عدم ايجادها في الوقت الخاص بعد انقضاء هذا القسم من الموقتات وبعض
الموقتات يحصل الظن بعد انقضاء الزمان الخاص بكون المشكوك غير باقيا واما الثالث اعني الموضوع الصرف في الممكنات الغير القارة لا يصح التمسك بالاستقراء
لكونها توجد وتعدم آنا فآنا والا لم يكن غير قارة واما الممكنات القارة فانواعها مختلفة في نحو البقاء فان للانسان بقاء غير بقاء الشجر وكذا ماء الحياض [illegible]
في الصيف غير بقائه في الشتاء وكذا مختلفة في جهة عروض المانع ولا بد من ملاحظة المشكوك صنفا ونوعا وجنسا ويلحق المشكوك بامثاله مما هو مشارك
له في جهة البقاء وعروض المانع انما الاشكال فيما كان حكم الشارع معلوما وما يغيره [illegible] كان الشك انما يكون في عروض المانع كطهارة الاشياء لانه

في الشك الفرعي

طاهر الى غاية معينة وهو عروض النجاسة وكذا الزوجية والملكية مع الشك في الاول في الموت او اجراء الطلاق وفي الثاني في اجراء صيغة البيع وكذا المطهرية مع الشك
في عروض ناقض من الحدث وكذا المحدثية مع الشك في عروض رافعه ومن ابه من الوضوء والغسل وامثالها وكذا وجوب الصوم والصلوة الظهر مع الشك في دخول الليل
وهذه الاقسام وان كان الاستقراء في بعضها بالنسبة الى بعض لا شتمال من غير تحقق الا انه يمكن التمسك بالاستقراء بوجه اخر وهو ان الشارع حكم في اغلبها ببقاء
الحكم في صورة الشك حتى يحصل العلم كما في الطهارة والنجاسة والزوجية والملكية والمحدثية والمبيعية وجواز الصلوة وعدم جواز نقض الصوم وامثالها ففي صورة
الشك يلحق بالاعم الاغلب فتدبر واما الثالث فعلى الموضوع المستنبط فيصح التمسك به لانه من باب الاستقراء لان الغالب فيما ثبت الوضع في كل اصطلاح هو بقائه
وعدم تغيره من اللغوي والعرفي العام والخاص والاعلام الشخصية كوضع الاباء للابناء وكذا غيرها والغالب فيما لم يكن موضوعا كونه باقيا على العدم الاصلي مثلا لفظ
الصلوة لم يكن موضوعا في اللغة لغير الدعاء من جميع المعاني المتصورة فهو باق على عدم الوضع الاصلي بالنسبة الى اغلبها وهكذا غيرها واما لو كان الشك في جهة
التقدم والتاخر مع القطع بحدوث الوضع فالتمسك بالاستقراء غير صحيح لعدم وجود العلية في البين كما سيجيء الآن في الحقائق الشرعية لكون الغالب تحقق الوضع لها
في زمان الشارع واما الرابع فعلى المسائل الكلامية فبعضها كاستصحاب نبوة موسى ع وعيسى ع فالبر كونه مغيا بغاية ونشر بعثته ص مع ان اصلا لافها في نحو الدعاوى الواقع السهو ع
المطلبة الحقيقة بين المتاخرين والمتقدمين لان المنكر لهما لاصاحب المدارك والسيد المرتضى وبعض اخر ولا ريب ان كل واحد من هؤلاء الاجلة مع كونهم في غاية
الزهد والورع لا يفتون من غير دليل جزما ولا يحفظ لجميعهم بعد غاية لان قول كل واحد منهم يكشف عن مدرك معتبر وان لم يكن معلوما عندنا مع انه معلوم كما بينا في
اقوال هؤلاء الاجلة يحصل الظن القوي بكونه معتبرا عند الشارع الخامس انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حصول الظن بالبقاء من محض الحالة السابقة وهذا الوجه لو لم
يكن كل منها مصحح للقطع فلا ريب من مجموعها يحصل القطع بالاعتبار ولو في الجملة مع ان الاخبار متواترة جزما وبناء العقلاء والسيرة حجة يقينا ثم بما نسيته لما بان
الحكم ممكن والممكن غير محتاج الى العلة في البقاء وهو فاسد لان كلا من الحدوث والبقاء شيئان خارجان عن ذات الممكن بديهة والا لم يكن ممكنا وهو موصوف بهما في اتصاف
الشئ بالشئ لا بد له من علة والا لزم الترجيح بلا مرجح لان الشئ الممكن بالنسبة الى الخارج على السوي وجودا وعدما والا يلزم الحدود الاول وح لو كان الاتصاف بالاول
دون الثاني من غير علة يلزم الحدود الثاني وكلاهما بديهي الفساد مع انه لو كان كذلك لما كان الوجود متخلفا بعد حدوثه والثاني باطل اتفاقا مثل ما للملازمة فالتخلف
يكشف عن كونه قابلا للاتصاف بانتفاء العدم والقبول من صفات الامكان وحيثية ذاته حيثية الاحتياج هو منافي لعدم احتياجه في البقاء الى العلة واما الثاني
فلانا نرى التخلف في الموجودات من حيث المقتضي وكذا المانع مطلقا كما كان او غيره وعلى الاول فلتعرضها كان او عارضا من كونه باقيا الى زمان دون زمان واما باعتبار
انتفاء المقتضي او وجود المانع وهو بديهي وربما يستدل ايضا بان الممكن وان كان محتاجا الى العلة في البقاء ايضا الا ان العلة المحدثة هي العلة المحدثة هي العلة المبقية
وهو ايضا فاسد لان المراد من العلة اما ان يكون هو نفس المقتضي وهو رفع المانع وعلى الاول نوجه المنع ولا يمنع كون علة الحدوث مقتضيا للبقاء كما في الزمان
والحركة وغيرهما من الحكايات الغير القارة الذات لعدم بقائها ولو كان مقتضي الحدوث مقتضيا للبقاء كليا لما تخلف وثانيا يجوز كونه غيرهم كما في البناء فان الحدوث
يتحقق بفعل الباني ولو من محض الطين ولكن بقائه يحتاج الى اختلاف الاسعد الناشي من اعداد الباني غيرها بعيد باسباب قوية يرسي الى المستمرة وربما يبقى ملك
هيئته يبقى اليوم او سنة وهكذا وثالثا يمنع كونه مقتضيا للبقاء في المدة الطويلة حتى يمنع للاستصحاب الجواز كونه مقتضيا للبقاء في الجملة كما في السراج ودائما
يمنع كفاية نفس المقتضي بل لا بد له من رفع المانع والا لم يتحقق الحكم لجواز كون المانع اقوى كما في السراج مع شدة الريح والتمسك باصالة عدم حدوث المانع مع
انه لا يتم في صورة الشك في الحادث دون ما الا ان يقال تم هذا لا كلام فيه وعلى الثاني اعني كون العلة المقتضي ورفع المانع معا فمن جهة المقتضي قد ظهر
فساده واما من جهة المانع فلانا نرى بالوجدان ان المانع قد يكون موجودا في زمان دون زمان مع انه لو كان كذلك لما كان متخلفا الا ان التخلف يكشف عن عدم البقاء
المقتضي وحصول المانع وربما يقطع بوجود المقتضي مع التخلف فينحصر كونه من وجود المانع فتدبر والمانعين مطلقا وجوه اعتبارية غير لايقة بالذكر سوى
الاصل والتمسك بالاصل مع وجود الدليل فاسد لكونه تعليقيا فتدبر **المطلب الثاني** في اثبات عموم حجية الاستصحاب عموما في الموضوعات الصرفة مطلقا فلا مستنبطة
والكلامية والاحكام مطلقا عقليا كان او شرعيا تعبديا او اجتهاديا او وضعيا او تكليفيا والدليل على ذلك وجهان الاول قاعدة الاشتغال لانه يجب ان نعمل ونجد
الادلة على حجية الاستصحاب يكون واجب العمل وح اما ان يكون هو الاستصحاب في جميع الموارد او في بعض الموارد الغير المعين او المعين والاول هو الاستصحاب في جميع
الموارد او في بعض الموارد الغير المعين او المعين والاول هو المطلوب والثاني خلاف الاجماع لانه يرجع الى التخيير بين الموارد من حيث هو وهو خلاف الاجماع بل التخيير
كالادلة باطل اجماعا نعم في مقام التعارض مع عدم الترجيح وقد عرفت فساده الا في الصورتين مع انه اذا ثبت الجواز في كل فرد يثبت الوجوب العيني فيه بالاجماع المركب
على انه منافي لسياق الروايات والادلة لانها نحو الصغرى والكبرى المستلزمة للعموم كما مر والثالث فاما ان يكون هو البعض المعين عند الله دوننا لعبد او بالعكس او عند
كليهما والثاني بديهي الفساد والثالث خلاف الفرض لعدم معلوميته عند العبد لكون الاخبار مطلقة والاقوال ايضا مختلفة مع عدم قدر متيقن في البين والاول
اما ان يكون هذا التكليف فيها يكون غير محال لما في الواقع كما في الحرمة العمل الاستصحاب لم يكن دليل في الواقع وح ويجتمع الحرام مع الواجب مع عدم دليل على التعيين
وهو تكليف بما لا يطاق وهو قبيح او يكون لا بشرط بل يكون غير محال كاشتباه المطلق بالمضاف في الوضوء والغسل لعدم حرمة اتيان الوضوء بالمضاف الواقعي فيما
الاشتباه وهو جائز وقد عرفت ان المقام في الاول فيتعين غير الايجاب لكل لبطلان غيره لا يقال على الثاني فيثبت اتيان الجميع ايضا بقاعدة الاحتياط الا ان نقول انه مقدم
لا يكون الكلام في وجوب العمل بالاستصحاب من حيث المقدمية لامتثال وجوب العمل بالبعض المعين عند الله دون العبد مع ان حجية قاعدة الاحتياط موقوف
على عدم كونه غير محال وقد عرفت ان الحرام على انه لا يخلو من دور لان حجية الاستصحاب لكونه من مدارك قاعدة الاحتياط الا ان يقال البعد ايضا مدركها بالاستصحاب
يكون مدركها الاخبار والعقل لكن يلزم ح كون قاعدة الاحتياط اصلا والاستصحاب فرعها ويلزم منه الاجماع على تقديم الفرع على الاصل للاجماع على تقديم الاستصحاب
على قاعدة الاحتياط عند التعارض وهو باطل ضرورة الا ان يقال يمنع البطلان في الشرعيات وهو كما ترى فان قلت هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط

مطلب في حجية الاستصحاب في الموضوع والاحكام

في مسئلة

في المسئلة الفرعية كما في مستعمل الطهارة والوضوء للصلاة لان الاحتياط ترك هذا الاستصحاب فيهما وهذا الاحتياط اقوى من الاحتياط المقتضي للعمل بالاستصحاب لاخصيتها
لانها لا تجري في الحدودين وفي بعض اقسام المعاملات بخلاف الاستصحاب فانه يجري في كلها على حال السابقة وح تكون اولى بالتقديم واذا ثبت نفي اعتبار الاستصحاب بقاعدة
قاعدة الاحتياط يثبت نفي اعتباره في غيره بالاجماع المركب لان كل من قال باعتبار الاستصحاب قال باعتباره وتقديمه على قاعدة الاحتياط ومعه يسقط الاستدلال قلت سلمنا
الاخصية لكن لا نسلم اولويتها بالاخص في المقام لان القاعدة فيما كانت من الامور اللبية الثابتة بالعقل ففي كل مورد يكون العقل دليلا مستقلا فطرحها في جهة العموم
طرح للادلة الكثيرة بخلاف طرحها في جهة الخصوص ولا ريب ان الثاني اولى وعلى فرض تسليم كون مدركها اللفظ يكون ايضا اولى بالتقديم ولو بتخصيص الاقل على
تخصيص الاكثر مع انها معتضدة بالشهرة العظيمة على حجية الاستصحاب كلية والعام المعتضد بالشهرة مقدم على الخاص لان المناط في الترجيح انما هو الظن الشخصي وهو هنا مع
العام المعتضد مع انها اذا كانت جارية في المعاملات والحدود ومن فيها لم يكن مورد للاحتياط فثبت فحصرها بالاجماع المركب قلب الاجماع كما مر وجه فاسد لان ترجيح
مستلزم لطرح الاخر المطروح به وهو حجية الاستصحاب ولو في الجملة بخلاف ترجيح ما ذكرنا فانه مستلزم لطرح قاعدة الاحتياط في صورة معارضتها مع الاستصحاب وهو
لم يكن باعثا لشيء من الادلة بل مقتضى الادلة تقديمه عليها كما مر وجهه في اصل البرائة والثاني من الوجهين هو المدارك التي ذكرنا الان كلها جارية في جميع الموارد
دون حصر وستر بعض دون بعض **المقام الثالث** في بيان ادلة المفصلين وردها الا بعضها كما سيظهر توضيحها يقع في مقامات الاول في بيان وجه المانع
من حجية الاستصحاب في الموضوعات دون الاحكام وهو لا يخ من وجهين الاول ان بيان الموضوعات من حدوثها وبقائها ليس من شان المعصوم لا بذاتها وباعتبار الغلبة
من كونهم غالبا في بيان الاحكام وح الاخبار ينصرف الى الاحكام دون الموضوعات الثاني ان الدليل الدال على حجية الاستصحاب لا يفيد الا الظن وهو لم يكن حجة في
الموضوعات والجواب عن الاول اولا ان الموضوعات على قسمين قسم يكون مجعولا من الشارع ومرتبطا بالحكم الشرعي كالكرية والمبيعية والزوجية والملكية وامثالها وقسم
لا يكون كذلك كالشعر والجعل وامثالهما والاول حاله كحال الاحكام الشرعية وكذا الثاني في المقام لان المقصود من بقائها من الاول والثاني ترتب الاثار الشرعية عليه
وثانيا بان البيان لم يكن في حقهم قبيحا بل غاية الامر ان الغالب كونهم في بيان الاحكام وهذه الغلبة تكون منشأ للانصراف اذا كان الدليل مطلقا واما اذا كان عاما فلا يكون
منشأ والمقام من الثاني كما مر وثالثا بانها لا تكون منشأ للانصراف اذا لم يكن الفرد النادر مصرحا به في السؤال والجواب فقد عرفت انه مصرح به كما مر في خبر زرارة من استصحاب
الوضوء والطهارة والاول موضوع شرعي والثاني وضعي ورابعا بان على فرض تسليم الانصراف لا يكون الدليل منحصرا به فقد عرفت ان منها بناء العقلاء والسيرة القطعية و
الشهرة والاستقراء وغيرها وهي عامة واما عن الثاني فبان الدليل الدال على الاستصحاب لم يكن ظنيا من حيث الواقع لكنه في مرحلة الاعتبار يكون قطعيا والتعيين في الروايات
محمول على التعيين في مرحلة الظاهر لا الواقع كما مر وجهه في مقام الاستدلال بالروايات والمانع بالعكس اعني حجية الاستصحاب في الموضوعات والوضعيات دون الاحكام
التكليفية لا يخلو من وجوه الاول اختصاص الجوابات في الروايات بمورد السؤال وهو انما يكون في الموضوعات والوضعيات الثاني ان حملها على العموم موقوف على جعل الكلي
العلة للابقاء هو نفس اليقين السابق وهو فاسد لاستلزامه التناقض في مورد تعارض استصحاب الحكمي والموضوعي وهو يكشف عن كون العلة هو اليقين مع شيء
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو اليقين بالموضوع وبالحكم الوضعي كما هو مورد السؤال في الروايات الثالث ان الحكم اما ان لا يكون للزمان مدخلية فيه وكان باقيا
الى يوم القيمة كالحرمة والاباحة والكراهة والاستحباب غالبا وكذا الوجوب في بعض الموارد او يكون له مدخلية فيه وكان موقتا اما الاول ففي الغالب كشرب الخمر
والفضلات وامثالها لا يحتاج الى الاستصحاب لعدم مدخلية الزمان فيه واما الافعال فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفي الاول يرتفع جزما وفي الثاني باق قطعا
لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثاني فقطعا لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثاني فاما ان يكون بعد انقضاء الوقت او قبله وفي الاول يرتفع يقينا لانتفاء موضوعه
وفي الثاني فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفي الاول يرتفع قطعا وفي الثاني باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب والجواب عن الاول ان العبرة انما هو بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل سيما في المقام من كون عدم الحمل على العموم مستلزما للتكرار واللغوية ومنافيا للسياق والعلة كما مر مع ان المطلقات الواردة بعد السلب يفيد العموم سيما مع
تقييده بلفظ الابد مع انه لو لم يحمل على العموم يلزم عدم الحجية في الموضوعات والوضعيات ايضا الا في الوضوء والطهارة اللذين هما موردا السؤال وعدم نقض اليقين
بالشك فيهما اجماعي لا يحتاج الى الاستصحاب فلا يصح التمسك بالاجماع المركب لان هذين المورد ثبت بالخبر والباقي بالاجماع المركب وح يلزم عدم حجية الاستصحاب
مطلقا والثاني باطل بقول الخصم على ان الاخبار العامة ليس الواردة في مقام السؤال يكفي على ان سائر الادلة من الشهرة وبناء العقلاء والسيرة والاستقراء ثابتة
تكفي في المقام وعن الثاني من وجوه الاول النقض بتعارض الاستصحاب الموضوعيين او الوضعيين كاستصحاب طهارة الماء الطاهر واستصحاب نجاسة الثوب النجس
بعد الخلط او المضاف المطلق وهو يكشف عن عدم كون العلة هو اليقين بالموضوعية والا لزم التناقض بل لا بد ان يكون العلة هو اليقين بالموضوع مع شيء
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو الوضوء والطهارة كما هو مورد السؤال ويلزم من ذلك عدم حجيته في الموضوعات ايضا الثاني النقض بسائر الادلة في مقام
التعارض مع عدم الترجيح الثالث الحل بان الحمل على اليقين بالموضوعية مستلزم لخروج الاحكام كليا اما بانحصار تخصيصا للاكثر والنصف وتقييده بفقد المعارض مستلزم
لخروج صورة المعارضة تخصيص وتقييد والحمل لا ريب في اولويته مع ان ما ذكره لا يتم فيما ذكرنا من تعارض الاستصحاب الموضوعيين والحكميين وعن الثالث من وجوه الاول
انا نختار ثبوت الحكم مجملا او عدم معلومية كونه موقتا او مؤبدا كالخيار الثاني نختار عدم مدخلية الزمان فيه او مؤبدا لكن الشك كان باعتبار زوال الوصف الحالي
او عروضه لا بدليه الزمان او كونه مغيا بغاية كالمباح الى ان يعرض له الاشتراك كالطهارة بالوضوء والغسل الى ان يعرض الجنابة او حدث اخر وكوجوب النفقة والكسوة الى ان يعرض
النشوز وكالملكية بالبيع والصلح الى ان يعرض سبب الانتقال وهكذا الثالث نختار كونه موقتا قبل انقضاء الوقت وقبل الفعل والقول بسقوط الحكم يقينا فاسد
لجواز عروض الشك باعتبار انتفاء الوصف وعروضه او تبدل الحال كالشك في الحضور والسفر والعسر واليسر بالحضر او العكس وامثالها او قبل انقضاء الوقت وبعد الفعل
لجواز عروض الشك في ادائه صحيحا ام لا الرابع نختار كونه موقتا بعد انقضاء الوقت وقبل الفعل لوقوع الشك في تعلق الزمان والقول بانتفائه يقينا فاسد لانه
انما يصح على القول بكون القضاء بالامر الجديد لا بالامر الاول واما بعد الفعل باعتبار الشك في كون اتيانه صحيحا ام لا الرابع انا نختار كونه موقتا قبل الفعل وعروض الشك

في تحرير الاستصحاب في الشك في المقتضي

مقيد لها كالزوال وصف كما لو بعد الفعل مع الشك في اتيانه صحيحا ام لا **المقام الثاني** في اثبات عدم الفرق بين استصحاب حال الاجماع وغيره والدليل هو الادلة السابقة والفارق هو الغزالي الظاهر حيث قال بحجيته في الثاني دون الاول اما في حجيته في الثاني فللادلة السابقة واما نفيها في الاول فلان الحكم لو ثبت بالاجماع ثم وقع الخلاف فيه في حال فيحصل القطع بانتفاء الدليل في هذا الحال وعنده يحصل القطع بانتفاء الحكم والا يلزم ثبوت الحكم بلا دليل لكون الدليل منحصرا بالاجماع وهو مفقود في زمان الشك في الخلاف وهو يدعي انقسام مثالا للمتيمم الذي لم يحصل له الماء في اول الصلوة ودخل فيها ثم وجد الماء لان جواز دخوله في الصلوة في زمان الفقد اجماعي وجواز الاتمام بعد الدخول ووجدان الماء خلافي وكذا صحة دخول المتوضاء في الصلوة قبل خروج احد النواقض من غير السبيلين اجماعي وبعد الخروج خلافي والجواب عنه اولا بالنقض بانه لو ثبت الحكم باللفظ في حال فهو في حال الخروج اما ان يكون اللفظ في حال غيرها في الخروج اما ان يكون اللفظ بالنسبة اليه مبنيا من حيث العموم او الاطلاق او يكون مجملا وعلى الاول لا يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني يكون شمول الدليل لحال الشك مشكوكا وما كان دليليته مشكوكا ليس بدليل جزما فالقطع بعدم حجيته فيحصل القطع بانتفاء الدليل الذي يصح التمسك به في حال الشك لفرض الانحصار ح يحصل القطع بانتفاء الحكم في حال الشك والا يلزم ثبوت الحكم بلا دليل وهو بديهي الفساد ويلزم من ذلك نفي حجية الاستصحاب راسا وهو قطعي الفساد وثانيا بالحل وهو انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء الحكم في الواقع فيحتمل ان يكون باقيا وح يبقى الحكم في الظاهر بدليل آخر اعني الاستصحاب فالحكم حدوثه كان بالدليل وبقاؤه في الظاهر كان بدليل الاستصحاب **المقام الثالث** في اثبات عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين ما لو كان الشك في البقاء حاصلا من الشك في المقتضي او في حدوث المانع و الفارق المحقق الخوانساري وتوضيحه اولا يقتضي بيان اقسام الشك ثانيا بيان اقسام سبب الشك وتميز الشك في المقتضي وغيره وثالثا ذكر جهة الفرق من جانب الفارق ورابعا بيان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فالشك في بقاء المستصحب اما ان يكون حاصلا من الشك في استعداد المقتضي واما ان يكون في حدوث المانع او في حدوث الشيء المشكوك المانعية واما ان يكون في المانعية بعد القطع بالحدوث مثاله كالسراج قد يكون الشك فيه باعتبار الشك في مقدار الدهن وقد يكون قاطعا بالاستعداد من كثرة مقدار الدهن ولكن يحصل الشك في حدوث الريح وقد يكون قاطعا بحدوث الريح لكن يحصل الشك في كونه رافعا ام لا وقد يتركب من الاول والثاني والثالث او من الاول والثالث واما الثاني اعني بيان اقسام سبب الشك فقد عرفت مما سبق ان الشك في البقاء قد يكون من انتفاء امر مجتمع مع الموضوع وقد يكون من وجود امر عارض بعد تعلق الحكم وقد يكون من تبدل الزمان وقد يكون من تبدل الزمان بسبب الشك في كونه موقتا ام لا او بسبب الشك في النسخ وقد يكون حكم الشارع معيا بغاية معلومة وشك في حدوثها وقد يكون خارجا وكان الشك في غائيته اما الاول فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيما علم كون الامر الموجود من المقارنات كالبرودة والحرارة وامثالها بالفرض عدم مدخليته في الحكم وجودا وعدما فبانتفائه لا يحصل الشك في البقاء ولا فيما علم كونه جزء الموضوع او قيدا للموضوع كالحائض حكمه كذا بعد انتفاء الحيض لان باسما يبقى لانتفاء موضوعه وخارج عن الكلام لانه من باب انتفاء الموضوع ولا فيما علم كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وان زال لفرض عدم مدخلية بقائه كالوضوء والغسل بالنسبة الى حصول الطهارة وصيغ العقود بالنسبة الى الانتقال ولا فيما علم كون حدوثه علة للحدوث وبقائه علة للبقاء كقوله يجوز تقليد هذا المجتهد لاتصافه بالاجتهاد لانتفائه بل انما يجري الاستصحاب في صورة الانتفاء هو فيما دار بين كون الامر الموجود مقارنا او علة وبين كونه علة او جزءا للموضوع وبين كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا او للحدوث فقط وبين الكل من جملة ما كان الشك في انه جزء الموضوع او مقارن كدوران الامر بين كون الموضوع نفس الكلي او الفرد الظاهر ثم انتفى الفرد الظاهر بعد تعلق الحكم واستقراره بامكان ايجاد الفرد الآخر لان بارتفاعه لا يحصل القطع بارتفاع الموضوع لجواز كونه هو الكلي والفرد لا يكون قيدا متيقنا في الموضوعية للتباين بينه والكلي وانما هو قدر متيقن في العمل بانه ان كان هو الفرد فقد حصل وان كان هو الكلي فيكفي ايجاد فرد ويثمر في التيمم والتذكية ثم ان الوارث به وانتفى يحصل الشك في ارتفاع الموضوع الثابت في السابق المجمل المردد بينهما والاصل بقاؤه لا يقال الموضوع ان كان هو المركب من الكلي والخصوصية فارتفع وان كان هو نفس الكلي فلم يثبت حتى يستصحب لانا نقول الموضوع كان مجملا مرددا بين الكلي والفرد والمجمل لا يحصل القطع بارتفاعه الا بعد القطع بارتفاع المرددين ولما كان احدهما باقيا فيحتمل بقاء الموضوع والاصل بقاؤه وكذا فيما علم كونه جزء او شرطا للموضوع مع الشك في بقائه فيستصحب ويترتب عليه الحكم اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكرنا من جريان الاستصحاب في الشك بسبب انتفاء الامر الموجود ان كان الدليل مبينا بكونه لفظا عاما او مطلقا مع وجود شرطه من عدم ووجود مورد حكم آخر وكونه متواطيا بالنسبة الى الامر الموجود مع الموضوع وانتفائه وكذا بالنسبة الى الامر الموجود مع الموضوع وانتفائه وكذا بالنسبة الى الامر العارض بعده وعدمه وكذا بالنسبة الى الزمان المشكوك مع فقد المعارض المساوي فيه فينفع الشك بعموم الدليل او اطلاقه ولا يحتاج الى الاستصحاب وان كان مجملا بان كان شموله لحال انتفاء الامر الموجود او عروض الامر العارض بعده او الزمان الثاني كالخيار مشكوكا لكون الدليل لفظا مطلقا وكان في الظاهر في الاول حال وجود الامر الموجود وفي الثاني عند عروض الامر حال عدم عروضه وفي الثالث حال الزمان الاول وكان الدليل مجملا ما لكونه مطلقا واردا في مقام الاجمال كقوله تع كلوا مما امسكن او كان الدليل لبيا كالاجماع والضرورة والسيرة وكان القدر المتيقن منه في الاول حال وجود الامر الموجود وفي الثاني حال عدم عروض العارض وفي الثالث زمان الاول كان جميع هذه الصور شكا في مقتضى الدليل والشك في المقتضي وان كان شموله لحال الشك مبينا بكونه لفظا عاما او مطلقا مع وجود شرطه لكن كان معيا بغاية معلومة كالحدثية الى ان يعرض المطهر والمطهرية الى ان يعرض الحدث والطهارة الى ان يعرض النجاسة والزوجية الى ان يعرض الطلاق والملكية الى ان يعرض العقد الناقل وهكذا وشك في حدوث الغاية فشك في حدوث المانع وان كان الشمول ايضا مشكوكا لاجمال الدليل فشك في حدوث المانع والمقتضي معا واما ان كان الشمول مبينا مع العلم بعروض امر بعد تعلق الحكم فشك في المانعية واقسامه الثلثة كما مر ويجري وان كان الشمول ايضا مشكوكا فشك في المانعية والمقتضي معا واما ما كان الشك فيه باعتبار تبدل الزمان في كونه موقتا او مؤبدا كالخيارات من انها على الفور او التراخي فبما مقتضاه الفور يحصل الشك في بقائه وهو ايضا شك في المقتضي سواء كان الدليل مجملا او نادرا لانه على الفور لو لا او مقتضيا للاستمرار لكن عرض العارض المساوي وان كان الشك فيه باعتبار الشك في ورود النسخ وعدمه هو فيما كان الدليل مطلقا باطلاقه شاملا لصورة الشك غير مقيد بوقت او بالابد كانت بعد ثم عرض الشك في حدوث النسخ فشك في حدوث المانع والظاهر من منع حجية الاستصحاب

وبين كونه مقارنا او جزءا للموضوع

في الشك في المقتضي منع جميع ما عرفت من الشك في المقتضي فلاجل عدم الدليل اما عدم شمول الاخبار فبوجوه ثلثة الاول فقد عرفت مما سبق ان حمل اليقين والشك على معناهما
الحقيقي من الصفتين واتحاد المتعلق واسناد النقض اليهما مع ان النقض فيهما يجب الحمل على المتيقن اعني الوضوء مثلا والمشكوك فيه على العموم وحمل النقض على الواقع مما سيجي اخباراً
كان او انشاء اما الاول فلكونه كذبا لانه قد يكون الوضوء في الواقع من نقضا واما الثاني فلكونه محالا لان التكليف بعدم النقض واقعا موقوف على امكان الاطلاع
المفروض عدمه واما حمل النقض على اخباره في الظاهر فهو ولو ممكن وظيفة المعصوم ويحصر الانشاء في الظ ويكون المعنى لا تنقض المتيقن اعني الوضوء وغيره بالمشكوك في الظ
والظاهر من النقض كون المشكوك فيه من الواقع مع ان الظ من التكليف بعدم النقض عدم كونه منقوضا بدا انه في الشك في المقتضي منقوض بذاته الثاني ان المتبادر
من الحديث هو انه لولا الشك لكان اليقين بالحكم متحققا فعلا وفي صورة الشك في المقتضي ليس كك لانه لولا الشك في حدوث المانع لكان الحكم بقاء مشكوكا الثالث
ان مورد الروايات هو الشك في المانع لا المقتضي والتعدي يحتاج الى الدليل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاخير ظاهر كما عرفت مرة من ان خصوص المورد لا يكون مخصصا
للعموم سيما انه لو كان كك يلزم عدم حجيته في الشك في المانع ايض لان المورد المذكور يكون من باب الشك في المانعية والتمسك بالاجماع المركب فاسد لعدم ثبوته
مع ان الاخبار لا يكون مخصصا بذلك لان نعقل لعموم الا يكون وان مورد السؤال معان الدليل لا يكون مخصصا بالاخبار واما عن الثاني فاولا بان الظ من الحديث
سيما مع حذف المتعلق عموم المتيقن من الوضوء والنجاسة والحكم والموضوع والمقتضي والمانع وهكذا وكذا الظاهر منه اتحاد متعلق اليقين والشك ويكون المراد
لا تنقض اليقين بكل شيء فرض من الحكم او الموضوع الحاصل من القطع بوجود المقتضي وبارتفاع المانع بالشك العارض بعده في بقاء المتيقن نفسه سواء كان الشك مسببا
من الشك في المقتضي للبقاء او المانع لزواله المانعية وما ذكره لا يتم الا بجعل متعلق اليقين المقتضي ومتعلق الشك حدوث المانع وهو فاسد من وجوه الاول انه تقييد في
الرواية بجعل متعلق اليقين اقتضاء المقتضي واثره لولا الشك ومتعلق الشك حدوث المانع مع ان الظ منها عدم نقض اليقين بكل شيء كان موضوعا ومقتضيا او مانعا او
حكما وهكذا الشك فيه من اي سبب كان باي شيء تعلق الثاني انه تفكيك في الرواية بجعل متعلق اليقين والشك مختلفا كما عرفت مع انه يخرج الخبر عن مقام حجية الاستصحاب
وعدم نقض يقين السابق بالشك اللاحق في بقائه لاجتماع اليقين الفعلي بالمقتضي والشك الفعلي في حدوث المانع وهو خلاف ظاهر الخبر وسوقه الثالث انه تحكم وترجيح
بلا مرجح لجواز العكس اعني صورة القطع بارتفاع المانع مع الشك في المقتضي لانه مع فرض انتفاء الشك في المانع لا بد من تقييده بصورة حصول القطع بارتفاع المانع لان
حاله امثاله هو القطع بوجود المانع ومعه كيف يكون الحكم قطعيا ومع هذا التقييد يمكن العكس لان مع فرض القطع باقتضاء المقتضي مع الشك في المانع كما
انه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا في ضمن القطع بارتفاع المانع لكان هذا الحكم قطعيا كذا يصدق في صورة القطع بارتفاع المانع مع
الشك في المقتضي بانه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا في ضمن القطع باقتضاء المقتضي لكان الحكم قطعيا ومعه يكون التخصيص بالاول تحكما
ولو سلمنا الكنه لا يصح بالنسبة الى ذيل الحديث وهو قوله ع ولكن تنقضه اي اليقين بيقين مثله والمراد هو اليقين بخلافه لا على وفقه وهو بديهي وهو
صريح في اتحاد المتعلق فيكون لا تنقض اليقين الفعلي بالمقتضي لا باليقين الفعلي على ارتفاع المقتضي ولا ريب ان الفعليين في اليقينين لا يجتمعان ح ولا بد
من صرفه الى السابق والاخر الى اللاحق وصرفه الى متعلق اخر اعني حدوث المانع والظ هو الاول مع ان الثاني مستلزم لتصرفات كثيرة كما مر وترى التعدد
وما سلمنا جعل المتعلق في اليقين هو المقتضي وفي الشك هو المانع لكن الشك الفعلي بحدوث المانع واليقين الفعلي ببقاء اقتضاء المقتضي لا يجتمعان
لكون الشك في حدوث المانع مستلزما للشك في بقاء اثر المقتضي وح لا بد اما من صرف اليقين الى السابق لا الفعلي او جعل الكلام فرضيا بانه لو فرض انتفاء الشك
وهو ايضا مجاز بعيد لا ينصرف اليه اللفظ ولا ريب ان ارتكاب التقييد الواحد الظ من الرواية اعني حمله على السابق اولى من التصرفات الكثيرة والبعيدة عن الفهم سياق
الرواية والاستدلال اللازمة على ما ذكره المحقق الخوانساري ره كما عرفت واما عن الاول فيظهر مما سبق وهو انه انما يصح لو كان متعلق الشك غير متعلق اليقين ونفسا
قد ظهر مما سبق وعن ذيله وهو ان تكليف المكلف بعدم النقض فبانه لا يكون المراد هو عدم نقض نفس اليقين بل المراد هو المتيقن وعدم نقض المتيقن اليه الظاهر من الاثار
المترتبة عليه كما سبق والا لم يصح على ما ذكره ايض لكون الشك في المانع موجبا للشك في بقاء المقتضي فاليقين منقوض على فرضه ايضا فلا يصح التكليف بعدم نقضه
عن قوله ان الظ عدم كونه منقوضا بذاته وقد عرفت كون متعلق اليقين عاما مع اتحاده مع متعلق الشك ويكون المراد لا تنقض الاثار ومتعلق اليقين السابق
مطلقا بالشك اللاحق سواء كان الشك في البقاء حاصلا من الشك في المقتضي او غيره على ان استثناء اليقين على خلافه يقتضي عموم المستثنى منه لكل ما يعلم نفسه وبعد
كان عدم العلم برفع المستصحب باعتبار الشك في المقتضي مع ان الدليل لا يكون منحصرا بالاخبار واما وجه عدم كون بناء العقلاء عليه في صورة الشك في المقتضي فلانه لو
لو كان قاطعا بوجود الماء في الطريق في السابق مع كونه شاكا في بقائه الان باعتبار الشك في مقداره فلا ريب ان بنائهم يكون على الحمل او يكون على الحمل الماء
لا الاكتفاء باليقين بالماء السابق فالجواب عنه اولا لاجل احتمال الضرر الدنيوي المترتب على النفس لو فرض خلوه عن الضرر كما لو كان قاطعا بعدم احتمال الضرر بل فيه
مجرد احتمال الثواب العقاب بعد احتياجه الى الماء الا للوضوء مثلا فلا ريب ان تركه لا يكون مذموما وحسن الاحتياط شيء اخر وكما لو كان قاطعا برطوبة الثوب في
السابق مع الشك في ارتفاعها باعتبار الشك في مقدار الرطوبة وكيفيتها لم يكن بنائهم على مسه بيد النجس اليابس وكما لو كان قاطعا بكون ولده في البلد الفلاني
في السابق مريدا للبقاء فيه ثم حصل الشك في مقدار الارادة لم يكن بنائهم على الخروج وعدم ارسال الكتابة والرسل واما وجه سائر الوجوه من الشهرة والا
فلعدم حجيتها والجواب عنها يظهر مما سبق من عدم انحصار الدليل بها مع تمامية الادلة وعدم ورود الايرادات عليها القطع معها معينة للظن ومن
تراكم الظنون يحصل القطع **المقام الرابع** في اثبات عدم الفرق بين الشك في حدوث المانع والشك في المانعية ممن جعل حجية استصحاب القاعدة التقييد
هو المحقق السبزواري ره ووجهه يقتضي اولا بيان اقسامه وثانيا بيان وجه الفرق من جانبه وثالثا بيان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فالشك في
المانعية على اقسام ثلثة من الشك في اصل الحكم وفي الموضوع الصرف كما مضى في المقدمات فارجع اما الثاني فلعل وجه الفرق ان المتبادر من الشك في الرطوبة هو
الشك المقتضي الحاصل بعد اليقين بحيث كان هو سببا للشك في البقاء او الخبر الاخر لعدم الناصر لا الشك النوعي الحاصل قبل اليقين كما في الشك في المانعية

اولا بانه كما يقر في
صورة الشك في رفعه
باعتبار الحق من حدوثه
الصواعق عليه تدريجيا
وثانيا بانه

هو المستنبط منه
الموضوع

لان الشك فيكون طبيعة المذى فى اقصا ام لا كان حاصلا قبل اليقين بالوضوء بل مع قطع النظر عن الوضوء الشخصى اليقينى ثم بعد العلم بحدوث الشئ المشكوك كالمذى
بعد الوضوء مع الشك النوعى يحصل الشك فى بقاء الوضوء مثلا والعلم بالحدث الشخصى مع الشك النوعى كما لا يسبق الا الشك الشخصى ومعه لا تكون الاخبار شاملة له
واما الثالث اعنى الخامس فيعنه فاو كان مورد صحيحة زرارة انما هو الشك لاجل الشك فى الرافعية حيث قوله لا توجب الخفقة الخ وتخصيص العموم ببعض المورد فاسد وثانيا
بان المتبادر كما هو الشك الشخصى كذا المتبادر هو اتحاد متعلق اليقين والشك كما فى الشك المقتضى وح يكون المفاد لا تنقض اليقين الشخصى بالوضوء فى السابق
بالشك الحاصل فى بقائه فى اللاحق وهذا الشك فلم شامل لما كان حاصلا من الشك او من العلم والمركب يحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق وثالثا بان العلم
هذا الفرد الخاص مع العلم بانه داخل تحت نوع المذى مع الشك فى نوع المذى يوجب الشك الشخصى فى الافراد الخاصة الذى باعتبار سريان الشك الكلى فى امر
ومنه الشك الشخصى فى هذا الفرد الخاص وهو سبب للشك الشخصى فى بقاء الوضوء الشخصى لا العلم بالحدث فانه سبب بعيد كما ظهر ورابعا بانه يلزم منه القول بعدم حجيته
فى المقتضى ايضا لان الشك حينئذ ايضا نوعى كان الشك فى المقتضى اما هو كالشك فى فورية الخيار مثلا من اجمال الدليل والشك فى اقتضائه وهو كان حاصلا قبل تحقق
البيع الشخصى الموجب للشك فى فورية الخيار وبعد تحقق هذا الشخص نعلم بانتفاء زمان القول بالخيار وعرض الوصف مع الشك النوعى كما انا نسبق الشك فى
بقاء الخيار مثلا على انه يلزم منه القول باختصاص حجيته فى الشك فى حدوث المانع لانه شخصى وهو لا يقول به بل يلزمه نفى حجية الاستصحاب اسالان استصحاب عدم حدوث
المانع عدمى وحجيته استصحاب العدم اجماعى لا كلام فيه مع ان استثناء اليقين على خلافه يقتضى عموم المستثنى منه لكلام لم يعلم رفع المستصحب وان كان عدم العلم باعتبار
الشك فى الواقعية اذا عرفت ذلك فاعلم انه يعمل بالاستصحاب فى صورة الشك فى البقاء كالوضوء مثلا وصلى سواء كان الشك فى حدوث الناقض كالريح والمذى
او فى الواقعية بعد وقوعه كالجسم المايع الواقع على الثوب والبدن المشكوك فى كونه بولا او ماء ثم بعد الصلوة ان استمر الشك الحجة فلا كلام فيه وان حصل العلم
بحدوث الناقض قبل زمان الشك والصلوة او بكون المايع بولا ايضا سواء كان الشك فى الواقعية من باب الموضوع الصرف كما مر او من باب الموضوع المستنبط
كالشك فى الخفقة من انه نوم ام لا ثم علم كونها نوما او من باب الشك فى نفس الحكم كالشك فى ناقضية المذى باعتبار عدم وجدان الدليل ثم اطلع بعد الاستصحاب والصلوة
على الدليل وعلم كونه ناقضا فهل يكون هذا العلم مضرا ام لا لا اشكال فى اعتباره بالنسبة الى بعد زمان اليقين فلو حصل العلم بوجود الناقض لا يجوز الصلوة بعده الا
بايجاد الطهارة الجديدة وكذا لا اشكال فى صحة عباداته مما كانت حاصلة قبل متعلق اليقين انما الاشكال فى صحة صلوته الحاصلة بين الاول والثانى والحق عدم
النقض لوضوحه انه بعد حصول العلم بوجود الناقض قبل الصلوة بعد ايقاعها يصدق حصول العلم بالخلاف ويشمله قوله ولكن تنقضه بيقين مثله لا باليقين وان سلمنا
كونه ظنيا الكلى عموم من حيث المتعلق سواء تعلق بالسابق او باللاحق او فى الحال فيحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق بل هو مورد صحيحة زرارة فى ذيلها قلت ان
رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ان شككت الخ لان الظاهر منه كما هو العلم بكون النجاسة قبل الصلوة فيدبره ولا يرد نقضه وعدم ترتب
الاثار عليه ويلزمه الاعادة والشك فى الروايات ايضا مطلق من حيث حصول العلم بعده بالخلاف ام لا ولا زمان للعصر فى زمان الشك وان كان فى الواقع خلافه مع حصول العلم به
بعده والنسبة بين الصدق والدليل عموم من وجه لكن الترجيح مع اليقين من وجوه الاول بناء العقلاء فان بناءهم على الاعادة ما فرضناه الثانى قاعدة الاشتغال مع اصالة
عدم الاجزاء الثالث الاستقراء لان الغالب فى الشرائط هو الشرطية النفس الامرية الرابع ظهور عمل اكثر الاصحاب عليه الخامس ان ظهور اليقين فى التعميم قوى من ظهور
الشك فى التعميم ولا اعتضاد بالادلة القطعية فيما كان الدليل على الحكم فى اصل النوع قطعا او مظنونا بالنسبة الى العمل فى حال الشك والعلم وهو قوله البول
يجعل ناقض مثلا بل معارضها ايضا وغايته ان اسلم انصرافه الى المعلوم وهنا حدوث البول او النجاسة معلوم النسبة بينه وبين الشك او فى الاستصحاب عموم من وجه
وكذا النسبة بينه وبين البول ناقض والترجيح مع قوله البول ناقض من جهتين الاول ما ذكرنا فى وجه ترجيح اليقين على الشك الثانى كونه قليل المورد مع انه لو
فرض عدم الترجيح تكون اصالة عدم الاجزاء سليمة عن المعارض وبه يثبت عدمه فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء سليمة عن المعارض ثبت
عدمه فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء لو كانت فيها الا يثبت الاجزاء والاجزاء والاستصحاب اعتبار ان الحكم مشكوك لسبب تعارض اليقين
الشك فيصل تامل من حيث شمول الشك لمثل هذا لكون الشك فيه سار بما ذكرنا ظاهره يكون من باب التخصيص على فرض ترجيح اليقين على الشك لا التخصيص لشمول
الروايات ويخصص الدليل لان الحق لزوم الاعادة وح لو كانتا لعبادة واحدة فالامر ظاهر واما لو كانت متعددة مع الاجمال فيجب الاتيان بالاخير بناء على حجية اصالة
تاخر الحادث كما هو الحق واما على فرض عدمها فيجب الاتيان بالجميع لقاعدة الاحتياط الا ان يكون المشتبهات كثيرة مع كون المعلوم بالاجمال قليلا من باب شبهة القليل
بالكثير الذى لا يعتنى به عرفا ومعه لا يجب الاتيان بما مر فى اصالة البراءة **المقام الخامس** فى ان الشك الحاصل فى البقاء والارتفاع على قسمين قسم يكون الشك
فى البقاء ساريا فى اصل حدوث المتيقن فى زمان السابق بالكيفية التى اعتقد بثبوته ولم يكن اعتقاده بالكيفية التى يثبت باقيا فى زمان الشك بحيث لو فرض
انتفاء هذا الشك لكان الشك فى انتهائه مرتفعا فى الحقيقة يرجع الشك الى الحدوث لا الى البقاء وقسم لا يكون كذلك والاول يسمى بالسارى وذلك كما لو دل الدليل
على نجاسة العصير العنبى واعتقد به اما لكونه قاطعا بكونها واقعية او ظاهرية او كانت تعبدية صرفة واستقر هذا الحكم فى ذمته ثم جاء فى زمان اطلع على دليل
معارض للدليل السابق لا الا ويرجح الشك الى العدم من اول الامر كان يجب ان الم لا الى بقاء النجاسة باعتبار رجوع الشك فى حقية المستصحب فى السابق وكذا لو
وجد المتيمم الماء وح لا يجوز دخوله فى الصلوة اجماعا ثم انكشف انه لم يكن مقدورا على ايجاد الطهارة به لانتفاء شرطه كعدم بقائه الى زمان يمكن ايجاد الطهارة
وح يكون بقاء المنع مشكوكا باعتبار الشك فى كون المنع السابق ظاهريا صرفا من باب عدم اطلاعه بعدم بقائه الى زمان المرض مع عدم كونه مامورا فى الواقع
بالوضوء وكذا بالنسبة الى جواز الدخول فى الصلوة باتمه فى الواقع بناء على انحصاره بالامر وعدم كون وجود الماء بنفسه ناقضا وبعد انكشاف عدمه باعتبار عدم جواز
امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط تكون الاباحة ثابتة ظاهرا وواقعيا باعتبار كون وجود الماء ناقضا سواء امكن ايجاد الطهارة ام لا وكذا لو وجد المتيمم
الماء بين الصلوة فقبل الصلوة كان متيمما صحيحا وبعد الدخول او وجود الماء يكون بقاؤه مشكوكا باعتبار التعارض بين المنطوق والمفهوم من قوله وان لم تجد



ماء الخ وحصول الشك في ان هذا القسم اعني صورة عدم التمكن قبل الصلوة والتمكن فيها ثم هل يكون مندرجا تحت المنطوق او المفهوم مع عدّ التدرج في البين
هذا هو القسم الاول واما القسم الثاني فليس في الطاري موقوفا لم يكن الشك في البقاء ساريا الى ثبوت الحكم في السابق بل كان زمان الشك في البقاء معتقدا بالحكم
في السابق بل كان زمان الشك في البقاء معتقدا بالحكم في السابق من غير تبدل في تغيره مثل كالماء المتغير فانه حين تغيره كان نجسا وبعد زوال التغير كان البقاء
مشكوكا مع بقاء الاعتقاد بالنجاسة في زمان الشك بالنسبة الى زمان السابق اعني زمان التغير نحو ما اعتقد اذا عرفت ذلك فهل يكون الاستصحاب حجة في كلا
القسمين او يختص بالاول او الثاني والحق هو الثالث وذلك لعدم شمول المدارك التي ذكرنا لهذا القسم اما الاخبار فلان المتبادر من عدم نقض اليقين بالشك هو
عدم نقض اليقين المتعلق بالحدث مع بقاء اليقين بالحدث في زمان الشك في البقاء بالشك في البقاء والارتفاع لا الشك المتعلق بالحدوث مع عدم بقائه وبنحو كان
وبالجملة المتبادر من اليقين والشك هو الفعلي مع اتحاد المتعلق ولما كان لارادة هذا غير ممكن فلابد من الصرف والقدر المتيقن من الصرف هو صرف المتعلق الى
السابق لا صرف نفس اليقين اعني جعل اليقين الفعلي متعلقا بالحدث والمتيقن في السابق وصرف متعلق الشك بجعله في اللاحق واما صرف الفعلية في اليقين ومتعلقه
معا الى السابق فبعيد عدم نقض اليقين بالحدث والشك في الحدث ومعا اسد جدا لكونه مستلزما لنفي حجية الاستصحاب في الشك الطاري وحجيته في الشك الساري في الطاري
ولعل الامر بالعكس مع انه خلاف سوق الروايات ومورد السؤال سيما انها كانت الجملة اسمية كقوله فانه على يقين من وضوئه لان مفاد الجملة الاسمية هو اقتضاء الثبات بالوصف
في زمان الحال لا الماضي فقط سواء كانت موصوفة بنحو الماضي ام لا لا يقال الشك في الساري يكون اليقين موجودا في زمان الحال لانه كان في السابق كذا ظاهرا وان كان الواقع
مشكوكا فانه لو اوجد الدليل المعارض للمسألة قاطع بانه قبل وجدان الدليل كان له حكم معين وكان مامورا بالتحرز عن المعصية لانا نقول المتبادر هو بقاء اليقين في زمان
الحال بالوضوء مثلا وفي الساري هو لا يبقى هذا المعنى لما جعلت المراد باليقين هو اليقين في مرحلة الظاهر سواء كان في الواقع يقينا ام لا لانا نقول لا منافاة
لان اليقين في مرحلة الظاهر له نسبة الى الواقع ما يكون معه مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما والمراد هاهنا بقاؤه بالكيفية التي ثبت وعدم المنافاة مع ظاهر
اما عدم بناء العقلاء عليه فظاهر لانه لو اخبر عدل عبدا بانه امر مولاه باشتراء اللحم فاعتقد بوجوبه ثم جاء زمان واخبره عدل بكذب احتمال العدل الاول لم يكن بنائه
على وجوب الاشتراء وهو امر واضح واما عدم الشمول فواضح اولى بنفي الاجماع على عدم حجية هذا القسم **المقام السادس** في ان الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا للموضوع واحد
بلا جهة مذكورة او مذكورة بالجهة التعليلية وهو مثل الاول او تقييدية وهو ما كان جزء او شرطا للموضوع فلا يصح التمسك بالاستصحاب في صورة انتفائه لاشتغال الموضوع
واما ان يكون ثابتا للموضوع دائر بين المتباينين وهو ما لم يكن بينهما قدر متيقن وبعد انتفاء احدهما يحصل الشك فيستصحب واما ان يكون ثابتا للموضوع له جهتان
تقييديتان وكان الحكم من جهة مقطوعا ومن الاخرى مشكوكا ومثل ذلك كالحرمة الثابتة للحيوان المشتبه بين الكلب والشاة حال الحيوة قبل الذبح لان الحرمة من جهة
عدم الذبح كالشاة مقطوعة ومن حيث الذات لكونها قابلة للتذكية المفيدة للحلية وبقاء الطهارة وان الثاني فقط كالمسوخ او الخنازير من حيث هي مشكوكة فلو
وقع الذبح يكون ارتفاع الحرمة في الاول والطهارة في الثاني محل الشك ويبقى بالاستصحاب العرضي لان الحرمة قبل الذبح انما كان لاجل عدم الذبح لا من حيث هي الشك
فيه والمقصود من العرضي هو كونه من جهة شيء اخر لا من حيث هو ولا يصح التمسك بالاستصحاب في العرضي والحق هو الاخير وذلك لان الاستصحاب موقوف على اليقين السابق
والشك اللاحق وفي الاستصحاب العرضي يكون احد الامرين منتفيا في المقام ان ارتفاع الحرمة من جهة عدم الذبح بعده مقطوعة لفرض وقوع الذبح فلا يكون محل الشك
ومن جهة الذات لم تثبت حتى يستصحب واما الجامع فالقدر المتيقن موجود هو بنفسه الحرمة العرضية اعني من جهة عدم الذبح مع الشك في الحرمة الذاتية من الاول **المقام
السابع** في حجية الاستصحاب في الشك في الحادث في الجملة والمراد بالشك في الحادث هو ما حصل القطع الاجمالي من القرائن او اخبار الغير او وجدان معينا ثم عرض الاجمال
بارتفاع احد المستصحبين وصار عدم من حيث هو لا بسبب عروض احدهما المخالف للاخر مع عدم التعيين في الظاهر لفقد المرجحات المعتبرة وما حصل القطع به بسبب
العروض تسمى بتعارض الاستصحابين ويجيء في ذيل المبحث وتوضيح المطلب لا يقتضي ذكر اقسام وثانيا بيان الحق في الحجية والعدم اما الاول فهو ان المستصحبين فيما عدا
اما ان يكونا وجوديين او عدميين او مختلفين وعلى اي منها اما ان يكونا موضوعيين مطلقا سواء كانا استنباطيين او صرفيين مرتبطين بالحكم الشرعي او حكميين
وعلى اي منها اما ان يكونا مرتبطين بشخصين او بشخص واحد اما الاول فكما لو كان للشخصين ماء طاهر وكذا الاخر وحصل القطع بنجاسة احدهما واما الثاني فكما لو كان لشخص
واحد وعلى اي منهما اما ان يكون القطع بالارتفاع من باب شبهة القليل في الكثير او الكثير في القليل والعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان فيه احتمالات الاول
اعتبار الاصلين وطرح العلم الاجمالي الثاني اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاصلين كلاهما الثالث اعتبار احد الاستصحابين ابتداء لو وجد المرجح ولو كان غير معتبر
والا فاحد الاحتمالين من العمل بهما معا او طرحهما الرابع التفصيل بين الموارد من اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاصلين في الموضوعات المستنبطة والصرفة والاحكام
المتماثلة واما في الاحكام المتخالفة فاعتبار الاصلين في بعض الموارد وطرح الاصلين في بعض الموارد والعمل باحدهما دون الاخر في بعض الموارد الخامس تفصيل اخر وهو
عدم اعتبار العلم الاجمالي ولزوم العمل بالاصلين مطلقا فيما لو كانا مرتبطين بشخصين والتفصيل لو كانا مرتبطين بشخص واحد كما سيجيء توضيحه والحق هو الاخير اما
عدم اعتباره بالنسبة الى الشخصين فلوجوه الاول بناء العقلاء على عدم اعتباره لانا نرى لو كان المكلفان عالمين بنجاسة احد الثوبين منه ومن غيره فلم يكن بنائه
على التحرز عن ثوبه وغسله للصلوة ولم يكن على عدم التحرز من ثوبه مع بنائه على عدم اللزوم يكون مثل ما سبق الثاني ظهور اجماع العلماء بظهور منهم من فيهم وجوب الغسل
للواجد المني في الثوب المشترك وكذا عدم ... الثالث ظهور الاخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين مثله بشمول المقام لكونه شاكا في ارتفاع
ما ثبت في حقه وان سلم كون المراد باليقين هو اليقين بالمعنى الاعم من الاجمالي والتفصيلي لان الظاهر من الخطاب هو عدم نقض اليقين المتعلق بالحكم المرتبط
به بالشك فيه ونقضه بيقين اخر مثله متعلق به سواء كان اجمالا او تفصيلا وهو غير عالم بارتفاع الحكم المرتبط به لا اجمالا ولا تفصيلا والغرض عدم ربطه بمن
متعلق استصحابه حتى يلاحظ العلم التكليفي في حقه وهذا امر واضح لا ستر فيه واما بالنسبة الى شخص واحد فلو كان الاشتباه من باب شبهة القليل في الكثير بحيث لا
يعتني بها او كشبهة غير المحصور فهو كالسابق لا يكون معتبرا ايضا للوجوه التي مضت من بناء العقلاء والسيرة والاجماع القطعي وعدم انصراف الاخبار على فرض

بنحو الاعتقاد في السابق

وهو صورة انتفاء الاعتقاد ... السابق

لا النقض باليقين بالوضوء مثلا

ثم يحصل الشك ابتداء حال او وصف هكذا فليستصحب

فهل يصح التمسك بالاستصحاب في الحرمة بعد الذبح في الاول والطهارة في الثاني كما في الذات

بالقليل

كون المراد باليقين هو الاعم الى هنا الى ان ... من علم شموله على فرض كون المراد به هو اليقين التفصيلي مع انه لو لا ذلك يلزم عدم صحة التمسك بالاصول اصلا اما في
الموضوعات الصرفة فللعلم الاجمالي بارتفاع الحيوة في كل يوم ولو من شخص وتولده كذا في كل يوم واما في الموضوعات المستنبطة فللقطع بحدوث وضع في كثير
وكذا عدم جواز التمسك بترك الاستفصال الموقوف على اصالة عدم علم المتكلم بناء على كون علمه ارادته كما هو الحق للعلم الاجمالي الحاصل بعلمه بمورد السؤال فيما بين
هذه الموارد الكثيرة وحينئذ فهذه الاصول اظهر من ان يتمسك بها بعد الاصول يلزم ايضا عدم صحة التمسك باصالة عدم القرينة للقطع بثبوت القرينة في هذه الالفاظ
المتكاثرة ولو في واحد منها اجمالا وقد مر عدم اعتبار هذا العلم عند من رجح الحرمة في الشبهة الغير المحصورة ولعله لئلا يلزم ذلك ولذا كان حكم الموضوع متفرعا بعد ارتكاب الجميع
ولا يكون من باب وجود المانع عن لزوم العسر والحرج كما زعم بعض الاعلام ومن اجل عدم المقتضي لا منه لو كان قاطعا بنجاسة شيء من الارض او سبع بلد وكان مشتبها مع
امكان اتيان التيمم بالتراب من طين طاهر غيرها فلا عسر ولا حرج حتى نقول بذلك مع تحصيل الطين الطاهر بعيد سيما عند العقلاء والسيرة على عدم لزوم الفحص بعدا
وكذا اجماع العدلية محقق على انه لو كان من باب شبهة القليل بالقليل او الكثير بالكثير او الكثير بالقليل فالحق انه في الموضوعات المستنبطة وفي العرفية المرتبطة بها
للاحكام المتماثلة وفي الحكمين المتماثلين كالقطع بنجاسة احد الموضوعات المستصحبة او نجاسة احد الاشياء المستصحبة الطهارة او بطهارة احد الاشياء المستصحبة
الوجوب والحرمة وهكذا يجب التوقف وطرح الاستصحابين والرجوع الى الاصل ويكون شبهة بدوية يختلف فيها الاصل فلا يكون الظن الغير المعتبر كالقياس
والاستحسان مثلها امرها اجمالا امرها في اصالة البراءة في تعارض الخبرين ففي الوضوء يحكم بلزوم اتيان العبادات بجملة الواقع مع الوضوءات الجملة من حيث الصحة
الا ان تجري اصالة الناسخ كما في بعض صوره وفي النجاسة يحكم بلزوم الاجتناب عن المشتبهات وفي الوجوب يحكم بلزوم اتيان الواجبات الجملة وفي الحرمة بلزوم الترك
في المحرمات الجملة والدليل على ذلك اولا عدم شمول ادلة الاستصحاب الا الاخبار فلعموم العلم بالخلاف لا ينفي نقض بيقين مثله ولا يكون شاملا للعلم الاجمالي
لانا نقول لو كان المراد هو اليقين التفصيلي لما كان ... بل ... لزم ... الناحية من الثوب الذي عرضته النجاسة مع اشتباهها فيه بعد حصول
العلم التفصيلي بنجاسة كل جزء منه لا تبقى الامر بالغسل الناحية ولاجل الصلوة وكون الاشتغال اليقيني مقتضيا للبراءة اليقينية لانا نقول لو كان المراد بالعلم هو العلم
التفصيلي فيكون كل جزء طاهرا شرعا ومعه يصح الصلوة بالضرورة لا ... الصلوة معه مستلزم العلم بكونها مع النجاسة لانا نقول على فرض التفصيلي لا ضير فيه
على انه لو كان كذلك لا يحصل بعض الناحية لا فرق ... يتفرع العلم ويكون غيره محكوما بالطهارة شرعا ويجوز الصلوة معه بالضرورة مع انه قد صرح في اصالة
البراءة بان حمل العلم على العلم بالخصوص مستلزم لخلاف الضرورة مثل ... والعلم السابق واستحقاق ... مستلزم لنفي الصلوة بالمرة وهو مخالف الضرورة
والثاني بان لازم من حمل العلم على الخصوص المتقدم مثله فيجب حمله على الاعم ... لما بناء العقلاء فهو على عدم العمل بالاستصحابين بل يكون بناؤهم على
التوقف وكذا السيرة لان التوقف في صورة الشك في الحادث فيما ذكر الخاص ظاهر وكذا الاستقراء لانا في الغالب فيما يحصل العلم الاجمالي في البين اعتبره
الشارع سيما في النجاسات من اخبار كثيرة فالرد على لزوم غسل مجموع ما اصاب ... اشتباهها فيه ... سلمنا شمول الاخبار بناء على حمل اليقين
على اليقين التفصيلي لكن العمل بها مستلزم لطرح العلم الاجمالي وهو معتبر جزما بما ذكرنا من بناء العقلاء وظهور الاجماع والاستقراء والادلة اللفظية مثل
قوله ... لا صلوة الا بطهور ... ويشترط في الصلوة الوضوء وطهارة الثوب وخلوه من فضلات ما لا يؤكل لحمه وهكذا ... في اصالة البراءة من ان الالفاظ في الصلوة
المعنى الاعم ومع حصول التعارض بينه وبين دليل الاستصحاب النسبة بينهما العموم من وجه وما ذكرنا اقوى لكونه قليل المورد ولاعتضاده بامور والعمل باحدهما دون الاخر
مستلزم للتحكم والتخيير ... بالاجماع ... وتعارض النصين ... الدليل ... من العقل ... من الشرع ... طرح كليهما والرجوع الى القاعدة وهي قد
تقتضي العمل بمقتضى الاستصحابات كما في مستصحب النجاسات في المحصور للزوم التحرز عن الكل من الاكل والشرب ... في تطهير النجاسات وكذا في المشروط
بالطهارة كالوضوء والغسل في الصلوة ... للعلم الاجمالي بالنجاسة لا اشتغال الذمة بالعبادات المشروطة بالطهارة المقتضية للبراءة اليقينية وحصولها مشكوكة
وقد تقتضي العمل بخلاف مقتضى الاستصحابات دون بعضها او كالحكم بطهارة الملاقي لبعضها بعد العلم بنجاستها ... نجاسة الملاقي لكلها او قد يقتضي العمل بخلاف مقتضى
الاستصحابات كلها كما في مستصحب الطهارة التي حصل العلم برفع بعضها اجمالا للزوم التحرز عن الكل اكلا وشربا واستعمالا في التطهير كما مر وكذا في مستصحب الكريات فلا يجوز
التطهير بكل منها في النجاسات المشروطة بالطهارة وفي مستصحب الوضوءات للحكم بفساد ما الا ان يجري اصالة الناسخ فيحكم بفساد الاخيرة وفي النساء مع وقوع الطلاق على احدها
وعروض الاحكام للزوم التحرز عنهن وعلى كل واحد منها الى ان يعلم من طلقها او الطهارة ... وهكذا واما في الموضوعات المرتبطة بالاحكام المخالفة كاستصحاب الكرية في
احدها وفي الاخر استصحاب عدمها وكذا الاطلاق والاضافة او في الاحكام المخالفة فيجب فيه طرح الاستصحابين والرجوع الى القاعدة وهي تختلف بتوضيح انهما اما ان
يكونا موافقين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة المشتبهين او غيرهما من الاباحة والاستحباب والكراهة فلو كان المرتفع في الاول مشتبها بما يضر فعله او تركه بان يشتبه
الحرمة بالوجوب او العكس فيحصل الشك في انه مأمور بفعلهما او تركهما فيجب اتيان المشروط مرة مع فعلهما ومرة مع تركهما وهو طرح للاستصحابين وان يشتبه بما لا يضر كما لو اشتبه
الحرمة بالاباحة فقاعدة الاحتياط تقتضي اتيان المشروط مع فعل مستصحب الوجوب وترك مستصحب الحرمة لان الباقي ان كان هو الفعل فقد اتى به وترك الاخر لا يضر
للفرض وان كان هو الترك فقد تركه وفعل الاخر لا يضر للفرض ... العمل بالاستصحابين ولو كان المرتفع في الثاني مشتبها بما لا يضر فعله ولا تركه كاشتباه الاباحة بالاستحباب
وهكذا فيما بين الاباحة والاستحباب والكراهة ولا ضير في فعله ولا في تركه وان كان مشتبها بما يضر فعله او تركه كما لو اشتبه الوجوب في العبد ... لو جهل تركه في المحرم
فاللازم الرجوع الى الاحتياط وهو قد يقتضي اتيانه مرة مع فعل واخرى مع تركه او مع فعلهما او تركهما وكذا ان كان مشكوكا بانه مشتبه بما يضر او بما لا يضر واما ان
يكونا مخالفين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة المعلوم مع العلم بارتفاع احدهما فان اشتبه بما لا يوجب العقاب فعلا وتركا فاللازم الرجوع الى الاحتياط
لان العلم بالتكليف اجمالا في احدهما حاصل ولا نعلم العمل بهما فان كان الباقي هو الوجوب فقد اتى به وترك الاخر لا يضر للفرض وان كان الباقي هو الترك فقد
تركه وفعل الاخر لا يضر وهو عمل بهما ولو اشتبه بما يضر بان احتمل ان يتبدل الوجوب بالحرمة او العكس فالتكليف يقيني لكنه محل شك في انه مأمور بفعلهما او تركهما واللازم

التخيير

التخيير بحسب العمل في الموضوعين او الترك الا ان يكون احدهما اولى بالفعل لا للاصل ولا للاخر مما الفائدة كاستصحاب الوجوب الشرطي واستصحاب الحرمة النفسي او العكس
واستصحاب الوجوب واستصحاب الاباحة او الكراهة فيما لا يظهر ثمرة ومثله استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة في الموردين مع العلم بارتفاع احدهما وللاخر
الرجوع الى القاعدة وهي تقتضي الطهارة فيهما معا الان لعدم العلم بالنجاسة ولولاها لا ولا الاصل الطهارة وهو طرح لاحدهما لكن عمل الناس على التحرز من مستصحب النجاسة
ولا ريب لعل فيما الكلية في خصوص الطهارة ومما ذكرنا ظهر ان القاعدة قد تقتضي طرح مقتضى الاستصحابين وقد تقتضي العمل بمقتضى احدهما كما تم الكلام في الشك في الحادث
واما تعارض الاستصحابين وهو ما قطع بارتفاع احد المستصحبين فصاعدا اجمالا اما عقيب او صح احدها للاخر وبطل احدهما بالاخر فهو قسمان قسم يكون الشك في بقاء
احدهما مسببا عن الشك في بقاء الاخر دون العكس بحيث لو فرض انتفاء هذا الشك لما كان الاول مشكوكا والاستصحاب في السبب يسمى بالموضوعي بالنسبة
وبالمتبوع والمورد والملزوم وفي المسبب يسمى بالحكمي والمزال والتابع والوارد واللازم سواء كانا في الحكميين كعروض الثوب النجس المغسول بالمشكوك لزوال نجاسته
للارض الطاهر فاستصحاب احدها استصحاب طهارة هذه الارض المستلزمة لجواز التيمم بها والسجدة عليها والاخر استصحاب نجاسة الثوب المستلزمة لنجاسة الارض او استصحاب
الامر بالمشروط بالطهارة كالصلوة وكالقاء الكر الطاهر الى الماء النجس تدريجا فمع استصحاب طهارة الكر يعارض استصحاب النجاسة لاحتمال اشتراط الدفعة او كان احدهما
موضوعيا والاخر حكميا اما في الشرعيات كالصيد الواقع في الماء القليل الطاهر مع الشك في ان حياته زالت بالصيد او بالماء فاصالة التأخر تقتضي الاخر وهو
يقتضي كونه ميتة وهو موضوع ويلزم منه نجاسة الماء واستصحاب طهارة الماء يقتضي طهارته وهو حكم وكاستصحاب الوضوء مع استصحاب الامر في المشروط به واما
في العاديات كاستصحاب بقاء زيد واستصحاب عدم … … اصالة عدم … من الاول او كانا موضوعيين
كاستصحاب بقاء الاطلاق فيما امتزج بالمضاف مع الشك في … الاول والثاني وقسم لا يكون الشك في بقاء احدهما مسببا عن الشك في بقاء الاخر سواء كان كل من
الشكين مسببا عن الشك في الاخر اما في الموضوعين كامتزاج الماء المطلق بالمضاف مع الشك في ان الاول … الثاني او العكس وكامتزاج الماء المتغير النجس بغيره
فشك في ان الاول زال الثاني فصار متغيرا او العكس واما في الحكميين كتتميم ماء البئر الطاهر … النجس … السابق المتغير ثم … طهارة
الماء وزال نجاسة الارض … الطهارة من الماء وكل من الشكين مسببا عن الاخر واما في الموضوعي والحكمي … او كان الشكان حاصلين من الثالث والخارج منهما او نجاسة الارض
وذلك كالقاء الكر الطاهر الماء النجس تدريجا مع الشك في اشتراط الدفعة فشك في ان طهارة الاول زال … نجاسة الثاني او العكس … حاصل من الخارج
اشتراط الدفعة وكاستصحاب عدم لزوم المشكوك جزئيته او شرطيته او ركنيته على فرض جزئيته … مع استصحاب بقاء الامر المركب …
فان الشك فيهما حاصل من الشك في المركب … مع المشكوك … اذا عرفت ذلك فاعلم ان في تعارض الاستصحابين خلاف بين الاصحاب من حيث الترجيحات
الخارجية فمنهم من … الترجيح … وعمل بالاستصحابين فيما امكن الجمع كما لو كانا في موردين كالصيد في الماء القليل فحكم بكونه ميتة والماء طاهر وكذا في الثوب
المستصحب النجاسة الواقع في الماء او الارض الطاهر في حال الرطوبة فحكم بعدم جواز الصلوة معه وحكم بطهارة الملاقي من الارض الطاهر والماء كذلك ويجوز التوضؤ
والتيمم منهما ويجوز الصلوة معهما وهكذا وفيما لا يمكن الجمع كما في المورد الواحد كالماء المخلوط من الطاهر والنجس او المضاف والمطلق فان حكمه حكم الدليلين المتعارضين
ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان احدهما وجوديا والاخر عدميا يكون الوجودي مقدما بالذات والا فيكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين او لم يكن المرجحات
الخارجية في البين ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان الشك في احدهما مسببا من الشك في الاخر بحيث لو زال الشك … زال الشك في الاخر دون
الاخر كان مرتبتين بالعمل الاول من حيث الذات وطرح الاخر واما لو لم يكن كذلك … فيكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين وقد عرفت ما بقي في اصل البراءة من مبنى
المتعادلين مع فقد الترجيح المعتبر التخيير في المذهبين والرجوع الى الاصل في غيرهما ويحتمل احتمال الاخر وهو نفي الجمع والترجيح الذاتي مطلقا وطرح الاستصحابين
مع الرجوع الى القاعدة لو لم يكن المرجحات الخارجية في البين والحق عندنا هو الثالث ففي مثال الثوب يحكم بنجاسته وبنجاسة الماء والارض الواقع عليها وهكذا
كذا في الصيد في الماء يحكم بكون الصيد ميتة والماء نجسا اما … فقول الاول فلوجوه الاول انه بعد عروض الملاقات فقطع اما
بارتفاع احد الحكمين الموافقين للاصل وكان شكا في الحادث وقد ظهر مما سبق عدم جريان الاستصحاب مع العلم بارتفاع احدهما اجمالا وهو ينافي الجمع والعمل
بهما فيما امكن الثاني ان العمل بالاصلين موقوف على جريانهما واستصحاب الحكمي كاستصحاب طهارة الارض في المقام لم يكن جاريا الان قبل عروض الملاقات لم يكن طهارتها
محل الشك بل تكون مقطوعا … الثوب المستصحب النجاسة فان بقاء نجاسته مشكوك … الاستصحاب دون الاخر وهو اما ان يقول بحجية الاستصحاب في الموضوع
ام لا والثاني خلاف الفرض والاول مستلزم لترتب جميع الاثار العقلية والشرعية الثابتة في السابق في زمان الشك والتخصيص بالبعض دون بعض … الحكم
ومنها الحكم بكون ما يلاقيه في حال الرطوبة نجسا لانه ثابت في السابق ومقتضى الاستصحاب بقاءه لا يقال لا يلزم التحكم … بعد جريان الاستصحاب
بحيث لكونه ملاقيا للنجس الثابتة بالاستصحاب ولم يكن دليل عام على نجاسة كل ملاق للنجس ولو كان ثابتا بالاصل ممنوع واما المطلقات فينصرف الى النجاسة المعلومة
فالتخصيص بغير هذا الاثر اما لعدم الدليل او لوجود المعارض اعني استصحاب الطهارة دون سائر الاثار لا يكون تحكما لانا نقول لو لا هذا الكلام جار في سائر الاثار
اعني عدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز ادخاله في المساجد وكذا عدم جواز بيعه لان الدليل الدال على عدم جواز
الصلوة مع النجس والقدر المتيقن تقييده بالنجاسة المعلومة لا الثابت بالاصل وكذا قدر المتيقن حرمة ادخال النجاسة المعلومة في المساجد لا الثابت بالاصل وهكذا البيع
لان القدر المتيقن حرمة بيع النجس المعلوم لا الثابت بالاستصحاب وثانيا ان الاستصحاب لو كان معتبرا لكان مقتضيا كون هذا الشيء نجسا شرعا ولا فرق بين الاستصحاب وسائر
الادلة بعد … اعتباره وادعاء الفرق مستلزم لنفي الاعتبار … قبل عروض الملاقات … بعده … محل الشك لكونه ملاقيا للنجاسة الشرعية وكلما
كان كذلك فهو نجس فكذا هذا الابق بعد عروض الملاقات يكون ارتفاع الطهارة الواقعية محل الشك الاصل بقاءها ولازمها الحكم بالطهارة لانا نقول قد حققنا في
السابق ان المراد باليقين بارتفاع المستصحب هو اليقين المطلق سواء تعلق بالواقع او في مرحلة الظاهر الناشئ من الدليل اليقيني الاعتباري والعلم بالنجاسة الشرعية

حاصل من استصحاب النجاسة كيف ولو لا ذلك يلزم اما الغاء اعتبار الاسباب في الموضوعات في مقابل الاستصحاب ونفي اعتبار الادلة الظنية المعتبرة المثبتة للاحكام في مقابل
استصحاب الاحكام السابقة او تخصيص لاكثر اخبار الاستصحاب وكلاهما فاسد كما مر ثم ان اليقين في مورد الطاهر موجود لكن لا ان سلمنا كون المراد باليقين بالارتفاع هو اليقين
بارتفاع الطهارة الواقعية ومعه يجري استصحاب الطهارة مع عدم زوال طهارة الارض ظاهرا كما ان استصحاب النجاسة هو نجاسة ظاهرا وح يحصل التعارض ولكن الجمع بالعمل
بالاستصحابين موقوف على عدم الترجيح في البين وهو موجود في جانب المزيل وهو الشهرة وبناء كل اهل العقول والسيرة والعرف على العمل باستصحاب الملزوم كما في
استصحاب بقاء زيد وطرح الاستصحاب في لوازمه كاستصحاب عدم اكله وعدم شربه وامثالها بل عدم الالتفات اليه وكذا تحرزهم عن الماء القليل الذي وقع فيه مستصحب الحياة
والاخبار الدالة بعمومها او باولوية الاتصاف بها الى فهم العرف وهو على اعتبار الملزوم الرابع سلمنا عدم الترجيح في جانب ما ذكرنا لكن لم يكن الامر بالعكس واللازم طرحهما والرجوع
الى الاصل والجمع بين الاستصحابين على ما ذكره هو ترجيح لاستصحاب الطهارة وطرح لاستصحاب النجاسة لا الجمع كما زعم الخصم وهو ترجيح للرجوع او الحكم ومع
ذلك موقوف على وجود شاهد في البين عقلا او شرعا وكلاهما في المقام منتفيا لا يقال الترجيح موجود في جانب استصحاب الطهارة وذلك لان النسبة بين المتعارضين
عموم وخصوص مطلق لان استصحاب النجاسة انما يثبت احكاما كنجاسة ملاقيها وكعدم جواز الصلوة معها وكعدم جواز بيعها وكعدم جواز ادخالها في المساجد
هكذا واما استصحاب الطهارة فانما يثبت حكما مخالفا لاستصحاب النجاسة في اثر من اثاره وهو عدم نجاسة ملاقيها وح لا يكون ترجيح استصحاب الطهارة تحكما ولا جمعا
بلا شاهد لان العمل بالخاص عرفي واجماعي ولان دلالة استصحاب النجاسة على نجاسة ملاقيها انما هو بالالتزام واستصحاب الطهارة انما هو من باب الاصل فيكون اولى
لانا نقول هذا الوجه فاسد اما الاول فلان محط النظر لو كان هو نفس النجاسة والطهارة فكل منهما شيء واحد كان من حيث الاثار المترتبة عليهما فالنسبة بينهما
تباين لان استصحاب ايضا يثبت احكاما كجواز ادخاله في المساجد وكجواز استعماله وكذا بيعه هكذا على خلاف استصحاب النجاسة على انه على فرض التسليم يجب خذ العام
لان طرحه طرح للادلة لان الاستصحاب في كل اثر دليل مستقل ولا يكون هنا شيء عام يندرج تحته هذه الاثار مثل نجاسة ملاقيه كان اثرا ثابتا له في الشارع
ويجري فيه الاستصحاب مستقلا بخلاف الخاص فان طرحه طرح لدليل واحد واما الثاني فلانه لا يكون من باب دلالة اللفظ على الملزوم واللازم بل هو لازم شرعي حكم
الشارع والمناط في تقديم دلالة الاصل على الالتزام لا في اللازم الشرعي ومنه يظهر جواب اخر على فرض تسليم العموم المطلق وهو منع تقديم كل خاص حتى فيما كان
العام ملزوما والخاص لازما لكون بناء العرف على تقديم الملزوم وان كان عاما كما عرفت الخامس ان هذا الجمع على فرض صحته انما يصح لو لم يلزم معه محذور اخر وهو
في المقام موجود لان العمل باستصحاب الطهارة مقتضاه الحكم بجواز التيمم منها والسجدة عليها وهو معارض باستصحاب الامر المتعلق بالصلوة وبهما ومقتضى كلامهم
من الجمع بينهما هو الحكم بعدم جواز التيمم والسجدة عليه وهم لا يقولون به بل يقولون بالجواز وليس ذلك الا لان الشك في بقاء الامر والعدم انما هو من لوازم كون
الشيء طاهرا ام لا وبعد ثبوت كونه طاهرا بحسب الشرع لا يبقى شك في ترتب اثره واجزائه وسقوط الامر به ويقولون به مع عدم الالتفات ولا يكون الا لاجل
الامر الا بتقديم الموضوعي على الحكمي نظرا الى بناء العقلاء والسيرة وتقديمه هنا دون محل الكلام يعني نجاسة الارض تحكم وما قلت في جوابه فهو جواب يلزم
في مستصحب الوضوء واستصحاب الامر المشروط به يعني الصلوة الجمع بايجاد المشروط به الوضوء الجديد في مستصحب الكرية واستصحاب الامر المشروط بالطهارة في الجمع
بالتطهير بكر يقيني وهكذا وفساده بديهي لا يحتاج الى البيان الا ان طرح الاستصحاب في الوضوء حتى هو لا يقول به ومثلها استصحاب الاحكام الوضعية التي هي من باب
الاحكام في مقابل استصحاب الامر فلا يلزم ايجاده في غير مستصحب الوضعية السادس ان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا ام لا وعلى الاول لا يصح العمل بالاستصحاب
وعلى الثاني لا يصح جعله من المتعارضين ولعمري فساد هذا القول لمن كان له سبيل في هذا الفن اظهر من الشمس وابين من الامس هذا وجه فساد العمل بالاستصحاب
واما بطلان الثاني اعني ترجيح الوجودي على العدمي فلبطلان ما تخيله الخصم من كون الوجودي من باب الوجدان والعدمي من باب عدم الوجدان ولا ريب ان الاول مقدم وجه
الفساد ان كلا منهما دليل شرعي مثبت للحكم ويكون مال كل منهما الى الوجدان وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم واما بطلان الطرح فللقطع ببقاء احد الحكمين
واللازم تعيينه بالدليل المعتبر والاخذ بالمرجح وقد حققنا ان الترجيح في جانب المزيل فيجب الاخذ معه ان الطرح هنا خلاف الاجماع المقام الثامن في اصالة تأخر الحادث

وهو ما لو حصل القطع بحدوث الشيء مع الشك في مبدئه وهو يتصور على اقسام لانه اما ان يكون المستصحب وجوديا كالقطع بزوال الوضوء او عدميا كالقطع بالدخول
مع الشك في مبدأ الاول والثاني وعلى كل منهما اما ان يكون المشكوك فيه في زمان الشك وسابقا عليه او لاحقا عليه كما لو حصل القطع بان زيدا اسود جد او ذكر
وجد مع الشك في مبدئه في المستقبل والماضي او الحال العرفي وعلى كل منهما اما ان يكون الشك في الموضوع المستنبط والصرف او في الحكم وعلى اي منهما اما ان يكون
خلاف المستصحب معلوما في زمان ومتيقنا مع الشك في بدوه بعده كالالفاظ المتداولة كالصلوة نقطع بكونها في العرف المتشرعة موضوعة للاركان على خلاف اللغة
لفظ الدعاء مع كون بدو محل الشك ولا يكون مستصحبا بل كان مجملا كما لو قطعنا بان الناقل صدر من النبي صلى الله عليه وآله في يوم الخميس المقرر بايتهما كان نحو وشرى في زمان مجمل
بين الاربع والجمعة مقطوعا لكن حدوث نقل القطوع به يكون محل الشك في انه كان في الاربع حتى كان الناقل ناسخا فعاد كان باقيا او كان بعده حتى كان
الامر بالعكس كما حصل القطع بكونه سطها في وقت التيمم مع القطع بعروض الحدث مع الشك في كون عروضه قبل الطهارة وكون الطهارة فاسدة او صحيحة
او بعد الطهارة وكان الامر بالعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا القسم اعني ما لم يكن زمان المقطوع به مشخصا لا يصح التمسك بالاصل بجميع اقسامه لكون الشك
فيه شكا في الحادث لان العلم الاجمالي حاصل بانقاض في احد الزمانين مع كون كل من الخصوصيتين محل الشك في التمسك بالاصل فيهما مستلزم لطرح العلم
الاجمالي وفي احدهما دون الاخر مستلزم للتحكم لكون كل من الخصوصيتين محل الشك وح نقول لم لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين اخر ان حمل على
اليقين بالمعنى الاعم فهو حاصل ولا يصح التمسك بالاصل في كل من الخصوصيتين وان حمل على اليقين بالخصوص فهو غير موجود واللازم صحة التمسك بالاصل في
كل منهما ويلزم منها طرح العلم الاجمالي وهو فاسد بل اللازم ح التوقف والرجوع الى القاعدة وهي في المقام الرجوع الى الاستصحاب ففي الاول يرجع الى استصحاب النجاسة
وفي الثاني يرجع الى استصحاب الطهارة لكون زوالها محل الشك واما القسم الاخر وهو ما كان زمان المقطوع به مشخصا مع الشك في بدو انتفاء حدوث الاخر

فيصح التمسك باصل التاخر سواء كان زمان المشكوك بعد زمان الشك او متاخرا عنه بعموم المدارك التي ذكرناها ولا اشكال الا من بعض فيما كان زمان المشكوك
مقدما على زمان الشك لعدم شمول المدارك اما الاخبار فظاهر لان المتبادر منها اتحاد زمان الشك والمشكوك فيه في حال الشك واما بناء العقلاء فغير معلوم اجمع
والحكم لم يكن مستغنيا كما لو فرضنا حصول القطع بموت زيد يوم الخميس وكذا موت ولده ولكن حصل الشك في ان موت ولده كان قبل موته ليرث او بعده لم يكن بناؤهم
على عزل الميراث للابن واما بناؤهم على عدم الاعطاء فيما لو قال المولى لعبده اعط زيدا درهما في كل يوم كان في الدار ثم حصل القطع بكونه في الدار ثم
في الدار يوم الخميس ثم حصل له الشك في بدوه من يوم الخميس كان او لا فلا يحصل الا ان يكون من باب اصالة التاخر واصالة البراءة الظاهر انه من باب الثاني اذ لا لكان
بناؤهم في الاول على عزل الميراث لا بقي بناؤهم على عدم عزل الميراث انما هو لعدم اعتبار اصالة التاخر فيما عدم الاعتقاد وعدم اشتغال الذمة الا انا نفول لو كان الامر كما ذكر
بناؤهم ايضا على عزل الميراث لكون اصالة التاخر من باب التعبد الى العارض وقد حققنا ان بناءهم على تقديمه نعم منع عدم بنائهم على عزل الميراث لا وجه له
اما الاخبار فظاهر من عموم متعلق الشك من السابق والحال والمستقبل واما بناء العقلاء ايضا فنعم وفي المثال البناء على عزل الميراث كما ان بناءهم فيما قطع بعروض الحدث
فالما جمع الشك في انه قبل صلوة الاخيرة او قبل عشر صلوات على عدم لزوم اعادة غير صلوة الاخيرة وكذا غيره كيف ولو كان كذلك يلزم عدم حجية التمسك بالاصل فيما
تعلق الشك بمتعلق في الماضي سواء كان في النقل او في الاشتراك في اللغة او في النسخ او في القرينة وغيرها وهو بديهي الفساد فتامل في الموضوع المستنبط من انه لولم يكن بناؤهم
على التقديم من باب التشابه الا زمان فليس على التاخر ايضا كما في الالسنة من كون بنائهم على اتحاد اللغات في البلاد حتى يظهر خلافه وكذا في الازمنة المتوالية حتى يظهر خلافه
كان هكذا كان بناؤهم على كونه في السابق ايضا كذلك حتى يظهر خلافه كاللغة في الحقايق الشرعية وغيرها انما يكون من باب اصالة عدم النقل لانه في السابق لو كان لكذا
بهما متقلوبا لا بلزوم النقل ولا يكون من باب التشابه او الاستصحاب القهقرائي لصريح الاخبار في اليقين السابق والشك اللاحق وعدم بناء العقلاء عليه ومن
صور اصالة التاخر الشك في بعد المقولات ومنها القطع بكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى في العرف مع الشك في حدوث هذا الوضع في اللغة سواء كان حدوث
هذا اللفظ في اللغة مشكوكا او مقطوعا لكن مع الشك في انه كان مهملا فيها او موضوعا لكن مع الشك في كون هذا المعنى في اللغة معنى حقيقيا مجازا من حيث هذا
اللفظ بل مع القطع بعدم هذا المعنى في اللغة كالاركان او الشك فيه او القطع بكونه موجودا لكن مع القطع بمجازيته او الشك في الحقيقة والمجازية واما صور القطع
بكون هذا المعنى معنى حقيقيا في اللغة مجازا من حيث اللفظ فيكون اصالة التاخر معارضا باصالة عدم الاشتراك وعدم تعدد الوضع لان نفي هذا اللفظ عنه في اللغة
واثبات لفظ اخر له اما ان يكون اللفظ الاخر عام وضع اخر ايضا ام لا وعلى الاول يلزم الاشتراك فيه وهو الامر الاول وعلى الثاني يلزم الامر الثاني مع الترادف ان
معنى في العرف ما نقل ان لم يبق وكذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في اللغة لغير هذا المعنى مع الشك في وضعه لهذا المعنى الا فاصالة التاخر تقتضي بغير عدم
في اللغة وبعارضها اصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل لكن الاول مقدم لكثرتها وكذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في اللغة مع الشك في كونه
موضوعا لهذا المعنى حتى يكون الوضع متعددا او لغير هذا المعنى حتى يكون متاخرا فاصالة عدم تعدد الوضع مع استصحاب بقاء المؤانسة الحاصلة من الوضع الاولي على فرض
لغير هذا المعنى يقتضي التعدد ووضعه بهذا المعنى في اللغة واصالة التاخر تقتضي التاخر ونفي وضعه لهذا المعنى في اللغة والاول مقدم اذ لم يحصل القطع بكون هذا المعنى
معنى حقيقيا للفظ مجملا بينه وبين لفظ اخر والا فيعارضها اصالة عدم الاشتراك على جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على فرض جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على
فرض جعل للفظ اخر كما هو ظاهر **المقام التاسع** في نفي حجية الاستصحاب في اللوازم فاعلم ان اللوازم قد يكون شرعيا كنجاسة الثوب لورود البول وقد يكون عقليا
كتحقق الطبيعة بعد حصول الفرد وقد يكون عاديا كالاحراق للنار وعلى التقديرين منها اما ان يكون امرا وجوديا كنجاسة الثوب من البول ويكون عدميا كعدم الاباحة
بعد وجود الوجوب وعلى كل منهما اما ان يكون الملزوم وجوديا كورود البول على الثوب او عدميا كعدم كرية الماء لتنجسه بملاقات النجاسة وعلى كل منها ففي صورة
العلم بحدوث الملزوم يحكم بترتب لازمه والا لم يكن لازما وفي صورة العلم بعدمه يحكم بعدمه من حيث هذا الملزوم كالعلم بعدم البول يحكم بعدم نجاسته البولية لا
النجاسة المطلقة ولو من لم يكن للازم فاما وفيما شك في حدوث الملزوم كالشك في عروض الجسم المانع يحكم بعدمه ويعلم لا زمه كما ان في حدوث الملزوم مستلزما
لحدوث اللازم وكذا الشك في حدوث اللازم الخاص بعد القطع بحدوث شيء كالشك في وجوب الشيء او ايجابه بعد البلوغ للقطع بحدوث حكم بعده مع الشك في
احدهما ومنه يحصل الشك في تعيين اللازم اعني بقاء البراءة الاصلية من العقاب على الترك وعدمه فيستصحب البراءة وهو لازم الاباحة ولا يحرم الملزوم اعني عدم الوجوب
لكونه شكا في الحادث ومثله عروض الجسم المانع على الثوب فليشك في بقاء الشيء على الطهارة فيستصحب وهو لازم الماء ولا يجري في الملزوم اعني عدم البول لكونه شكا
في الحادث واما في صورة العلم بحدوث شيء مع الشك في تعيينه ولم يكن الحكم بالعين موجبا للحدوث لانه لم يكن موقوفا عليه كاستعمال اللفظ في معنى مع الشك في الحقيقة
والمجازية فالقطع حاصل باحدهما مع الشك في التعيين ولم يكن الحكم بالمجازية موجبا لحدوث العلاقة والوضع النوعي بل يتوقف عليهما لان التسمية قبل وضع الالفاظ
كان بين بعضها مجاورة او مشابهة او غيرهما دون بعضها كتسمية الاب بنر المجاورة لا من حسن فان المجاورة لامر كانت حاصلة قبل الاسم والوضع له وكذا مشابهته
لفعل اخر كانت حاصلة قبل الاسم والوضع فاذا شك في استعماله لا من في الحقيقة والمجاز الحكم بمجازيته لا يوجب حدوث العلاقة والوضع النوعي والحكم بالحقيقة
لا يوجب فيهما فالشك في العلاقة او الوضع النوعي في المعنى المستعمل فيه المشكوك شك في الحادث لان العلاقة ان كانت بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي كانت قبل
الوضع وكذا الرخصة النوعية في استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له فحصل من الواضع الشك فيها انما يكون في الاندراج انه من المعاني التي كانت
لها مناسبة للموضوع له حتى كانت من المجازات ولا خصوصية في صحة الاستعمال الا بالوضع ومعه لا يصح التمسك باصالة عدم العلاقة وعدم الوضع النوعي حتى يحكم
بالحقيقة كما يقول به السيد المرتضى بل اللازم في الشك في الحادث والشك في الاندراج التوقف ومعه يبقى اصالة عدم حدوث الوضع للمعنى المشكوك
سليما عن المعارض اذا عرفت ذلك فنقول هل الاستصحاب في اللوازم حجة ام لا ان كان فيما ذكرنا فلا ريب في حجيته فيما قلنا لكونه مسبوقا بالعدم الاصلي او
الوجودي مع الشك اللاحق من الجنس والفصل ويشمله ادلة الاستصحاب ولا ريب في عدم حجيته ايضا فيما قلنا لكونه شكا في الحادث كما قلنا وان كان مرادهم اللوازم

في عدم حجية الاستصحاب في اللوازم

العادية كالشك في بقاء زيد لان لوازمه العادية وجودها من الاكل والشرب والحركة وهكذا كلها خلاف الاصل وعدمها كالشك في تولد الطفل منه وهل يصح التمسك
تولد ولد باستصحاب عدم الاكل وعدم الشرب والحركة وهكذا فيحكم بعدم بقائه وبقائه في الاول وعدمه فلان في الثاني اولا يصح فالحق الاول بناء العقلاء والعرف والسيرة
على العمل باستصحاب الملزوم في الوجود وان كان واحدا او متعددا وبقاء زيد من غير الالتفات الى استصحابات او ان كان لا يحصى وفي الثاني يجري الاستصحاب في الملزوم
اعني عدم تولده لكونه مسبوقا بعدم الاصلي ودليله هي لوازمه كالاكل وغيره **المقام العاشر** في نفي حجية الاستصحاب في ماهية الالفاظ والعبادات من حيث
اما الاول تشخيص الوضع والحكم كالشك في ان الامر موضوع للطلب المتعلق بالطبيعة من حيث هي او مع القيود في ان الصلوة كانت موضوعة للخمسة اجزاء من حيث هي وشرط
فالقول بان الالتفات الى الطبيعة متيقن والاصل عدم الالتفات الى الزائد من المرة وغيرها غير صحيح في المركبات العقلية لوجوه الاول انها مركبات عقلية
من الجنس والفصل وليست اجزاء خارجية عند العرف كاجزاء المركب من الخمسة الادعية وبكون لحاظها التفاتا واحدا من غير احتياج الملاحظة الاجزاء بل انما يتحقق الوضع
جملة لا الاجزاء وحدها الا التفات الواحد متيقن والشك انما هو في الملتفت اليه فهو شك في الحادث ومعه لا يجري الاصل الا ان يمنع كونها انسياطها خارجية
الثاني ان على فرض تسليم الاحتياج الى الالتفاتين لا دليل ان السبق هو الطبيعة القابلة للمرة ولا بشرط وبشرط لا او هو جنسي لا بد له من ملاحظة فصل من الفصول
الثالث من حيث هي او بشرط لا او لشك انما هو في تعيينه فشك في الحادث ولا يجري الاصل الا بقيد الطبيعة لا بشرط يكفي الالتفات الى الطبيعة وعدم الالتفات
الى غيرها من المرة والعموم بخلاف الاجزاء لا نا نقول لو التفات الى الطبيعة الجملة ولا بد من الالتفات بالحد الفصول لنا لنا ان على فرض الجريان لا يكون
دليل على اعتبار هذا الاصل اما الاجماع ففي المسئلة خلاف بين الاصحاب واما بناء العقلاء فعلى التوقف جزما واما الاخبار فلشمولها
لا المركبات العقلية وفاقا لبعض جريانه في المركبات الخارجية كالصلوة والدار لاحتياج كل جزء الى التفات الواضع اذا شك في التفاته الى الجزء
الآخر يجري اصالة العدم بل مطلوبها الوحدة فيه التركيب من جانب الواضع في الحكم بعدم جزئيتها فيها كالمركبات العقلية لكن يرد عليه ان الخمسة التي
مشكوكة في انها بشرط شيء ومن حيث الجزئية او من حيث النفسية يكون الموضوع لها الخمسة لا بشرط ولا متيقن في البين القطع حاصل بلحاظ الواضع
احدهما فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل كالمركبات العقلية وثانيا بعدم الدليل على اعتبار هذا الاصل لان العقلاء والعرف فيما شك
في تركيب الموضوع له من خمسة اجزاء او ستة مع عدم الدليل يكون بناؤهم على الاجمال في الجزء المشكوك والاحتياط في العمل واما الثاني اعني من حيث
تشخيص الحكم والمطلوب في الشك في العبادات والمعاملات فجريان الاصل فيها لنفي لزوم المشكوك يتصور على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم وجوب
هذا الجزء المشكوك يتصور على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم وجوب هذا الجزء المشكوك قبل البلوغ والجواب عنه من وجوه الاول عدم
المستصحب لان عدم وجوب هذا الشيء في حد ذاته لم يكن فيه كلام بل الكلام انما هو في وجوبه جزءا في هذه العبادة واستصحابه موقوف على اثبات نفي
الجزئية ونفي وجوبه في العبادة قبل البلوغ واثبات نفيه قبل البلوغ موقوف على وجوب الصلوة قبل البلوغ والمفروض عدمه لذا لو فرض وجوبها فلا
كان هذا ايضا مشكوكا وعدم وجوب ادخاله في الصلوة قبل البلوغ انما هو لاجل عدم وجوب الصلوة قبل البلوغ كما لم يكن واجبا لم يكن ما نحا
ايضا وبعد البلوغ نقطع بحدوث الحكم فيه بالنسبة الى هذه العبادة اما من وجوب ادخاله فيها او تحريمه فيها او الحد كان الاصل عدم الوجوب فكذا الا
علم الاباحة معه بل نعلم نفي جميع الاحكام منه المتمسك به في بعض دون بعض تحكم واللازم فيه التوقف لنا لنا ان استصحاب العدم معارض باستصحاب
بقاء التكليف وكلاهما معا ولان لعله مانا فيه وهي بطلان اصل التركيب لنا في استصحاب اللزوم لنا لنا استصحاب الصحة كما في المتيمم لو وجد الماء بين الصلوة
وجوابهما قد مر في اصالة البراءة في الشك الاثنا الرابع اصالة عدم الدليل وهو ضعيف كما ان اطلاق في البيع مع تحقق الصدق الذهب اجماع مع صحة
التمسك بالاطلاق مع عدم ورود ما يوهنا عليه يكون مرجعا اصالة عدم التقييد وهو صحيح اما مع عدم الاطلاق او على مذهب الصحيح لا يصح لان مرجع
اصل البراءة مع عدم جريانها او لا ومعارضته هذا القسم بالاحتياط فيما حصل القطع بوجود الدليل مع الاجمال في الدلالة او الارادة ثابتا مع كون
الاحتياط اقوى وكذا لا يصح التمسك باستصحاب وجوب جزء المركب بعد انتفاء وتعذر التركيب وعدم امكانها نه لان وجوبه تبعي موقوف على وجوب المركب
المتوقف على امكان ايجاد المركب ينتفي الموضوع فانتفى التكليف والاصل البراءة من وجوب ايتان الجزء في نفسه نعم لو كان المركب من الواجبات المقدمة
كالوضوء يجب ايتان ما بقي من الاجزاء من باب قاعدة الاشتغال باصل ذي المقدمة واستصحاب بقاء تكليفهما وكذا يجب ايتان ما يحتمل البدلية كالتيمم
هنا للاصلين المذكورين **المقام الحادي عشر** في ان المستصحب قد يكون تنجيزيا ان استجمع الشرائط وقد يكون فرضيا وتعليقيا كالمجتهد بالملكية
تعليقه تعليقا على تحقق الفعل ومنجزا عند حصول الفعل وهكذا استصحاب من الاستصحاب قبل الجمادية لا صالة المشكوكة الصحة لئلا يلزم اللغوية مثلا
لو حصل الشك في ان الطهارة هل تكون الحيض في الصلوة ام لا فعل ايجاد الصلوة لم يكن بقاء التكليف مشكوكا لكن نقطع بالو فرضنا ايجادها
مع علمها يكون فعل ايجادها باتيان ارتفاع التكليف محل الشك يجب الاتيان ثانيا مهادم ملزوم من عدم حجية التمسك به قبل المحل لغوا وتجويز
ثانيا مع طهارة **المقام الثاني عشر** في حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وهو اما ان يكون عدميا صرفا كاصالة عدم الاشتراك او
متضمنا للوجود كاصالة عدم النقل واما الوجودي الصرف فلم يجد الكلام فيه مرة من حيث تشخيص الوضع كما ذكرنا ومرة من حيث تشخيص المراد كاصالة
علم القرينة واصالة عدم التقييد واصالة عدم التخصيص ومثالها من حيث نفي الجزئية كاصالة عدم الزيادة واصالة عدم النقصان في الاول حجة بلا
اشكال والدليل عليه امور الاول الاجماع القطعي من العلماء واهل اللسان الثاني بناء العقلاء الثالث الغلبة لان موارده لا تخرج من الغلبة كاصالة
ما ذكرنا من حيث استلزام الحكم الشرعي مع ان بنائها الشرع حجة مسعا بل الشرع انما هو لكونه غالبا في ثبات الاحكام والغلبة انما تكون منشا للاعتبار
في المطلقات لا في العمومات مع انه لا فرق في ثبات الحكم او المستلزم للحكم وكذا في الثاني والثالث حجة بلا اشكال لبعض ما ذكرنا الا في اصالة عدم النقصان

اشتاء العقد فلا يشملها الاخبار وحجيتها انما يكون من باب العرف والغلبة واما الكلام في انه حجة هل يكون من باب الوصف او من باب السبب فسيجيء الكلام فيه مط
٤ الثالث في الالفاظ الدالة على المستصحب وبيان الصحيح التمسك بالاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب انه صحيح مطلقا او على التفصيل اعلم ان الدليل الدال
على المستصحب اما ان يكون شموله لحال الشك بسبب ذلك الحال او الوصف وامثاله او عموم وضعه مشكوكا ومجملا سواء كان اجماله من جهة تركا لادلة اللبية من الاجماع
والضرورة والسيرة وامثالها او اللفظية المجملة كالمطلقات المشككة بالنص الاجمالي الواردة في مقام حكم اخر وغيرها او كان بسبب حدوث المعارض المساوي وهذه
القضية تسمى مجملة ومهملة ويصح التمسك بالاستصحاب والشك فيه من باب الشك في المقتضي لما مر من عدم الفرق بينه وبين الشك في المانع واما ان يكون دليلا لفظيا
كان شموله لحال الشك متيقنا كالعمومات والمطلقات المتواطية وهو على قسمين لانه اما ان يكون الحكم ثابتا لنفس الموضوع خاليا عن القيد في الكلام مطلقا من حيث هي
كقوله عليه السلام الماء طاهر والبول نجس وامثالها وهذه القضية تسمى مطلقة ويصح التمسك بالاستصحاب من باب الشك في حدوث المقيد المخصص فيتمسك … النسخ
باصالة عدمها وهذا استصحاب في تشخيص المراد من اللفظ ولا يحتاج الى التمسك به من باب اقتضاء المقتضي لثبوته باطلاق اللفظ الاجتهادي واما ان يكون مع قيد في
الكلام وهو اما ان يكون قيدا تعليليا كقوله هذا الماء نجس لتغيره بالنجاسة وهذا يصح التمسك بالاستصحاب فيه في بعض صوره ولا يصح في بعض الصور كالشك في حدوث
علة الحدوث وكذا بقائه لاشتراط … ينتفي الحكم ولا يحتاج الى الاستصحاب فيه كما مر في السابق واما ان يكون قيد الموضوع جزءا او شرطا او تابعا كالحال
حكمها كذا والماء المتغير حكمه كذا او قيد الحكم كقوله اكرم زيدا قائما من الحال والتميز وغيرهما مما دل على تعيين الموضوع متأخرا عن حكم غيره نفيا او اثباتا وهذه القضية
تسمى مقيدة بالتقييد المرادي ولا يصح التمسك بالاستصحاب بعد زوال القيد لارتفاع الموضوع الا في الشك في زوال القيد اما بالنسبة الى غير هذا القيد كالازمنة
والامكنة وسائر الاحوال فان كان الدليل بالنسبة اليها مجملا تكون القضية مجملة وان كان الدليل مبينا تكون القضية مطلقة او يكون القيد دالا على كون الحكم
مغيا بغاية تنافي الحكم بعد الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والماء طاهر الى ان يعرضه البول والنساء منهيات عن الصلوة ما دام كونها حائضة وهذا لا
يصح التمسك بالاستصحاب بعد حصول الغاية لارتفاعه بنفسه بثبوت نقيضه بالدليل الاجتهادي اعني المفهوم المعتبر الا ان يكون الشك في حدوث الغاية من البول
والطهر فيصح من باب الشك في حدوث المانع وهذه القضية تسمى مغياة بالتقييد الحكمي واما ان يكون القيد دالا على كون الحكم على الدوام والاستمرار كالخمر حرام الى
يوم القيمة وهذا لا يحتاج الى الاستصحاب لثبوته بنص الدليل وهذه القضية تسمى مؤبدة ومستمرة فالقضايا من حيث الدليل خمس مجملة ومطلقة ومقيدة
بالتقييد المرادي والحكمي ومستمرة اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد من ذكر حكاية وقعت بين السيد الجليل بحر العلوم وبعض اهل الكتاب في ذي الكفل حيث تمسك بعض
اهل الكتاب في ابقاء نبوة موسى ع بالاستصحاب واجاب السيد الجليل بالخطاب جناب الرضا ع في جواب الجاثليق وهو ان المستصحب ان كان هو موسى الذي اقر بنبوة نبينا
فارتفع قطعا والا فنبوته في الاول ممنوع وعلى المدعي الاثبات واجاب الخصم بان موسى بن عمران شخص واحد معلوم نحن وانتم متفقون على نبوته والاصل بقاؤها
وعليكم بابطال دينه واجاب بعض المحققين بعد الحكيب هذه الحكاية بان المتيقن الثابت هو مطلق النبوة اعني النبوة في الجملة وهي كلية قابلة لان يكون ممتدة
ومستمرة بان يكون الدليل الدال عليها مستمرا الى يوم القيمة وقابلة لان تكون مغياة بان يكون الدليل الدال عليها انتهى الى زمان محمد ص او الى مائة سنة وقابلة
لان تكون مطلقة بان يكون الدليل الدال عليها انتهى وعلى هذا فالمقام من الثاني وارتفعت بذات الدليل من غير احتياج الى عروض المانع الدليل من النسخ فتمسك
به مدعي لا بد له من اثبات كون اللفظ الدال على نبوة موسى ع مطلقا او مستمرا حتى يصح له التمسك لا انه ان كان الدليل الدال عليها مطلقا او مستمرا ثبتت النبوة
المطلقة ويصح التمسك بالاستصحاب لكن الغالب فيها ارادة الاطلاق وعدم النسخ وحيث كانت مجملة فلا يصح التمسك بالاستصحاب لان مدار كرح في مقابل الخصم الاستقراء
لعدم تسليم الاخبار ولا يتم الاستقراء هنا مثلا المحلول مشكوك في انه يكون من نوع عمره كان سنة واحدة او مائة سنة فلا يصح التمسك بابقاء المشكوك الى مائة سنة
لجواز كونه من نوع كان عمره سنة نعم لو ثبت كونه من الثالث اعني المطلقة فيصح لغلبة ارادة الاطلاق منه ويلحق المغياة المشكوك بالاعم الاغلب مع ان الاستقراء هنا
على خلاف المطلوب لان الغالب في نبوة الانبياء كان مقيدا الى زمان خاص مع ان حجية الاستصحاب في هذه المسئلة محل تامل لانه مقتضى عموم الاخبار هو بقاء الحكم
السابق مط وان لم يكن مظنونا في نفسه كما يستفاد من كلام المجيب بناء على هذا الكلام لانا نقول التمسك بالاخبار موقوف على تسليم الخصم ومعه يثبت النبوة وبه ينقطع
التمسك بالاستصحاب لانه ابقاء النبي مستلزم لتسليم الاطلاق والا لم يكن شيئا لانا نقول نحن لو يدعي النسخ بل نقول ان موسى ع في الان لم يكن نبيا سواء كان من
باب ورود النسخ او من باب عدم شمول الدليل كقوله انت نبي الى زمان محمد ص فعلى المدعي اثبات الاطلاق وبعد ورود النسخ انتهى ملخصا كلام هذا المجيب وهذا غاية … انتهى
من جانبه لكن الحق انه وان حقق تحقيقا لطيفا في الرد على القائل المستدل بالاستصحاب والزامه كان قاصرا في التفهيم لانه لم يكن جوابا حقيقيا من وجوه الاول ان
المتمسك بالاستصحاب يقول بحجيته من باب بناء العقلاء والسيرة المستمرة من ادم الى الخاتم بل في الحيوانات من كونه على الكل كما هو مسلم حتى من الانبياء والائمة
… والائمة … على اليقين السابق سواء كان حاصلا من القضية المجملة او المطلقة او المقيدة او المستمرة مع عدم الاعتناء بالشك الى ان يعلم الزوال من غير عهد … الدليل
على الحكم وعدم الفرق بين الشك في المقتضي وحدوث المانع وكذا عموم الاخبار على مذاق الخصم عند السيد الجليل من تسليم صحة الاخبار وقبول النبي ص والائمة ع وصفها
الحكم بنبوة موسى ع الى زمان الشك الى ان يعلم الزوال فعلى المدعي ابطاله باثبات النسخ وارتفاعها او لقوله الاستقراء على كون الاغلب هو النبوة المنقطعة …
افادة الظن وهو لا يكفي في المسئلة الكلامية ومثال الحيوان فاسد لانه انما يكون حجية من الاستقراء بل بما مر مع انه في الحيوان كذلك لانه لو علم بوجود حيوان في
هذا المنزل وطريقه من غير تشخيصه بانه عمره عشرة او ثلثون او مائة ثم ذهب ثم عاد بعد خمسين سنة يكون بناء العقلاء على بقائه حتى تعلم زواله الثاني انه لو لم يصح
في هذا القسم يلزم عدم حجيته مط وذلك لان سبب الشك في شمول الدليل الموضح للشك نفيا واثباتا ومنشأه الاجمال القضية وهذا جار في الاستصحاب
في البيان والقضايا كالاجماع مع ان الاولى العلم بعد الاجماع في محل الشك فيلزم منع الاستصحاب في حال الاجماع كما مر اليه وكذا في الشك في المقتضي باعتبار اجمال الدليل
والشك في شموله لحال الشك اجماله كالشك بالمخصص الاجمالي او باعتبار المعارض المساوي مع عدم الغلبة بارادة الاطلاق منه وما سلمه في القضية المطلقة

في شرائط حجية الاستصحاب

انما هو في التواطي ليشمل حال الشك ويحتاج الى اصالة عدم النسخ وغيره لا يحتاج الى الاستصحاب لان مطلق التواطي يشمل حال الشك بكلمه والشان انما هو في عروض النسخ
والتقييد او بلوغ الغاية والاصل عدمه وهذا الاستصحاب عدمي في الالفاظ يعبر عنه باصالة عدم القرينة والتقييد لامثالهما وفي غيرها يعبر باصالة عدم
حدوث المانع ولا تكون حجيته محل النزاع كما مر في اول الاستصحاب الثالث انه لا ريب في وجود الالفاظ الدالة على الاحكام في شريعة موسى ع وكان بعضها مطلقا
ويصح معه التمسك باصالة عدم النسخ وبالعرض تثبت نبوة موسى ع الرابع سلمنا عدم الحجية لكنه يكون مرجحا في المحذورين كما في المقام لعدم امكان الطرح والجمع
والترجيح والتخيير ولا ريب في عمل العقلاء على العمل بما كان عملهم به لا الطرح اذ خلافه فاصالة هذا مما كان المنكر منكر النسخ النبوة كما هو الظاهر منه واما لو كان منكرا
للنبوة الخاصة فلا يصح التوقف بما ذكره لاصالة التاخر مع ثبوت اقتضاء الدليل الى الحدود والشك انما هو في بلوغ الحد والاصل عدمه كما في الشك في حدوث المانع وبلا
خلاف ولا اشكال بعد تحقيق جوابه اثبات نبوة محمد ص بالمعجزات الباهرة منها الكتاب العزيز وعلى المتكلم اثباته مثلا المطلب الرابع في شرائط الاستصحاب
منها بقاء الموضوع سواء كان مفردا كزيد فيما كان هو بذاته موضوعا للحكم ومركبا كالماء المتغير بعد المراد من الموضوع هو موضوع حكم المستصحب لا موضوع
الاستصحاب الذي هو المستصحب ان كان حكما كاستصحاب الوجوب مثلا واما لا يلزم الدور او نفي حجية الاستصحاب لا في استصحاب الحكم كالوجوب لو كان موقوفا على بقائه
في نفس الامر يقينا فيلزم الثاني للعلم ببقائه حينئذ وعدم الشك فيه حتى يجري الاستصحاب ولو كان موقوفا على بقائه ولو كان بالاستصحاب فيلزم الاول لان استصحاب
الوجوب موقوف على بقاء الوجوب بالاستصحاب وهو دور والمراد من بقاء الموضوع لا يكون هو البقاء في نفس الامر يقينا لانه لا يلزم في صورة الشك في بقاء الموضوع
كالتغير عدم صحة التمسك باستصحابه واستصحاب حكمه فيلزم منه على الاول نفي حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة لان ترتب الحكم ح موقوف على العلم ببقاء الموضوع
ولا يمكن استصحابه واستصحابه من دون ترتب الحكم لغو بل المراد انه يشترط في استصحاب الحكم عدم ارتفاع موضوعه لكون الحكم ثابتا للموضوع وبعد ارتفاع الموضوع يكون
ابقاء الحكم فيه ابقاء للحكم بلا معروض وفي موضوع اخر يكون استصحابا لا استصحابا فلا بد ان يكون باقيا بالدليل سواء كان استصحابا او غيره اذا عرفت ذلك فاعلم ان
الاسم قد يتبدل بمحض التغير في الاصطلاح من دون تغير في الموضوع وقد يتبدل بسبب التغير في الموضوع باسقاط جزء او شرط او قيد للموضوع المركب لفظا
ومعنى او معنى مركبا خارجيا او عقليا او المشكوك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او علة او من المقارنات اما الاول اعني فيما كان التبدل بمحض التغير في الاصطلاح فلا
خلاف ولا اشكال في عدم تبدل الحكم بل بقاء الحنطة والمصوبة سواء قلنا بتخصيص الخطاب بالمشافهين او بالتعميم لعلم في اتحاد حكم الله وتغير الموضوعات
التسمية بالاصطلاح الموجود في زمان الخطاب لا الاصطلاحات المتجددة بعده كيف ولولا ذلك لزم الهرج والمرج من كون الكلب نجسا فاذا اصطلح المصطلح اسمه شاة
صار طاهرا واما الثاني ففيما كان المتعلق مركبا لفظا ومعنى كالماء المتغير والمطلق والمضاف والحايض والمستحاضة والنفساء والجنب والمطهر والمحدث والمسافر حكمه
كذا وفيما كان المتعلق مركبا خارجيا كالفرد بالخصوص كنذر اضحية الشاة بالخصوص وصوم يوم بالخصوص والسجدة بالخصوص والملك بالخصوص والدار بالخصوص والثوب بالخصوص وامثالها مما علم
انتفاء القيد في الاول كالتغير والاطلاق والاضافة وهكذا وفي الثاني الشاة بالخصوص واليوم بالخصوص وهكذا ينتفي الحكم من حيث هذا الدليل قطعا لانه تعلق
بالمركب من جزء او شرط انتفى وبانتفاء التركيب ينتفي الحكم ويكون الباقي هو من اجزاء الماء في الماء المتغير ح لو استصحب حكم الثابت للمركب فعند الارتفاع قطعا
للمركب عدم امكانه ولو استصحب في الاول الحكم الثابت للماء المتغير من حيث هو وفي الثاني الشاة من حيث هو ولم يثبت الحكم للماء والشاة من حيث هو حتى يستصحب
بل هو كالحائضة بعد ارتفاع الحيضية كيف لا تندرج تحت عمومات المثبتة للتكاليف من الصلوة والصوم وامثالها كجواز الوطي وغيره فيثبت لها
حكمها ولو لم يكن له دليل او كان ولكن لا يشمله لا بد من الرجوع الى القاعدة ففي الماء يحكم بالطهارة لاصالة الطهارة وفي الشاة يحكم بعدم لزوم اضحية الشاة الاخرى لاصالة البراءة
وهكذا ولو شك في بقاء القيد وارتفاعه كالتغير والحيضية فيمن رات الدم بعد ايام العادة فيستصحب القيد ويبقى من ماء متغير وحايض بالاستصحاب ثم يستصحب حكمه واما في
صورة الشك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او من المقارنات ولم يكن له دليل بعينه فبعد العلم بانتفائه لا يصح الاستصحاب لانه ان استصحب الحكم الثابت لنفس الماء من حيث
هو فلم يثبت لجواز كون الموضوع الماء مع القيد وان استصحب الحكم للماء المتغير فقد ارتفع التغير وان حصل الشك في ارتفاع القيد المشكوك كالتغير يصح استصحاب بقاء
التغير ثم استصحاب حكمه كما مر هذا فيما كان موضوع الحكم مركبا لفظا ومعنى او مفردا لفظا ومركبا خارجيا معنى فلا خفاء في ارتفاع جزء او شرط وبعدمه يرتفع ما او تنفسخ
حكمه واما فيما كان موضوع الحكم مفردا لفظا ومركبا عقليا معنى كالكلب والبول والدم وامثالها بناء على جواز تعلق الحكم بالطبايع المركبة من الجنس والفصل
المنتزع من الصورة الجنسية والصورة النوعية فقد يحصل التغير في الموضوع وينتفي الاسم لكن بمرخفاء في بعض الصور من حيث انتفاء الصورة النوعية والحقيقية
وبقائها وبذلك يحصل الشك في تغير حكمه واما كان الحكم كصيرورة الغايط والدم المتحيل في جوف بعض الحيوانات يعبر عنه في الفارسي بقلو واللبن جبنا او دهنيا والكلب محا ملحا
كصيرورة الخشب المتنجس فحما والتراب المتنجس لبنا او خزفا والحنطة المتنجسة طحينا ثم خبزا او فحما قال المحقق القمي ره ان كان المناط هو التغير في الموضوع باي نحو كان فلزوم
في تبدل الحنطة المتنجسة طحينا او خبزا واللحم جنبا او دهنا الحكم بطهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة فالدليل عليه ثم ما دام معيارها فقد تراهم
يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر اذا انقلب خلا وتبدل العذرة فيما يرجع من تبدل الخمر بالخل فالفرق وان لوحظ فيه تبدل الاثار بالمرة من اليبوسة
والرطوبة والحرارة والبرودة وامثالها فغير عرض وغير غرض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يبقى المعيار تبدل الحقيقة عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا فيما كان مقتضى الحكم
الحقيقة كالعذرة والكلب ح ذاتها لكلبيته قال الشارع الكلب نجس ما دام كلبا ثم قال والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس الا ولو بقي وفيه نظر وان ما نظاهر
نجاسة الخشب ح ليس لانه خشب لانه عساكل لانه جسم وهذا المعنى يزيل والحاصل ان الحقائق المختلفة عرفا كالعذرة والتراب الرماد لها احكام مستقلة متوافقة
ومتخالفة واما المتنجس في ماهيته كالطين المتحظر ونحوهما كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك لا يتبدل حقيقتها عرفا لا تتبدل حقيقته فما ثبت لتلك حقيقته عرفا
فمقتضى حكم الاستصحاب ثبوته لتعارض ما دل على طهارته التراب الى الدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة والاستصحاب لا يعارض الدليل مع ان حصول
الظن بالبقاء ممنوع ودلالة الاخبار عليه واضحة ولم يثبت بعد الماهية بحكم بعدم جواز نقضها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما

حصل الجزم بعدمه فيجري ما حصل الشك فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل وبما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل دم الانسان الى بطن البق وهنا وان كان تبدل
الحقيقة في غاية البعد والخفاء لكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في مثال ذلك الى وجود المعارض
لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذا توقف بعض المتأخرين في افادة تغير الموضوع تبدل الحكم بالاستصحاب وانما نقلنا اليهم موارد التبدلات منها ما قال فيما كان
مقتضى الحكم هو الحقيقة فكان الشارع قال الكلب نجس ما دام كلبا لان جميع الاحكام المتعلقة بالموضوعات كذلك لان الموضوع هو الكلب وهو مركب من الجنس و
الفصل فلم يثبت الجنس الموجود فيه من حيث هو هو ولا مما دام كلبا فاذا انتفت الصورة النوعية لم يكن كلبا فلا يشمله دليله ويحتاج الحكم الى دليل اخر ان كان والا فلا
ويرجع الى الاصل لم يكن محل التغير بتبدل الجزء للموضوع كالصورة النوعية في الكلب هو امر خفي غير ظاهر في كلامهم وان كان المناط تبدل الحقيقة فالدليل الا
الدليل لعدم شمول الدليل له ومنها قوله بنجاسة الخشب المتنجس من خشب البيت لانه جسم وهو لم يزل لان نجاسة الخشب المتنجس انما هي باعتبار عروض الملاقاة
للنجاسة ولا ريب ان الملاقاة عارضة للاجزاء المخصوصة الملاقية لا للاجسام الموجودة في الافراد الخاصة ففي الخشب الخاص هو ملاق لا الجسم الموجود فيه و
الخشبية من نعت في بقاء الجسم المطلق فصورته تحاد وهذا غير نافع لان الحكم لم يثبت له ومنها ما في قوله فانه ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي حكم الاستصحاب
ما دل على طهارتها وحليتها باستصحاب النجاسة لان بعد تبدل حقيقة الموضوع لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه ولا استصحاب النجاسة اخر فلم يكن
تعارض اصلا وقوله مع ان حصول الظن فيه ان المناط لم يكن على الظن بل على بقاء الموضوع والمفروض انتفاؤه وقوله مع الجزم بعدمه يجري ضير مع القطع
ببقاء الموضوع فالحكم باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب وقوله مع الشك فيرجع الى سائر الادلة ففيه ان في صورة الشك في البقاء يرجع الى الاستصحاب بقاء عقدة
حجية الاستصحاب في الموضوعات ومعه يستصحب حكمه والا يلزم لغوية استصحاب الموضوعات وعلى فرض عدم تسليم جريانه فيما كان الموضوع مشكوكا من انه كلب
في الحقيقة او غير كلب فيه لا يرجع الى الادلة بل يرجع الى الاصل ومنها قوله في دم القمل وان كان تبدل الحقيقة في غاية البعد لكن اطلاق دم الحيوان غير ذي
النفس الخ فيرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ففيه ان مع الشك في تبدل الصورة النوعية يجري استصحاب
الانسان ويترتب حكمه ولا يتم اطلاق دم القمل عليه مسامحة لان المناط تبدل الحقيقة لا مجرد تغير الموضوع والمفروض بقاء الحقيقة الاولية ومعه لا يحصل
التعارض وعلى فرض التبدل حقيقة والاطلاق دم القمل عليه حقيقة فلا يصح الاستصحاب لعدم جريانه لانتفاء موضوعه فيبقى دليل دم القمل سليما عن المعارض
والحيوان فيما كان موضوع الحكم كلبا مركبا من الجنس والفصل وفردا خاصا مركبا من الكلي والخصوصية ينتفي في الاول بانتفاء الخصوصية المستلزمة لانتفاء الكلي معه لان
المتكلم لم يرد في الاول الجنس من حيث هو بل اراد الجنس من حيث كونه مركبا منه ومن الفصل المخصوص ولا ريب بانتفاء الفصل والخصوصية ينتفي ولم يكن مراده المراد
في فصل اخر وخصوصية اخرى يحتاج الى دليل ويرجع الى سائر الادلة ان كانت والا فالاصل والاشكال فان تبدل الفصل والصورة النوعية والخصوصية فيه
ففيما علم انتفائه كالرماد والملح والدود ودم القمل بالانتقال هو تبدل المايع بالمايع في الجوف وبالانقلاب هو هو لكن في الخارج وبالاستحالة هو
هو لكن في الخارج او بالاستحالة وهو تبدل الصورة النوعية بالصورة النوعية مطلقا اما بها او لا في الجوف وفي خارجه فالموضوع ارتفع لارتفاع المركب بارتفاع
جزئه ويرتفع هذا الحكم ويرجع في اثبات حكمه الى الادلة المشتبهة للحكم الجديد ان كانت كعموم ما دل على طهارة الملح وحليته فان لم يكن او لم ينصرف اليه فيرجع الى
القاعدة والاصل ايضا الطهارة وعدم الحرمة وفيما علم بقائه كالطين والجص والخبز والخزف وامثالها فالحكم باق جزما وفيما شك فيه كالفحم فالاصل بقاء نجاسته
هاء حكمه نعم يمكن ما ان يبقى بعد تغير الصورة الشخصية مع العلم ببقاء الحقيقة كصيرورة الكلب العذرة فحينئذ يمنع شمول ادلة نجاسة الكلب وحرمته وكذا يمنع شمول
ادلة طهارة الفحم للفحم الناشئ من الكلب في اخذ احدهما في صورة العلم ببقاء الحقيقة والعلم بالكلبية تشمله ادلة الكلب قطعا وصدق الفحمية والاطلاق الفحم عليه
اما مسلم او باعتبار تبدل الصورة الشخصية وكلاهما لا يبقي الحكم الثابت للطبيعة النوعية الكلية لانا نقول بعد تغير الصورة الشخصية وصيرورته فحما يتردد في كونه
الفحم ويقتضي دليله حكمه ولا بد من الترجيح ان كان او منع اضرابنا الدليلين ثم الرجوع الى القاعدة وهو استصحاب نجاسته لبقاء حقيقة الموضوع كذا
الكلام في صورة الشك في بقاء الحقيقة لوجوب استصحابها وهو كلب حقيقة بالاستصحاب وتشمله ادلة الكلب وكذا ادلة الفحم لو سلم الشمول فيتعارضان والنسبة عموم من وجه
ولا ترجيح ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة وان مع الانصراف ان المتبادر من ادلة الكلب هو ما كانت كلبيته معلومة لا بالاستصحاب والمتبادر من ادلة الفحم هو ما لم يكن
كلبا ولو بالاستصحاب فيتساقطان ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة لا يقال بعد شمول ادلة الفحم يخصص ادلة الكلب بما لم يصر فحما لانا نقول عكسه وان يد شمول ادلة
الكلب يخصص ادلة الفحم بما لم يكن حقيقة كلبا وان تكافؤ التخصيص في احدهما تحكم صرف لا ان يقع مع فرض الشك في بقاء الحقيقة يكون صدق الكلبية مشكوكا وصدق الفحمية
معلومة وهو موجب شمول دليل الفحم له وهو اجتهادي لم يتقدم على الاستصحاب وهو صحيح لا ان يمنع انصراف دليل الفحم اليه هذا في الاحكام الذاتية واما في الاحكام العرضية
كالملاقاة فالحكم ثابت للفرد الخاص الملاقي لضرورة كون الحكم للملاقاة وهو للفرد ويلزم من ارتفاع الفردية وصيرورته فحما او خزفا او غيرهما تبدل الحكم وطهارته و
بها انفسا لا يبقى سيما كون الحكم للفرد الملاقي الا ان الكلي الطبيعي موجود في الفرد لضرورة وجوده بوجود الاشتراك في الخارج كوجوده في سائر الامثال والحكم يتعلق بالمركب من
الكلي والخصوصية بل يثبت للملاقي وكل منهما ملاق وبعد ارتفاع الخصوصية والفردية وصيرورته من سائر الامثال يبقى وجوده في الاشتراك فيبقى نجاسته لانا نقول لو كان كذلك فبعد ارتفاع الصورة
النوعية تبقى الصورة الجنسية كالرماد لضرورة عدم الانعدام كلية وكانت نجاستها باقية لان الصورة الجنسية كانت موجودة في الفرد وملاقية لنجاسته ايضا فيها الفرد وهو بين
الفساد لا بقاء الوجود انما هو للفرد بالذات وللكلي بالتبع وبعد ارتفاع ما بالذات يرتفع ما بالتبع ولذا نقول ان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز الموجود فيه وكذا نفي الفصل
لانا نقول لو كان كذلك يلزم بارتفاع الخصوصية تبدل الحكم وهو باطل جزما مع ان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز فيه من حيث ارادة المتكلم لانه تعلق بالجواز في ضمن الوجوب
وبعد ارتفاع القيد ارتفع المقيد لم يثبت الجواز من حيث هو ويحتاج الى الدليل في هذا المقام لم يكن دليل على تعلق الارادة بالكلي من حيث هو او من حيث تقييده بالبعض
والحق في الجواب ان المناط في تبدل الموضوع العرف لا التدقيقات الفلسفية وهو في تبدل النوع كالرماد يصدق ارتفاع الملاقي واما في تبدل الشخص فارتفاع

ولو بالاستصحاب

فلا يرجع الى الاستصحاب

ودليله حجية استصحابها الكلية واما

الملاقي مشكوك والاصل بقائه ثم بقاء حكمه فهو كالدليل الاجتهادي عليها او هو واضح ضرورة فلا بد من تحقق التدبر ومن الشرائط عدم وجود دليل معتبر اجتهاديا كان او من
قبيل الاسباب كشهادة العدلين وفعل المسلم ويد المسلم وسوقه وامثالها يقتضي الحكم على خلاف الاستصحاب ومعه يرتفع الاستصحاب من الادلة الفقاهتية
التعليقية المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل والشك معلقا على عدم الدليل الرافع للجهل والشك فمعه لا يجري لان شرط اليقين السابق تعلق بالواقع او
الظاهر كما مر بناء بقاء الشك اللاحق معلقا على عدم اليقين بخلافه تعلق بالظاهر او الواقع كاليقين السابق فلو وجد الدليل المعتبر على خلافه يجب نقض اليقين
السابق لكونه علما على خلافه ولا يكون مع جهل ولا يكون الاستصحاب جاريا حتى يكون قابلا للمعارضة وملاحظة الترجيح فلو وجد معه شيء لا يكون حجة بنفسه
وكان موجبا للظن بالبقاء لا يجوز العمل به بل يتعين العمل بالدليل لعدم جريان الاستصحاب وعدم حجية الظن الحاصل بخلاف سائر الادلة المعتبرة فان الدليل المعتبر الاجتهادي
كالخبر الصحيح مثلا حجة بمفهوم الاية معتبر من حيث الكشف عن الواقع علما او ظنا ولا يكون مع جهل وعنده معارضة بمثله يكون كلاهما مندرجين تحت الاية ولكن لما كان
العمل بهما معا غير ممكن فيجب الرجوع الى المرجحات لتشخيص الحق من الباطل فعند وجود الدليل المعارض لا يكون مطرحا وبما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض المحققين من عدم الفرق
بين الاستصحاب وغيره من الادلة في اشتراط هذا الشرط اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب اما ان يكون المقابل له دليل ام لا وعلى الثاني يتعين العمل به وعلى الاول اما ان
يكون الدليل معتبرا مستقلا كان حجيته من باب الكشف عن الواقع كالدليل الاجتهادي في الاحكام او من باب السببية كشهادة العدلين ويد المسلم وفعله وسوقه في الموضوعات
او معلقا لكن يكون دليلا فقاهتيا في مقام الجهل معلقا على عدم الدليل الرافع للجهل كاصالة البرائة والاحتياط والطهارة والحرية والتخيير والاشتغال والاستصحاب وامثالها
اما على الاول فينبغي الاستصحاب جزما لرفع الجهل والشك بسبب وجود دليل المعتبر كالاجماع وبناء العقلاء ولارتفاع الاستصحاب بنفسه معه اما في الدليل
الاجتهادي فظاهر واما في الاسباب المعتبرة كيد المسلم وفعله وسوقه وامثالها فلان العلم بالواقع لما كان في بعضها متعسرا وفي بعضها متعذرا وفي بعضها غير موجب لتحصيل
العلم في غاية الندرة ولكونه موجبا للفساد ومصلحة الخ جعل الشارع هذه الاسباب بحكم العلم مقام الواقع من حيث هو لا من حيث الكشف عن الواقع ولا من حيث كونه
محتملا ولا معلقا على عدم دليل تعليقي مثبت للحكم في مقام الجهل بل الشارع جعلها سببا للحكم بالتذكية والطهارة والحلية وكون ما في اليد ملكا لذي اليد ولا يشترط في ترتب
الاحكام على هذه الاسباب حصول العلم او الظن بالتذكية والحلية والطهارة وعدم الحرمة والاستعارة والاجارة لعموم ادلتها او الاجماع وبناء العقلاء والسيرة من
ادم الى الخاتم بانهم يشترون شيئا في يد مسلم فيشترون من غير ملاحظة كون المال مكشوفا علما او ظنا عن الملكية الواقعية ومع ذلك في مورد يتحقق احد الاسباب كشهادة
العدلين يحصل القطع بحكم ما تحقق به شهادة العدلين وكلما كان كذلك فهو يجب ترتب الاثار بالادلة القطعية بما ذكرنا فيجب ترتب الاثار هنا وان
كان على خلاف الاستصحاب فلا يجري لان من هذه الادلة حصل اليقين بترتب الاثار من غير تعليق على عدم الدليل والاستصحاب علق على عدم الدليل فبعد تحققه
يرتفع مع انه اما ان يحكم برفع الاستصحاب او مقابله او يعمل بمقابل الشهادة باخذ الاستصحاب او في مقابل السوق باخذ السوق والاخير تحكم وخلاف الاجماع
والثاني مستلزم لطرح الشهادة في مقابل الاستصحاب والتخصيص في ادلتها والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف الاصل مع ان اليقين السابق واللاحق في الاستصحاب
اما ان يحمل على تعلقهما بالواقع او الاعم او الاول بالواقع والاخير بالظاهر او العكس والاخيران تحكم وتفكيك خلاف الاجماع وظاهر قوله ع لكن تنقضه بيقين مثله
مع انه يرد على حمل احدهما بالواقع ما سنذكر في حملهما عليه واما الاول فلانه على الحمل على تعلقهما بالواقع ففي اليقين السابق يلزم عدم صحة التمسك به فيما علم المستصحب ظاهرا
بالدليل المعتبر من الاصول كاصالة الطهارة والبرائة والحلية وامثالها او الدليل الظني الاجتهادي المعتبر لعدم افادتها العلم بالواقع ويختص بما علم المستصحب واقعا
هو نادر وخلاف الاجماع والضرورة والسيرة ومورد حديث زرارة لانك كنت على يقين من طهارتك الخ وفي اليقين اللاحق يلزم صحة التمسك به فيما علم ظاهرا
في الاولى ارتفاع المستصحب بالدليل المعتبر من الدليل الظني الاجتهادي او الاسباب وهو مستلزم للخروج عن الدين لمسبوقية كل الاحكام بالعدم الاصلي اليقيني فلا يجوز
نقضه بالادلة الظنية الاجتهادية وهو خروج عن الدين لكون المثبت للدين غالبا من الادلة الظنية وفي الثاني يلزم العمل بالاستصحاب وطرح الاسباب
المعتبرة في مقابله كشهادة العدلين وسوق المسلم ويده لاصالة عدم التذكية وعدم العلم بالتذكية الواقعية من سوق المسلم ويده بل غالب الاشياء في
السوق ما علم كونه مال الغير سابقا لعدم العلم بالانتقال الى البايع وفساده كلها مخالف للاجماع وبناء العقلاء والسيرة وعموم الحديث كما مر تحقيقه في توضيح
معنى الحديث ويتعين حمله على اليقين بالمعنى الاعم ومعه من الاسباب يحصل اليقين بالظاهر فلا يجري الاستصحاب سلمنا صحة حمله على الواقع وح فالاستصحاب يجري
في موارد الاسباب لعدم العلم بوضع المستصحب في مقابلها ويحصل التعارض بالنسبة بين دليل الاستصحاب وادلة الاسباب عموم من وجه لان الاول يقتضي الحكم في
عدم العلم بالواقع ولو كان هناك شهادة او غيرها من الاسباب على خلافه وادلة الشهادة تقتضي حجيتها مطلقا ولو كان هناك استصحاب والترجيح مع ادلة الاسباب لضعف ادلة
الاستصحاب في موارد الاسباب لما مر من بطلان حملها على الواقع ولكونها اقل موردا بالنسبة الى الاستصحاب والشهرة العظيمة بل ظهور الاجماع والسيرة وبناء العقلاء
على العمل بها وطرح الاستصحاب فيجب حمله على اليقين بالمعنى الاعم وهو المطلوب ومعه لا يجري الاستصحاب وبما ذكرنا ظهر الامر في تعارض الاستصحاب مع الظاهر لان الظاهر
لو كان معتبرا شرعا في الموضوعات او الاحكام فيتعين العمل بالظاهر وطرح الاستصحاب لما عرفت من كون الاستصحاب تعليقيا واما لو كان غير معتبر او مشكوك
الاعتبار فيتعين العمل بالاستصحاب وطرح الظاهر لكون حجية الاستصحاب من باب التعبد ما لم يحصل اليقين بالخلاف كما مر والمفروض عدم حصول اليقين
التعليقي م بالخلاف واما الثاني فاعلم فان كان دليل المقابل تعليقيا فلو كان الدليل الفقاهتي هو الاستصحاب فقد مر حاله في تعارض الاستصحابين من تقدم الموضوعي على الحكمي وفي
غيرهما يكونان متعارضين فان وجد الترجيح المعتبر فيؤخذ به والا فيرجع الى القاعدة وان كان غيره فيقدم الاستصحاب في اصالة البرائة من تقديم الاستصحاب على
الاصول الفقاهتية التعليقية لانه لو لم يقدم يلزم لغوية الاستصحاب لانه في صورة الموافقة لم تكن له ثمرة وفي صورة التعارض [illegible] بعدم [illegible] اللغوية بخلاف تخصيص
القواعد بالشبهات [illegible] هو [illegible] من ادلتها ولبناء العقلاء والاجماع ولا اقل من الشهرة **المطلب الخامس** في ان العمل بالاستصحاب هل يكون مشروطا بالفحص
[illegible] يجوز العمل به قبله ولا يجوز نقله بمقتضى القاعدة الاولوية هو الاول حتى يثبت عدمه وهو من وجوه الاول الاصل وهو من وجوه الاول ان العلم الاجمالي

حاصل

ما حصل باشتغال الذمة بالتكاليف لو اعتبر الثابتة في دين النبي ص الجملة لنا وتعيينها غالبا او رفعها لا يكون الا بما وراء العلم وح اثباتها او رفعها بالاصل
بعد الفحص ومنه الاستصحاب فالذمة برية منها قطعا او بالفرض واما قبل الفحص فمحل الشك الاصل بقاء اشتغال الذمة وكذا الاصل لزوم الاحتياط الثاني ان تحصيل
الاعتقاد بالاحكام الواقعية لازم من باب المقدمة وبعد الفحص يكون الذمة برية منه واما قبله فمحل الشك والاصل بقاؤها للزوم وكذا قاعدة الاحتياط الثالث
ان العمل بالاستصحاب عمل بما وراء العلم والاصل هو الحرمة والقدر المتيقن هو الخروج بعد الفحص لا قبله ويثبت عدم الاجزاء قبله بالاجماع المركب الثاني الدليل العقلي
وهو انه لو لم يجب الفحص في الاستصحاب المثبت للحكم او النافي عن المعارض في الدليل الاجتهادي ايضا بل بالاولوية لتطرق الى باطل اجماعا وضرورة وكذا في ساير الاصول
منها جواز التمسك باصالة البرائة قبل الفحص وهو مستلزم للخروج عن الدين في العبادات والهرج والمرج في المعاملات الرابع الاجماع القطعي ونقله بعض من قد
في الفحص عن المخصص لا تكون مصرحة ومع ذلك لا يستلزم القول بنفيه في الاستصحاب الخامس اطلاقات الادلة من قوله البول نجس والبول كذا والماء كذا وهكذا لانها تثبت
الحكم لنفس الماهية من حيث هي سواء حصل العلم ام لا فيجب التحرز عن الشبهات والقدر المتيقن من ادلة الاستصحاب وساير الاصول المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل
والشك المقيدة لمخصص لاطلاق الادلة انما هو بعد الفحص وعلى فرض التنزل يحصل التعارض بين الاطلاقين قبل الفحص واطلاق الادلة من قوله البول نجس مقدم
على اطلاق ادلة الاصول لاعتضادها بالاجماع على عدم جواز العمل بها قبل الفحص عن المعارض السادس ان العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض للاطلاقات الكتاب
والسنة وعموماتها الا انها ليست بلا معارض واغلبها مقيدة ومخصصة وهذا يفيد فتكون من باب شبهة الكثير في الكثير وح لا بد من تمييز المقيد والمخصص
والصادر من غيرها وهو موقوف على الفحص ومثل الاحكام الموضوعات المستنبطة للتعارض بين اقوال اللغويين فبعضهم يقولون بكونه لمطلق التراب الخالص
وبعضهم يقولون بكونه وجه الارض وكذا في الامارات العرفية كالتبادر يقتضي وضع اللفظ للشيء ثم بعد الفحص في غيره يتبادر من ملاحظة صحة السلب عنه او عدمه
عنه يحصل التميز بكونه اطلاقيا او وضعيا وكذا في الموضوعات الصرفة الرجالية للتعارض بين اقوال اهل الرجال فبعضهم يقولون بان فلانا امامي ويقول الاخر
بانه فطحي ولا بد من التميز وهو موقوف على الفحص والاشكال انما هو في الموضوعات الصرفة الغير الرجالية كالكرية والاطلاق والاضافة والعدالة والفسق والايمان
والارتداد والملاقات للنجاسة والحيض والاستحاضة والزوجية والبينونة وخلو الثياب والابدان عن الغصب والنجاسة والحرير وجلد ما لا يؤكل لحمه وهكذا وكذا
احكام الموضوعات في النجاسة والطهارة وامثالها مقتضى ما ذكر هو لزوم الفحص لكونهم اختلفوا في لزوم الفحص فيها والذي يبان بناءهم على الفحص في الصوم مثلا الفحص
اذا المؤذن ... هكذا في البعض بعدم وجوب الفحص فيها وادعى عليه الاجماع ويمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول اطلاق الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب و
الثاني بناء العقلاء والسيرة كما في العدالة لو كانوا قاطعين بصحة الاقتداء مع فلان لو لم يكن بعد عروض احتمال الزوال بناؤهم على الفحص وكذا العكس وكذا في خلو
الابدان والثياب عن النجاسة والغصب والحرير واجزاء ما لا يؤكل لحمه بناؤهم على استصحاب الحالة السابقة وعدم الفحص والا وجب الفحص في كل صلوة بوجه المدة
عدمهم ومثله غيرها من الموضوعات كالكرية والاطلاق والاضافة والحيض والنفاس والاستحاضة والسفر والحضر والزوجية والملكية والوقت دخولا وخروجا و
هكذا يكون بناؤهم على الاستصحاب وعدم الفحص الثالث الاجماع المنقول الذي ادعى بعض المتاخرين الرابع خصوص خبر زرارة حيث قال قلت فهل علي ان شككت ان انظر فيه قال
لا الى اخره والجواب عن الاول من وجهين الاول ان التمسك بالعموم والاطلاق انما يصح لو لم يكن واردا في جهة حكم اخر وهو هنا موجود لان المتبادر منها هو كون
المقصود في جهة اليقين السابق لا ينقض بمجرد عروض الشك اللاحق واما في كيفيته من قبل الفحص او بعده فلا وهما من احوال المورد لا من افراد العموم واللفظ بالنسبة
اليه مطلق لا عموم فيه الثاني ان الامر دائر بين تقييد الاطلاقات في الاستصحاب بعد الفحص وابقائها على العموم مع اخراج الاحكام والموضوعات المستنبطة و
الصرفة الرجالية للاجماع على لزوم الفحص عن المعارض فيها ولا ريب ان الاول اولى لكونه اقل ولو لم يكن اولى لم يكن الامر بالعكس فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال به ويبقى
الاطلاقات الموجبة للتحرز عن الشبهات كقوله البول نجس قبل الفحص سليما عن المعارض وعن الثاني ان بناء العقلاء فيما كان الاحتمال ناشيا من نفس الامكان الذاتي
من دون امارة ومنها كان المستصحب موافقا للمسامحة او موافقا للاحتياط كما في مستصحب النجاسة مع كونه مرتبطا بعمله وبما كان منه بسبب شرعي كاليد والسوق وامثالهما
وليس الكلام فيه بل الكلام في الاحتمال المسبب من الاسباب العقلائية مع كون المستصحب مخالفا للاحتياط في الطهارة والصوم بان اخبر المخبر بنجاسة ثوبه او بزوال الطهارة
وغيرها او بنقصان الكر عن الكرية او بدخول الوقت او خروجه او اذان المؤذن وهكذا فبناؤهم على الفحص ولو لم يكن على الفحص لم يكن على عدمه ولو سلم فنقول في بعضها يكون
على الفحص وفي بعضها على عدمه وح يحصل التعارض في بناء العقلاء من حيث الفحص والعدم ويبقى الاصل الاولى سليما عن المعارض حتى يثبت الدليل على عدمه
كما في بعضها كالفحص عن معايب الناس وعن الثالث بان دعوى الاجماع خطاء لكون الغالب على لزوم الفحص مع ان غايته افادة الظن وهو لم يكن حجة في الموضوعات
الصرفة سيما اذا كان عن المتاخرين وعن الرابع بانه في مقام خاص اعني الطهارة والنجاسة وفيه مسلم واجماعي ظاهرا ومع ذلك لزوم الفحص فيها لعسر وحرج ولا
يثبت به الكلية والتمسك بالاجماع المركب ممنوع مع انه يجوز ان يكون في الاحتمالات الغير العقلائية ومع ذلك خبر واحد حجيته في الموضوعات الصرفة
مشكل والانصاف ان عدم تعرض الامام ع للفحص في هذه الاخبار الكثيرة كما مر في الوضوء والصوم وغيرهما الذي والشاء القاعدة من علي ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه ومثله في ركعات الصلوة وما مر في خبر زرارة بعد سؤاله عن الفحص وجوابه بقوله لا وان كان في خصوص النجاسة مع الشك في عموم قوله ع
بعد كلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لاحتمال العهدية يفيد الظن القوي بعدم لزوم الفحص لا في الحكم بعدم لزوم الفحص فيها بسبب عدم التعرض ويجب الحكم بعدمه في
البرائة والاحتياط لكون اخبارهما مثلهما في عدم تعرض الامام ع كقوله ع رفع عن امتي الخ وما حجب الله علمه الخ وكل شيء مطلق والناس في سعة ما لا يعلمون والحكم بعدم لزوم الفحص في الكل
مصحح لو اختصت القواعد بالشبهة الموضوعية وهو فاسد جدا لفرض تعميمها للشبهة الحكمية والفحص فيه لازم قطعا فلا بد من حمل الكل على عدم كونه في بيان جهة الفحص
او تقييد الكل بما بعد الفحص او تقييد بعضها بما بعد الفحص كالشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة الرجالية دون غيرها فيحمل فلا يصح الاستدلال الا
بعد الفحص عن معارض الدليل في اثبات الحكم الى الوضع او الرجال انما هو لاجل العلم الاجمالي بتعارض الادلة وصرح بعضها ببعض في مقابلة اصالة العدم لا انا نقول

فلم يجب مع

عن صلوته هاهنا كذا ... بل الفحص عن كل صلوة

لو كان كل الموجب للفحص لازم في تشخيص حكم كل ماهية الا ان الفحص مسـ الاطلاع على الدليل المقتضي في مقابل اصالة عدم التكليف لا يبقى له ريب لا بالعلم
الاجمالي بثبوت التكليف في الجملة لا بما نقول لو كان كل الموجب للفحص لمن لم يكن له علم اجمالي لكن كانت له شبهة قليلة او بالعلم في الاغلب عنده مفتوح والفحص كلا
في تشخيص حكم كل ماهية وموضوعها من احتمال التكليف يكفي في لزوم الفحص عن الدليل ان كان مجتهدا او عن فتوى المجتهد ان كان مقلدا الا اذا ادرك الاحتياط وهو
كما في الشبهة الحكمية واما الموضوعات الصرفة فلا ريب في عدم كفاية محض احتمال التكليف من غير امارة للزوم الفحص كما هو من بناء العقلاء والسيرة واما المسبب
من الامارة فالظاهر لزوم الفحص كما هو الاحتياط والواضح المراد بالفحص الفحص عن سائر الادلة المثبتة للحكم المخالف ففي الموضوعات المستنبطة هو الفحص عن حال الآحاد
واقوال اللغويين واهل العرف وفي الاحكام هو الفحص عن الاخبار والكتاب وسائر الادلة ثم الاصول وفي الموضوعات الصرفة الرجالية هو الفحص عن قول علماء الرجال
وفي غيرها فقد يحصل بالرؤية كما في رؤية الهلال والنجاسة وامثالها وقد يحصل بالرجوع الى اهل الخبرة كما في الاجتهاد وقد يحصل بالرجوع الى المطلعين بمجاري الملك
والفراش والعدد ونحوها واما كيفية الفحص فقد لا يلزم الفحص في شيء واحد او بهيئة اجتماعية وتفصيلها في حجية الظن

المطلب السادس في ان حجية

الاستصحاب هل يكون من باب الوصف او التعبد او التفصيل والحق هو الاخير وتوضيحه يقتضي اقسام الدليل من حيث الوصف والعدم ثم بيان المختار فاعلم ان
الدليل قد يكون واجب العمل من حيث كونه كاشفا عن الشيء من الحكم الواقعي وغيره قطعا او ظنا بحيث لو لم يكن كاشفا عنه قطعا او ظنا لم يكن حجة كالادلة الاجتهادية وقد
يكون واجب العمل من حيث الذات وان لم يكن مفيدا للوصف بل كان الوصف على خلافه او لم يكن الوصف من الاسباب المعتبرة كالاسباب في الموضوعات والاصول التعليقية
والفقاهية او بشرط ان لا يحصل الظن مطلقا على خلافها والاول يسمى بكونه من باب الوصف والثاني بالتعبد المطلق والثالث بالتعبد المقيد بعدم الظن وقد يكون
لاجل عدم كونه مفيدا للظن ذاتا كالخبر الفاسق والكاذب وان لم يكن منجزا برفع الظن وقد يكون ذاته مفيدا للظن لكنه ارتفع او حصل على خلافه بوجود مانع برفع
الظن اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب حجة من باب الثاني اعني التعبد المطلق وان لم يكن مظنونا بقاؤه او حصل الظن بارتفاعه من الظنون الغير المعتبرة سواء
كان المستصحب حكما او موضوعا صرفا او مستنبطا وسواء كان ارتفاع الظن بالبقاء من باب عدم اقتضاء المقتضي للظن بالبقاء او من باب الظن بحدوث المانع او بمانعية
او الشك في احدهما او فيهما او كان من الكل وسواء كان اصلا عدميا او وجوديا او فيهما كما في النقل وذلك لعموم الاخبار لان الطبيعة المتيقنة مقيدة بالعموم والشك حقيقة
في خلاف اليقين ويكون الاستثناء اعني قوله ولكن تنقضه بيقين آخر معينا لعموم المستثنى منه من الراجح والمرجوح والمتساوي ولبناء العقلاء والسيرة كما في ارض الحمام
وثوب المربية للصغير وغلب الاشياء في السوق كالدهن واللبن واللحم والجبن والدبس وارض السوق لكون الغالب نجاستها ولم يكن بناؤهم على غسله بمجرد الظن الحاصل
من الغلبة وكذا الظن الناشئ من سبب الغير المعتبر على خلافه كالجفر والرمل والقيافة لم يكن على تركه مذموما وغسله باخبار الواحد لم يكن على اللزوم مع ان خبر الواحد غالبا
اذا لم يكن له غرض بعيد القطع عادة ولزرارة فان ظننت انه قد اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك
قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وهو مذهب معظم الاصحاب ومما يقال ان جواز الاصل في تشخيص المراد كاصالة
عدم القرينة وعدم التقييد وعدم التخصيص خلاف في كون حمل اللفظ من باب الوصف او التعبد او التفصيل تفصيله ولانه كلام في الاصل بمعنى القاعدة في حمل اللفظ
على الحقيقة وتشخيص الارادة ولا يكون الكلام في الشك في البقاء بعد الثبوت في صورة الشك في حدوث القرينة لان حمل اللفظ فيه يكون من باب التعبد المطلق
واما في صورة الشك في القرينية كالمجاز المشهور وبعد القطع بحدوث شيء لا يكون من باب الاستصحاب لكونه شكا في الحادث ولا يجري الاستصحاب كما يجيء بل المراد
منه بمعنى القاعدة في حمل اللفظ على الحقيقة وجعله مرادا للشارع وهو خلاف في انه موقوف على ظهور عدم القرينة وهو يحصل من الظن بحصول المقتضي اعني الوضع
ومن الظن الحاصل بعدم القرينة او يكفي عدم ظهور القرينة على الخلاف كما عليه المحقق الخوانساري والحق عندنا التفصيل وهو انه يشترط كونه مفيدا للظن
بالنوع اعني الظن الحاصل من وجود المقتضي فلو لم يفد الظن لم يكن حجة بالاصل وظهور الاجماع وبناء العقلاء واما في اشتراط افادة الظن الشخصي في مرحلة
وجود المعارض اعني الظن الحاصل بعدم القرينة ففيه تفصيل لانه ان كانت الاسباب المعارضة متصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر والاستثناء
المتعقب للجمل المتعددة فالحق انه حجة من باب الوصف وذلك لانه الفرد المتيقن من حجية اصالة الحقيقة وفي صورة عدم افادة الظن لا يصلح لحمل الاصل وبناء العقلاء
والدليل على الحمل اما ان يكون هو الاصل اعني اصالة عدم القرينة او عدم الالتفات فالجواب انه شك في الحادث المقطع بحدوث شيء مع الشك في الكيفية او
يكون هو استصحاب وجوب حمل اللفظ والجواب ان الموضوع هو اللفظ المجرد واما اللفظ مع القرينة فيجب الحمل على المعنى المجازي والمفروض محل الشك في انه من الاول
او من الثاني ولو كان هو استصحاب الظهور الشخصي والحكم الفرعي فالجواب انه شك فيه ايضا لان تعلق الوجوب بمجرد صدور اللفظ مع عدم تمامية الكلام او ظهوره مع
احتمال الظهور بالالتفات ثانيا الى ما يرفع الظن اول الكلام مع ان ظهور الشخصي قد يتحقق مع المجاز واما لو كان هو الغلبة فهي معارضة بمثلها لان الغالب في
الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي واما لو كان هو الاجماع فالاجماع على حمل اللفظ المجرد عن القرينة وفي غيره ممنوع وهذا محل الشك مما سمع لم يستلزم لان او
كانت الاسباب المعارضة منفصلة عن الكلام فان كانت معتبرة فيقع بيان الدلالة وعدم الاجمال كتعارض العمومين من وجه والمتباينين فيكون اعتباره من باب
الوصف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما لو كانت مجملة فيكون اعتباره من باب التعبد المقيد وكذلك كادلة الاستصحاب من شمولها للعسر والاية الشريفة لا يريد
بكم العسر والشك في شمولها للطلاق الاستحبابي والعسر الغير الموجب للضرر للاجمال في الصدق اعني يرتفع مع الشك لا يحصل الظن بارادة الاستحباب من ادلتها في العسر ويكون
محمولا على شمولها لصورة العسر لبناء العقلاء كما نرى لو امر المولى عبده باشتراء اللحم ثم جاء الزائد واخبره بكلام مجمل من حيث الدلالة على نفي وجوب اشتراء اللحم او على
وجوب اشتراء البطيخ وترك العبد اشتراء اللحم معتمدا بهذا الكلام يكون مذموما عند العقلاء وان كانت غير معتبرة فان كان عدم اعتباره بالدليل كالقياس يكون
من باب التعبد المطلق لبناء العقلاء والاجماع على عدم الاعتناء بالقياس فلو طرح الدليل فيما حصل الظن القياسي على خلافه يلزم الاعتناء به لامر لو
قال المولى اقبل قول فلان ولا تقبل من فلان ثم اخبر الاول واخبر الثاني بخلافه فلو طرح الاول معتمدا بالخبر الثاني يكون مذموما وان كان عدم اعتباره لاصل

كالشهرة

كالشهرة واما الظاهر فمقابل الاية او الخبر فيكون من باب التقييد المقيد لعكس الدليل على حجية الخبر في مقابل الشهرة المفيدة للظن وكذا الكلام في التقريب في التثليث في الزيادة
والنقصان او في التخصيص لو ضم كاصالة عدم الاشتراك وعدم الترادف وعدم النقل واما الظاهر كما من صح انه لا يمكن ان يضم فلا يمكن تقييد الظهر لان الظاهر عدم الاشتراك
وعدم الترادف وعدم النقل وهكذا لو اما الاشتراط بافادة الظن الشخصي في صورة المانع والاسباب التعارض فكما مرا اشرنا **المطلب السابع** في انه لو ثبت حكم في الشريعة
السابقة وحصل الشك في نسخه في هذه الشريعة فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الاظهر منهما كان مع بعض الاصالة البراءة او الاحتياط واما الفائدة فتظهر فيما كان
للاصلين كما لو كان عصير العنب حلالا في شرع موسى ع وحصل الشك في ارتفاعه في هذه الشريعة او كان الصوم في يوم السبت واجبا مع الشك في نسخه مع عدم العلم الا
ثبوت النسخ في الجملة من باب شبهة القليل في الكثير او الكثير في القليل وكذا مع علم العلم بثبوت التكليف مجملا بين بقاء الحكم السابق او طرو او
تبديله بضده اعني الحرمة والايجاب العمل بالاستصحاب على الاخير لان الواجب التخيير او العمل بالاستصحاب والا فلا كلام بلا اشكال في الحجية بالاحتياط ومع عدم ذلك
فمختلف بالنسبة الى الاشخاص الذين كانوا موجودين في الشريعة السابقة وتعلق بهم هذا الحكم مع بقائهم الى الشريعة الاخرى فيصح التمسك بالاستصحاب واما الاشخاص
الذين لم يكونوا موجودين في السابق ولم يتعلق الحكم بذمتهم وكان وجودهم بعد حدوث الشريعة المتاخرة لا يصح التمسك بالاستصحاب في حقهم لعدم ثبوته للمستصحب
في حقهم ويكون بناؤهم على العدم من باب اصالة البراءة وبعد ثبوت الاشتراك بينهم بادلة الاشتراك وبالاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة
البراءة والثاني ان كان موردا اكثر من حيث كون هذه الاشخاص اكثر من الباقي لكن الاستصحاب معتضد بالاستقراء والظن العقلي بالبقاء من مجرد الحالة السابقة
مع ان الاستصحاب ارجح من اصالة البراءة مقدم فيجب الحكم بالابقاء في حق الكل الا ان يقال بجواز خرق الاجماع المركب لو كان احدهما ثابتا بالدليل الفقاهتي كما في المقام
لا في المرجح المخالفة القطعية لانا نقول مع انه لا يكون غالبا مع المخالفة نفسه يلزم الموافقة القطعية ايضا في الاجتهاد والتقليد لما كانت تحصيل الاحكام الشرعية
والتكاليف المتفقة موقوفة على معرفتها بالنبي الصحيح والامام عن ممكن لنا والسماع من الحجة بلا واسطة او من النواب الخاصة ايضا غير ممكن لنا والكشف لا يحصل
لاحد الا نادرا ومع ذلك لا ينفع الرجوع الى من يدعي اجماعا ومعرفة بل لا يجوز تفصيل العمل به ما لم يكن قطعيا فانحصر الطريق بكيفية خاصة من الاجماع والضرورة
والايات ولو لا الحصر من كل مرتبة الى الاخبار الناس صنفان عالم ومتعلم وهو المسمى بالاجتهاد وتقليد المجتهد فلا بد من بيانهما مع الكلام فيهما في امرين الاول في الاجتهاد
والكلام فيه يقع في مقامات الاول في تعريفه الثاني في الشرائط الثالث في الجاهل في العبادات الرابع في التخطئة والتصويب الخامس في انه هل يجوز خلو
عصر من المجتهد ام لا السادس في بعض امور اخر وقبل الشروع في المطالب لا بد من بيان معنى المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي والحاكم فالمجتهد اما ان يكون
ماخوذا من الجهد بالضم والفتح والاول بمعنى الطاقة والثاني هو الاول عند بعض او المشقة عند بعض اخر وعلى الاول يكون بمعنى النقل من المعنى اللغوي الى الاصطلاحي
الحالي بمعنى استفراغ الوسع وصرف الطاقة في تحصيل المعرفة بالاحكام الفرعية من باب النقل من المطلق الى المقيد وعلى الثاني من الثاني يكون من باب
النقل من اللازم الى الملزوم والاول متعين بالغلبة لكون الغالب النقل من الاول وفي الاصطلاح له معنيان معنى الملكي والحالي والاول عبارة عن القوة والملكة
التي تقتدر بها على الاستنباط الحكم لا جميع الاحكام ويقال للاصل وبصحة التقسيم الى المطلق والمتجزي وعدم لزوم النقض في قول من يجوز التجزي في الاجتهاد وعدم
التكرار في قول المجتهد المطلق كذا ولعدم صحة السلب عن المتجزي الا بالتقييد في جميع المسائل ولو كان حقيقة في المطلق لجاز سلبه باللفظ المطلق ولذلك لا
القائل بهما كاذبا في العرف جزما ولدخوله في المعمول قال المولى اعظم رحمه اي فرض المجتهد الا بمقتضى التبادر وغلبة الاستعمال هو الوضع للمطلق لانا نقول
او لا نمنع التبادر بل المتبادر من اللفظ لو خلي نفسه هو ما ذكرنا وثانيا بمعارضته بما ذكرنا وهو اقوى لغلبة التبادر في التبادر يعني عدم صحة السلب كما
في المطلقات المشككة واما غلبة الاستعمال فيحتمل كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الخصوصية ومعه يكون الاصل وضعه للقدر المشترك للغلبة
يشترط في القول بوقوع التجزي بل يجتمع مع العدم لكون اللفظ موضوعا للنفس الشيء لا للوجود فيجوز ان يكون فرده فرضيا وهل يكون موضوعا للملكة
الفعلية اعني واجب الحال ام لا الاعم منه ومن الفاسد الحق الاول بالنسبة الى الاسباب الثاني بالنسبة الى مناط الاعتقاد او العمل اما الاول فلعدم التبادر وغلبة
الاستعمال وصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول الفقاهتية دون الاجتهادية من المدارك السهلة كالشهرة والاجماع المنقول والعقل المعتبر بالنسخ
كالقياس والمراسيل والضعاف وما يدل عليه ايضا عدم صحة التقسيم ولزوم النقض والتكرار واما الثاني فلعدم صحة السلب عن الكاذب والفاسق والكاذب بالملكة
لو كانوا قادرين على الاستنباط كابن المجتهد بن كما في ابي حنيفة ويدل عليه ايضا صحة التقسيم وكذا المتجزي ان قلنا بعدم حجية ظنه والمراد بالحكم هو الحكم الشرعي
الفرعي لصحة السلب عما سواه بالنسبة الى هذه الطايفة فلو قيل ابن سينا او ابو علي لم يكن مجتهدا لم يكن القائل به كاذبا نعم مع قطع النظر عن هذه الطايفة يكون
هو الاعم لصحة التقسيم ان فلان مجتهد اما في النحو او الصرف وهكذا والمراد بالحكم هو الواقعي لا الظاهري الا الظاهر عن العرف وذلك لصحة السلب عمن كان قادرا على
استنباط الحكم من الاصول العملية دون الاجتهادية كما ذكرنا وعمن كان قادرا على استنباط الحكم الظاهري من الدليل الاجمالي كالمقلد والمراد بالاعتقاد هو الاعم من
القطع النظري او الظن واما الدليل فيشترط فيه اعتبار الادلة المعهودة مع كونها معتبرة لا مطلقا كالقياس ونحوه مع كونها سهلة كالشهرة والاجماع المنقول وامثالهما وذلك
لصحة السلب عمن ذكرنا ناسيا بها فيكون معنى الملكي هو الاقتدار على الاستنباط الحكم الواقعي الشرعي الفرعي ظنيا او قطعيا نظريا من الادلة المعهودة بشرط ان لا تكون
من المباني السهلة ولا يشترط حصول الاعتقاد بعد الفحص لجواز عدمه لاجل تعارض الادلة وعدم الترجيح ولا يصح سلبه عنه وكذا لا يشترط ان يكون قاصدا لتحصيل
الظن وامثاله واما الثاني فاعني معنى الحالي عبارة من استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي من الادلة المذكورة ثم بعد حصول القوة
بفهم المباني يقتدر على اثبات الحكم الظاهري في حقه وفي حق مقلده سواء وجد الدليل بعد الفحص ام لا بما ادى ان يطلع من الخبر الصحيح والاية مثلا بان الحكم كذا
على النبي ص والمشافهين وكلما كان كذلك مجزي وكلما ثبت للمشافهين ثابت لنا والمقلد في تثبيت الحكم الظاهري المجزي في حقه وفي حق مقلده او لم يجد بان هذا مما
لا يعلم تكليفه بعد الفحص وكلما كان كذلك فالاصل البراءة او الاحتياط وهكذا تقسيم القول على العملية والاصولية فيثبت حكم الظاهري بالدليل على الفقاهتية العملية

في الاجتهاد والتقليد

او الاجتهادية مع

عدم هم

حصته وفي حصول ملكة فنون هذه الجهة يكون حجيتها او انه فقيه بالمعنى الملكي هو من اقتدر على اثبات الحكم الظاهري المجزي لا الحكم الواقعي الذي هو معنى المجتهد كلامن مارس الفقه

فتعريفه بالمعنى المجتهد حالا او ملكة مستلزم للتداخل وعدم الفرق بين الاجتهاد والفقاهة وتعريفها الشيء بنفسه لان الفقه هو الحكم الظاهري المجزي وهو متأخر

وموقوف على استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الواقعي بالممارسة فيستلزم دخول اكثر الطلاب ممن كان يمارس الفقه فيما ذكرناه لا برهان التعريف مستلزم للدور لتأخر عدم

النظر او تعريف الشيء بالمغاير والفقه الحالي من حيث المعنى التحصيلي لا العلمي هو نفس الاقتدار بالحكم الظاهري المجزي والفقاهة هي النسبة بينها العلم ومن اهل العلم وهو متأخر

عن مرتبة الاجتهاد واما بالمعنى الملكي فهو القوة لتحصيل هذا العلم ثم من كان له هذا العلم فيقتدر على اظهاره مستقلا ثم لمقلديه فيكون مفتيا بالمعنى الملكي واظهاره

فعلا يكون معناه بالمعنى الحالي وهو متأخر عن الفقاهة والقاضي بالمعنى الحالي هو من كان نافذا للحصومة بين المتخاصمين على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هي القوة

لهذا والحاكم بالمعنى الحالي هو من كان مسلطا على اموال الغيب والسفيه والصغار والمجانين على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هي القوة لهذا فالشخص الواحد يسمى بهذه

الاسماء باعتبار هذه الحيثيات التقييدية فيكون موضوع كل غير الاخر فالموضوع متعدد حقيقة **الموضع الاول في التجزي** ويقع الكلام فيه في مواضع

الموضع الاول في الامكان والامتناع **الموضع الثاني** في اثبات حجية ظنه **الموضع الثالث** في اثبات كونه مفتيا اعني بيان ظنه للمقلد

الموضع الرابع في اثبات القضاوة له اعني جواز الرجوع اليه في المرافعات **الموضع الخامس** في اثبات الحكومة له اعني جواز تصرفه في اموال اليتامى والمجانين

واما الكلام في الاول فقد اختلفوا في امكانه وامتناعه في الفروع بعد اتفاقهم على امكانه ووقوعه في سائر العلوم والصناعات فذهب قوم الى امتناعه فيها بالمعنى الملكي

اعني حصول القوة لاستنباط البعض دون بعض اخر واستدلوا على ذلك بان اثبات الحكم الجزئي موقوف على اثبات المقتضي ورفع المانع وهو موقوف على قوة تعتمد

على التتبع في الاحاديث وكذا الصفح في الروايات وفهم الايات والاحاديث دلالة من حيث تحصيل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والارادة لاحتمال التجوز والمعارض

للطهارة في الابن مثلا في باب الاطعمة والاشربة لفهم الادلة كلا حتى يمكننا القول بان هذا الخبر لم يكن له معارض من حيث دلالة من جهة التخصيص والتقييد كما لعرض

وسنده حتى يمكن القول بانه على فرض التعارض سنده معتبر او غير معتبر والمقتضي اقوى منه بالمرجحات او لا ومن كان قادرا على اثبات المقتضي من تخصيص سنده بتشخيص رجاله

الى المعصوم بالرجوع الى كتب الرجالية وفهم عباراتهم وترجيحات المعارضات بينهم وكذا من تخصيص دلالته وارادته وكذا دفع المعارضات بهذه الكيفية وفهم الترجيح كذا

فهم الكتب الفقهية في هذه المسئلة حتى لا يعني خلافا للاجماع فهو قادر على استنباط جميع الاحكام بداهة ولو لم يعلم الحكم لاجل تعارض الادلة وعدم الترجيح

او من اجمال الدليل من حيث الدلالة او الارادة ولا يكون مضر الانه يتحقق المطلق ايضا وذهب الاكثر الى امكانه ووقوعه وهو الحق معهم والدليل على ذلك وجوه

الاول الاصل لانه الامكان حتى يثبت تعين الوجود او العدم لان القول بالامتناع يلزمه طرح الادلة الظنية الدالة على وقوعه كقوله من عرف شيئا من احكامنا

ومعرفتها تقييدا او تخصيصا او ظاهرا فالاصل عدمه حتى يثبت خلافه الثاني العقل القاطع وهو ان التجزي لو لم يكن ممكنا لم يكن المطلق ايضا ممكنا والثاني باطل

بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان المطلق عبارة عمن كان له قوة يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام وهو موقوف على حصول القوة لفهم جميع المقتضيات والمبادئ

ومدافع المعارضات وهذه القوة بطريق الاستدلال لا الالهام ولا الكشف كما هو المفروض لان الكلام في المجتهد الذي يحصل له الاعتقاد بالحكم من الادلة ولا ريب انها

تدريجي الحصول لا آني الحصول وحصول مرتبة الاعلى في الامر التدريجي موقوف على تحقق مرتبة الاولى الادنى والا يلزم الطفرة وح فهم جميع المباني انما يحصل بعد

فهم البعض ثم البعض الاخر حتى يصير جميعها وكذا في جانب دفع المعارضات فتحقق الاطلاق في نفس الامر موقوف على تحقق التجزي في نفس الامر نعم لو كان المباني لجميعها

لكل حكم فالامر كما ذكره الخصم لكن لا يكون كذلك لان من المبادي في مسئلة الامر بالشيء النهي عن الضد وعدمه الامر به والتعارض بين العام والخاص وترجيح الثاني على

الاول وفي جهة السند ترجيح المنجبر بالشهرة على غيره ممكن ان يكون الشخص عالما بهما دون غيرهما كالمطلق والمقيد او كون النهي مقتضيا للفساد او كون بقاء المبدأ

شرطا في المشتق وتميز الصحيح من الحسن فيكون قادرا على استنباط الحكم ظنا او قطعا فيما كان من الاول دون الثاني واذا كان عالما بكيفية الترجيح في العام والخاص

والمنجبر بالشهرة على غيره فهو مطلع على كونه متجزيا لكونه عالما بالادلة المتعارضة التي يستنبط منها الحكم بكون بعضها من هذا القبيل واما لو كان مزاده نفي

حصول الظن او العلم مطلقا في المسئلة الخاصة باعتبار احتمال الحجية والمعارض في سائر الابواب فهو كلام سخيف اما اولا فلكونه مستلزما لعدم حصوله للمجتهد المطلق

ايضا لاحتمال وجود المعارض في سائر الابواب فيلزم من ذلك وجوب الفحص له في جميع الابواب لكل مسئلة والتالي باطل بالضرورة لكونه موجبا لتعطيل الاحكام

وثانيا فلانا لم نسمع من المشايخ والعلماء ايضا ما حملوا الاخبار الواردة في كل مسئلة في باب جعلوا الفحص لكل مسئلة في بابه مع عدم وجود المعارض فيه يحصل الظن بنفيه لانه لو

كان لذكروه في هذا الباب واما حجية هذا الظن فليس هنا مقامه وسيجيء في المقام الاخر مع انه قد يحصل العلم بنفيه كما وجدناه في انفسنا او يحصل القطع بعدم حجيته

على فرض وجوده لكون المقتضي اخبارا صحيحة معمولا بها عند الكل الا الشاذ النادر ولا ريب انه بملاحظتها يحصل الظن بحجيتها واما في المعارض الاول فكما قلت في

المجتهد المطلق فنقول في المتجزي الثالث الظن الحاصل من الشهرة وظهور الاجماع والاستقراء لان الغالب في سائر العلوم جوازه فكذا هنا الا بقاء الظن لم يكن حجة في

المقام لانا نقول بعد حصول الظن له مع العلم بان المتجزي لو جاز لكان هذا متجزيا او بجر الكلام الى المحذور اعني كون هذا الشخص متجزيا حتى يجب له العمل بظنه

او لا حتى يحرم فالظن بحجيته مع انه موافق للاصل الرابع الوجدان فانا نرى من انفسنا القطع بالاقتدار على استنباط بعض الاحكام دون بعض اخر وهذا عجيب واما

الوقوع فبالادلة التي ذكرناها وبالاجماع المركب لان كل من قال بالامكان قال بالوقوع ايضا **الموضع الثاني** في اثبات جواز العمل بظنه ويقع الكلام فيه في

مطالب **المطلب الاول** في انه لو حصل له العلم فهل يكون في حقه حجة ويجب العمل ام لا والحق هو الاول لعين تلك الوجوه التي مرت في فصل حجية العلم من حجية

العلم مطلقا مضافا الى ما سيجيء من حجية ظنه لنفسه بل المقلد فحجية علمه تثبت بالاولوية والاجماع المركب **المطلب الثاني** في انه لو حصل له الظن من الادلة

الاجتهادية فهل يجب عليه العمل بظنه كما عليه المشهور وادعى هذه الشهرة كثير من الاصحاب او يجب عليه التقليد كما عن صاحب الحاشية وصاحب الرياض والشيخ الاستاد في

اوائل عمره والسيد الطباطبائي ره او يكون مخيرا كما عن الشيخ الاستاد في اواخر عمره او يجب عليه الاحتياط كما عن الاخباريين والحق في المقام هو الاول وتوضيحه

ببطلان سائر الاحتمالات اما الاحتياط فلا يكون ما ذكرنا من الاصل وهو واشتغال الذمة بالتكاليف وتنجيز حكم كل موضوع فلا بد من الاحتياط والعمل بما يقطع

بالبراءة نعم ان ثبت انه لو هو لا يحصل بالعمل بظنه ولا بتقليده للمجتهد المطلق لان العمل بكل منهما عمل بما وراء العلم والاصل عدم الحجية حتى يثبت الدليل على حجيته فالقطع

بالخروج من الاول ظن المجتهد المطلق لزوم من الثاني تقليد العامي للمجتهد المطلق والجواب عنه بمنع الاستدلال على بطلان الاحتياط وبالنسبة على بطلانه بوجوه الاول

استصحاب التقليد بالنسبة الى المسبوق بالتقليد اجرائه من وجوه ثلثة الاول استصحاب الحكم الوضعي الاصلي كحجية قول العالم له وصحة العمل بقوله الثاني استصحاب

الحكم التكليفي الاصلي اعني لزوم العمل بقول الغير الثالث استصحاب الحكم الفرعي وهو ما استقر في ذمته بعد التقليد وكذا استصحاب العمل بالظن بالوجوه الثلثة بالنسبة

الى المسبوق بالاطلاق وكل منهما ينفي الاحتياط في المورد من واما غير المسبوق بهما كما لو صار متجزيا اول البلوغ فيثبت في حقه بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد

لكون الاستصحاب مقدما على الاحتياط كما ذكرنا ولكونه هنا كثير المورد وهو ايضا من جملة المرجحات كما ذكرنا سابقا في تعارض الادلة ولا عتضاده بالشهرة والمنكر

اذا كان منكر النفي حجيته فقد مر تحقيقه وان كان منكر الاجماع المركب فقد اخطاء جدا لعدم التفصيل في كلام احد مع انه لا يصلح القول بالاحتياط المطلق ولو كان

منكر النفي ترجيحه فقد مر جيدا الثاني الدليل القطعي وهو الدليل الدال على حجية الظن للمجتهد المطلق يدل على حجيته للمتجزي بيانه انا نفرض حصول الظن للمتجزي

من الخبر الصحيح في المسئلة الخاصة كالمجتهد المطلق او الاقوى في كيفية الاستنباط والترجيح والتتبع بحيث لا يكون فرق بينهما الا ان المجتهد المطلق كان قادرا على استنباط

الحكم في سائر الموارد دون المتجزي وح نقول الدليل الدال على حجية هذا الخبر للمطلق ان كان هو الايات من مفهوم اية النبأ فهو شامل للجميع خرج العامي بقي

الباقي تحت الاطلاق وكذا اية النفر لكون اطلاق الفقاهة عليهم حقيقة فتشمله وكذا في الحمل على المعنى اللغوي لشموله للعامي خرج العامي بالاجماع بقي

المتجزي تحت العموم والاطلاق وكذا ان كان هو الاخبار لشمولها للكل خرج العامي بقي المتجزي كالمطلق كما مر وكذا الخبر الصحيح بما كان دليله لفظا عاما او مطلقا

وان كان هو الاجماع فممنوع لوجود الخلاف في البين وحققنا بطلان دعوى الاجماع عليه في حجية الظنون وان كان من باب حجية الظن والاصل الاولي فايضا خرج

العامي بقي المتجزي مع انه باطل ايضا وان كان هو من باب انسداد باب العلم مع القول بانفتاح باب اصالة الحرمة باصالة حجية الظن المطلق ووجوب العمل به بعد الانسداد

الاغلبي حتى يثبت الدليل على خلافه كالقياس ففي صورة كون المتجزي اقوى في استنباط المسئلة الخاصة لكونه ظنه حاصلا من الاية الخاصة او الخبر الصحيح المعمول

به عند الاصحاب والظن الحاصل للمجتهد المطلق كان حاصلا من الاستقراء على فرض حجيته وح فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الثاني لصاحبه دون الاول حتى   على حجيته

يكون الثاني قد ولم سبقنا مع ان المشهور على عدم حجية الاستقراء وعلى حجية الظن المتجزي وح القول بحجية هذا الظن للمطلق دون المتجزي لا يكون الا اصحابا

بل لا يكون ترجيحا للمرجوح على الراجح سيما فيما كان الخبر الصحيح اقوى من الاستقراء بحسب الواقع لاجتماع الظن النوعي والشخصي في جانب المتجزي دون المطلق اما

النوعي فلما ذكرنا من كون المشهور على حجية ظن المتجزي والخبر الصحيح وعدم حجية الاستقراء واما الشخصي فلكون الظن الحاصل من الخبر الصحيح الموافق للمشهور اقوى

بحسب الواقع من الاستقراء وح فاما ان يكون كلا من الظنين حجة لصاحبه او حجية الظن الحاصل من الاستقراء للمطلق دون الظن الحاصل من الخبر الصحيح للمتجزي او

العكس او يجب طرحهما والرجوع الى الاحتياط والاخير باطل ضرورة واجماعا والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح والاول والثالث هو المطلوب بيان ان الظن الحاصل

للمجتهد المطلق قد يكون متيقن الحجية اجماعا ان حصل من دليل معتبر عنده وان كان من الاستقراء بخلاف المتجزي ان كان من الظنون الخصوصية لا تجب حجية المتجزي خلافا ولا

يكفي الظن فيكون المجتهد المطلق قد راميتيقنا وان حصل من الاستقراء خرج من اصالة الحرمة بعد الانسداد الاغلبي وبقي المتجزي تحتها حتى يثبت الدليل على خروجه

واما على فرض كون حجيته من باب الانسداد الاغلبي مع القول بعد انفتاح باب الاصل ولزوم الخدشة في المتيقن كما هو الحق فلا يتم لكون المجتهد المطلق قد راميتيقنا في لزوم

العمل وبقي المتجزي تحت اصالة الحرمة فيجب عليه الاحتياط الا ان يمنع كون الظن للمجتهد المطلق قد راميتيقنا مطلقا حتى فيما حصل من الاسباب الموهومة الاعتبار كالاستقراء

والشهرة مع انه يمكن تتميمه بوجه اخر بانه يثبت حجية ظنه خاصا مع كونه لفظا عاما او مطلقا يشمله بما مر من الايات والاخبار وانما فيما كان دليله الباهر لفظ من الاجماع

والانسداد باب العلم فيثبت بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية ظنه له قال مطلقا او بعض التفصيل وكذا من نفاه وقلب الاجماع باثبات الاحتياط للثاني اعني فيما كان دليله

لبا بالاصل وهو الاولى بالاجماع المركب فغير ناف لان الاول مقدم لكون دليله لفظا اجتهاديا يقدم على الاصل العملي الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر فانه

لا نهاية انها بمنطوقها على وجوب الرجوع الى المتجزي فيما كان عالما او في الظن يثبت بالاجماع المركب بل فيما كان ظانا لانه من اهل العلم والفقاهة كما مر ولا يكون المراد منه العلم

وان لم يكن صاحبه من اهل العلم كما سيجي فيجب الرجوع اليه وان كان ظانا ويثبت حجيته لنفسه ايضا بالاجماع المركب وكذا قوله من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما

والمعارضة بمفهوم حديث اخر اعني من عرف احكامنا فارضوا به حكما فيجي فساده الرابع ان الاحتياط باطل لكونه موجبا للعسر والحرج فيما كان المتجزي متجزيا في اغلب

الاحكام وفي الصلوة مع كون اجتهاده في بعض الموارد كالجهر في الاستعاذة والتقديم في السلام علينا وامثالها موجب العسر والحرج فيثبت بطلانه في غيره بالاجماع

المركب الخامس سلمنا بطلان العمل بظنه وبالتقليد لكن لا يثبت الاحتياط كليا لان الاصل فيه يقتضي البراءة كما لو كان مذهب احدهما وجوب الشي والاخر

منه والاخر عدمه فيكون الحكم التكليفي في حقه ومقتضى القاعدة نفي التكليف كما لو كان للمطلق خبران دل على الوجوب والاخر على الاستحباب مع فقد الترجيح

فالسبين واما وجه بطلان التخيير فلان مدركه لو كان هو العقل فهو موقوف على اثبات بطلان الاحتياط والجمع وكذا الطرح وكذا ترجيح احدهما على الاخر والاول

قد ثبت وبطلان الثاني بين مستلزم للزوم التناقض فيما كان ظن المتجزي منافيا لظن المجتهد المطلق وكذا الثالث والا لزم جواز طرح الظنين والرجوع الى الاصل و

الاحتياط في المتجزي وقد ثبت بطلانه واما الرابع اعني ترجيح التقليد على الظن او العكس كما هو الحق وسيجي فممكن ومعه لا يثبت التخيير واما لو كان مدركه الشرع فهو

فهو موقوف على انتفاء الترجيح وسيجي وجوده للعمل بظنه مع ان شمول الاخبار لمثل هذين المتعارضين ممنوع لكون موردها الخبرين وهذا لا يكون كذلك

مع ان الظن منه هو الحكم الفرعي وهذا لا يكون كذلك على انه خبر واحد لا يكون حجة في الاصول بقي الكلام في تعيين التقليد ويمكن تعيينه بوجوه الاول استصحاب

التقليد الذي ذكرنا في المسبوق بالتقليد فيثبت في غيره بالاجماع المركب الثاني ان العمل بظنه موقوف على حجيته لو هو موقوف على اجتهاده في مسئلة التجزي بانه يجوز

بالظن المشكوك الحجية

العمل بالظن لأنه يلزم الدور لتوقف حجية التقليد في الأصول أو الأصل والإجماع وغايته حصول الظن بحجيته وحجيته فيما قيل الكلام فيلزم إثبات الظن المشكوك الحجية بالظن المشكوك الحجية وهو دور الثالث

الآية الشريفة فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فإن المتجزي ظان ضرورة بالحكم فيما كان المجتهد المطلق عالما به فيجب على المتجزي الرجوع إليه ويثبت فيما كان المطلق

ظانا فيه بالإجماع المركب مع أن المراد بأهل الذكر هو أهل العلم حتى ما يقرنه لا تعلمون والمجتهد المطلق يكون من أهل العلم حتى ما يخالف المتجزي فيجب عليه رجوع غيره إليه

الرابع الأصل لأن الأصل صحة التقليد لعدم العلم خرج منه ظن المجتهد المطلق بقي الباقي ومنه ظن المتجزي تحت الأصل والحق عندنا هذه الوجوه أما الجواب عن

الأول فبأنه معارض باستلزام العمل بظنه فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق بالوجوه الثلاثة المذكورة في التقليد الأول وإن كان كثير المورد لكن الثاني معتضد

بالشهرة العظيمة وهي أقوى جزما لأن الشهرة من المرجحات الخارجية وهي مقدمة على المرجحات الداخلية كالعام المعتضد بالشهرة مع ما بقي في الدفع بعدم جريان استصحاب

التقليد باعتبار تغير الموضوع بأن التقليد عبارة عن تطبيق العمل بقول الغير فالمراد بالعمل إن كان هو العمل السابق قبل التجزي فمنقطع بارتفاعه وإن كان هو العمل

في زمان التجزي فهو ممنوع وإن كان هو العمل بطريق العموم الاستغراقي فأولا ممنوع وثانيا لو ثبت فلا يحتاج إلى الاستصحاب وإن كان هو العمل المطلق بنحو فرد منه

جاريا أصالة الاشتغال

أعني الأعمال الحاصلة قبل التجزي متبعض وينقطع بارتفاعه وبعضه الآخر محل الشك فلم يثبت فيه حتى يستصحب فهو مدفوع بوجوه الأول أنه لو كان كذلك لما كان لا

لا بد له من حصول الشك وهو موقوف على تبدل الحال أو الزمان ومعه فنقول الحكم الثابت إما أن يكون ثابتا للموضوع مع الحال الثابت في زمان ثبوت الحكم أو مع

الأحوال أو المطلق والحق ما ذكره الخصم وكذا في تبدل الزمان أو الوصف الثاني بأنا لا ندعي الكلية ولا البعض بل ندعي أن الحكم ثابت لهذا الموضوع في هذا الحال أعني

عدم القوة وهذا الحال لم يكن جزءا للموضوع ولا شرطا له لأن الحكم يتعلق بنفس هذا الشيء كالمتمثل للماء المتغير ومع ارتفاعه يكون الحكم باقيا كما في الماء المتغير

أو زال التغير بنفسه حتى قضاه في الاستصحاب وعلى فرض التنزل نقول لا نعلم أن الموضوع هل كان هو نفس العمل أو العمل الخاص فيكون الأمر دائرا بين المتباينين لا الأقل

والأكثر وعلى الثاني يكون الحكم مرتفعا وعلى الأول يكون باقيا ولما لم يتعين فيكون ارتفاع الموضوع والحكم مشكوكا والأصل بقاؤهما وأيضا لا نعلم أن الموضوع هل كان

هو نفس المكلف أو كان عدم القوة علة للحكم حتى يكون الحكم باقيا وإن كانت العلة مرتفعة أو كان هو نفس المكلف مع عدم القوة حتى يكون الحكم مرتفعا ولو لم يكن

الظاهر الأول فلم يكن الظاهر الثاني ولما لم يتعين فارتفاع الحكم مشكوك والأصل بقاء الموضوع المردد بينهما ولا يبقى الموضوع إن كان هو المركب من الكلي والخصوصية

فارتفع قطعا وإن كان هو نفس الكلي فلم يثبت حتى يستصحب وإن كان مجملا بينهما فالقدر المتيقن هو المركب وارتفع والزائد لم يثبت لأنا نقول هذا فاسد من وجهين

الأول أنه لو كان كذلك لما كان الاستصحاب جاريا أصلا الثاني أن الموضوع كان في الشك مجملا بين المتباينين أعني المركب من شيء والمجمل لا نعلم ارتفاعه إلا بارتفاع

كلا الفردين ولذا كان أحد الفردين باقيا فلا يمكن القول بارتفاعه فيكون مقتضى الاستصحاب بقاء الموضوع في الواقع ولما انحصر الفرد بعد المرتفع فيجب إتيانه مع ما ذكره

من أن الفرد هو القدر المتيقن فيه أن الفرد لم يكن قدرا متيقنا من حيث كونه موضوعا للحكم بل من حيث العمل بأنه لو كان الموضوع هو المطلوب حاصل وإن كان

هو الكلي فيحصل في ضمن هذا الفرد ويمر في البينة والمدعى بارتفاع الفرد لا يوجب القطع بارتفاع الموضوع لجواز كون الموضوع الكلي ويمكن أنه مر في الفرد الثاني

فيستصحب والثالث أن العمل وإن كان بحسب التدقيق العقلي كليا ذا أفراد ويمكن التدقيق كما ذكره الخصم لكن بحسب العرف أمر واحد لا يكون قابلا للتدقيق وحينئذ في

الاستصحاب وكلام الشارع إنما هو على فهم العرف لا على التدقيقات العقلية مع أن طريقة العقلاء على حجية هذا الاستصحاب على أن التقليد هو الأخذ بقول الغير وهو

المحدود الرابع أنا نفرض فيمن اختار قول المجتهد المطلق في العمل الخاص الموسع ولم يعمل به ثم صار متجزيا في هذه المسألة بعد زمان يمكن إتيان الفعل فيصير ارتفاع

الأحكام الثلاثة الثابتة في السابق في هذا العمل الخاص من الصحة وجواز العمل بتقليده على فرض التعدد واللزوم على فرض انحصار المجتهد به واستقراره في الذمة على

فرض كونه الأحياء معلوما محل الشك والأصل بقاؤها وإذا ثبت في هذا ثبت في غيره بالإجماع المركب لا يكون المراد اطلاعه على كونه متجزيا قبل الاختيار وحصوله

قبل زمان يمكن إتيان الفعل حتى يبقى منه سائر ويفرض مثل هذا في المتجزي المسبوق بالإطلاق والمطلق المسبوق بالجنون فتدبر وأما الجواب عن الثاني فلأنه لا دور

من وجوه الأول لو سلمنا توقفه على اجتهاده في مسألة التجزي لحرمة التقليد في الأصول كما سنذكر لكنه لا يلزم أن يكون اجتهاده موجبا لحصول الظن حتى يلزم إثبات الظن

بالظن لجواز كونه موجبا للعلم لوجدانه العلم الشرعي من الاستصحاب الآية أو الظن المنتهي إلى القطع بالدليل العقلي كما سيجيء توضيحه الثاني لا يلزم أن يكون في الأصول

متجزيا لجواز كونه مطلقا أو المفروض حجية ظن المجتهد المطلق فيما كان ومنه الثالث سلمنا كونه متجزيا فيه لكن الظن المتجزي في الفروع لو كان محل الخلاف والنزاع

الخلاف في حجية ظن المتجزي في الأصول لجواز كونه إجماعيا مع أن ما ذكره يلزم في التقليد أيضا لأن عمله بظنه أو تقليده لو كان موقوفا على تقليده في مسألة التجزي

مع وجوب التوقف عمل المتجزي بظنه في الفروع موقوفا على معرفته في مسألة التجزي عن أن يجب العمل بظنه أو التقليد فالمناسب أن يحقق أصل المسألة من أنه يجب الاجتهاد

أو يجوز التقليد والحق الأول لوجوه الأول إمكان تحصيل العلم باجتهاده أو الظن المنتهي إلى العلم من غير لزوم العسر فيها أمكن لا يجوز التقليد لحرمة العمل بالعقل والشرع

للإجماع على جواز الاجتهاد والعمل به في غير الفروع وإن كان متجزيا والإشكال إنما هو في جواز التقليد فيخرج الاجتهاد من تحت أصل الحرمة ويبقى التقليد تحت أصل

الحرمة الثاني أن الأمر دائر بين وجوب الاجتهاد أو التخيير بينه وبين التقليد وحرمة وجوب التقليد معينا لحرمته بالإجماع ولو فرض سقوط الدليل على تعيين أحدهما

فالأخذ بالأول متعين لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون الآخر للإجماع على كفاية الاجتهاد في الأصول والخلاف في التقليد مقتضى قاعدة الاحتياط لزوم

الأخذ بالأول الثالث أنه يمكن تحصيل الظن في المسائل الأصولية من قول من عرف شيئا من أحكامنا [illegible] والشهرة وغيرها كما سيجيء ومعه يكون القول المجتهد المطلق في جنبه

موهوما والوارد على خلافه أعني جواز التقليد والدليل الرابع يقتضي تعيين الأول لبطلان سائر الاحتمالات من الجمع والطرح وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما

ولهذا كان كذلك فتحصيل الظن من أدلة المذكورة لازم لا يبقى لا يسلم كون حجية التقليد مرجوحا لجواز كونه إجماعيا من ثبت الشرع لأنا نقول الدليل الشرعي على الرجحان

إما أن يكون هو الكتاب من آية فاسألوا أو السنة أو الإجماع وكلها فاسد أما الأول فلما سيجيء لكون المتجزي من أهل العلم لكون إطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر

فيكون مسؤولا لا يجوز له التقليد على فرض تخصيص العين مجملا بين كونه سائلا أو مسؤولا وأما الثاني فكذلك بل خبر من عرف شيئا يقتضي كونه مسؤولا لا سائلا وأما

الثالث

الثالث فلانا لو لم ندع الاجماع على حرمة التقليد في الاصول فلم يكن اجماع على جوازه ثم بعد الاجتهاد وحصل له الظن المنتهى الى العلم او العلم ولو بالدليل العقلي يجب
له العمل به لبطلان ساير الاحتمالات واما لو لم يمكنه الظن ولا العلم فيجب التقليد له فاذا الامر بينه وبين التخيير في العمل بالظن والتقليد والاصل هو الاول كما مر لبطلان
ساير الاحتمالات من الرجوع الى الاحتياط او البراءة ولان بعد عدم وجدان الدليل على وجوب التقليد او العمل بظنه او التخيير يكون بحكم الفرعي الذي ظنه الجاهل
عنده وقول المجتهد المطلق موجود عنده ومعرض الاحتمالات ولكن مناسبة العمل بظنه واما الجواب عن الثالث فعلى الاية فمن وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل
في الصلوة كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد يستعمل في القران كقوله تعالى وانزلنا او نزلنا عليك الذكر وقد يستعمل في العترة كقوله تعالى ذكرا لاولي الالباب وقد اريد منا
الذكر اهل البيت عليهم السلام كما سئل سائل في تفسير هذه الاية الشريفة فقال عليه السلام نحن والله اهل الذكر ثم قال السائل نحن السائلون وانتم المسئولون قال نعم نحن المسئولون وانتم
السائلون ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وقد يراد به اهل العلم كما ورد في تفسير وقد يراد به من يذكر الله كثيرا والمراد ههنا مختص باهل العلم او اهل البيت
لتخصيصهما غيرهما بالمسئولية لا يجعله من حيثية العلم اجتهادا اهل القران يحتمل ان يكون من يقرا القران او من يعمل به على الاخير تقليدا او اجتهادا والاول فاسد
وكذا الثاني والا يلزم الدور او التسلسل على الاخير يكون هو من اهل العلم ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال موقوف على اثبات كون المراد هو اهل العلم و
اين من اثباته لتجويز كون المراد هو اهل العلم واين من اثباته لتجويز كون المراد اهل البيت عليهم السلام كما في بعض المعاصرين لا يقال فرض كون المراد هو اهل البيت عليهم السلام فيلحق المجتهد
المطلق بهم في النيابة من حيث المسئولية بالاجماع لانا نقول القدر المسلم انما هو بالنسبة الى العامي الثاني سلمنا كون المراد هو اهل العلم بناء على ترجيح احد التفاسير على الاخر
باعتبار تمسك العلماء بهذه الاية على حجية قول المجتهد مع كون مورد الاية حكاية بشرية الانبياء والمراد السؤال عن العلماء في ان انبياء السلف كانوا بشرا او ملكا الا
وهو واضح لكن اهل العلم لا يكون المراد من كان له القطع والا لزم جواز رجوع العامي الى المجتهد الظان لا العامي فيما كان قاطعا ووجوب رجوع المجتهد المطلق الظان الى المجتهد
القاطع وهما خلاف الاجماع وتخصيصه بالاكثر على ان مجرد القطع في مسئلة مع عدم القوة لاستنباط الاحكام لا يكون من اهل العلم ويصح سلبه عنه بل المراد انما هو من تخصيص
كان له قوة يقتدر بها على استنباط الحكم ولو ظنا من الدليل المعتبر لصدق قسمه حقيقة على من كان قادرا على استنباط الحكم قطعا او ظنا بالظن المعتبر لكونه عالما بالظاهر
والمتجزي لو كان قادرا على استنباط الاحكام تدريجا لعمده يكون من اهل العلم عرفا قطعا سيما مع كون اطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر فيكون مسئولا وثبت
حجيته لنفسه بالاجماع المركب لو لم يثبت كونه منزوعا فلم يثبت عدمه فيكون مجملا من حيث كونه مسئولا او سائلا فلا يصح التمسك بها على الثاني الثالث سلمنا كون
المراد المجتهد المطلق لكنه معارض بحديث ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والنسبة بينه وبين المنطوق الاية عموم من وجه لمادة الفرق من الاول
المجتهد المطلق ومن الاية العامي ومادة الجمع المتجزي ويحتاج الى الترجيح فاما بتقييد الاية بالعامي وبعض في شيئا المنوي بتنوين التنكير الظاهر في الوحدة الى الاشياء و
تعيين الثاني بجانب الاولى بالاتفاق مع ان مورد الحديث قليل ومورد الاية كثير من حيث العامي والاول من جملة المرجحات كالخاص والعام مع ان الموهنات
في الاية كما ذكرنا يضعفها الا ان يقال الحديث خبر واحد لا يعتبر في المسائل الاصولية لانا نقول لا نسلم اعتبار الاية في مقابل الحديث المنجبر بالشهرة لا يقال الاية معتضدة بمفهوم حديث
من عرف احكامنا فارضوا به حكما لانا نقول نحمل الحديث على ظاهره غير صحيح لان العرفان ظاهر في الفعلي والجمع المضاف مفيد للعموم ومنطوقه لم يتحقق قطعا ومفهومه
مخالف للاجماع لدلالته على عدم جواز الرجوع الى المجتهد المطلق لعدم العارف بجميع الاحكام فعلا ولو كان عارفا ببعض الاحكام فلابد من التصرف اما بحمل الجمع المضاف
على الجنس لعهد مجازا مع اضمار كونه ذا القوة للاستنباط لعدم جواز الرجوع الى غير ذي القوة او بحمل المراد من العرفان الملكي العلمي على الملكي مجازا مع اضمار الحكم الذي
استنبطه فعلا لعدم جواز الرجوع الى غير المستنبط فعلا وهما متساويان من حيث المجاز والاضمار لكن لم يثبت كون الاضمار هو القوة المطلقة لجواز اضمار مطلق القوة
فيكون مجملا بالنسبة الى المتجزي ولا يصح الاستدلال على مرجح الاول يحصل التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق من عرف شيئا والنسبة بينهما عموم من وجه كما ذكرنا
بينه وبين منطوق الاية ومنطوق حديث من عرف شيئا الاظهرية شيئا في عدم العموم من مادة جمع المضاف للعموم مع كونه منطوقا ومعتضدا بالشهرة فقدم عليه واما
الجواب عن الرابع فان الاصل كما يكون مع حرمة العمل بالظن كذلك الاصل حرمة التقليد والقدر المخرج من الاول المجتهد المطلق ومن الثاني العامي وبقي المتجزي من الجهتين
تحت الاصل ويرجح احدهما على الاخر ليلا التحكم اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشرعية المقطوعة الاعتبار من الاجماع والاية وغيرهما على وجوب التقليد على المتجزي
بقي الكلام في لزوم العمل بظنه وهو الحق والدليل عليه وجوه الاول ان الاستصحاب في المسئولية للاطلاق وهو وارد من استصحاب التقليد كما مر الثاني عموم الادلة الدالة على
حجية الدليل للمجتهد المطلق وشموله للمتجزي فيما كان الدليل من الظنون الخاصة كاية النفر لكونه فيها اصطلاح الفقه وغيره كما ذكرنا خروج العامي وبقي المتجزي تحت
الاطلاق ويثبت فيما كان من الظنون المطلقة بالاجماع المركب وقلب الاجماع باثبات الاحتياط في الثاني واثبات الاول بالاجماع المركب فاسد لكون الاول اجتهاديا
يقدم على الاصول العملية كما مر الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر الخ لما مر من كون المراد اهل العلم سواء كان قاطعا او ظانا بالظن المعتبر لكونه عالما بالظاهر
والمتجزي القادر لاستنباط جملة الاحكام مجتهد وفقيه حقيقة كما مر من اهل العلم جزما فيكون مسئولا ويثبت حجية ظنه لنفسه بالاجماع المركب الرابع حديث ابي خديجة وجه
معتضد بالشهرة العظيمة فان كان حجة في الاصول فيها والا فمع اعتضاده بما مر يفيد ظنا فيقوى بالحجية ظنه وفيما استنبطه الحكم يكون قول المجتهد المطلق موهوما في نظره
يحدث الصغرى اعني هذا الترجيح ظاهرا وفي الظاهر صحيح نقول هو اما ان يكون مكلفا او لا والثاني باطل والاول اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع بين التقليد
والظن او بطرحهما او الرجوع الى الاصول من البراءة والاحتياط او التفصيل والتبعيض او التخيير الى اخر الاحتمالات او بالتقليد او التخيير بينهما وبين العمل بظنه او العمل بظنه معينا
والكل باطل اما الاول فلعدم امكانه واما الثاني فللتناقض فيما كان المجتهد المطلق على خلافه واما الثالث فلبطلان الاحتياط كما مر والبراءة المستلزم الخروج عن الدين
والباقي بالاجماع وغيره مما حقق في محله واما الرابع فللزوم ترجيح المرجوح على الراجح من حيث الواقع والظن كما مر واما الخامس فللزوم التسوية بين الراجح والمرجوح
بقي الاخير وهو المطلوب **المطلب الثالث** في انه لو كان له قوة في استنباط الحكم من الدليل الاجتهادي او وجد الدليل لكن لم يحقق له الدليل وكان يمكن
باعتبار التعارض او غيره فهل يكون حكمه الرجوع الى الاصل كما في المجتهد المطلق او وقع له مثله او يجب عليه التقليد الحق الاول وذلك لوجوه الاول عموم لا تنقض

للمتجزي من اصل البرائة لا الاحتياط لا اشتغال لكون رجوع الشاك في حجية التقليد او فتوى المجتهد المطلق او وجوب النفس او الحرمة كالشاك في اصل التكليف ولو اقتضى نفي
الوجوب او الشرط الى المكلف بعد الاصل نفي التكليف في الاول وفي الثاني الاحتياط حتى يعلم الاثبات في الاول والنفي في الثاني والمفروض عدم ثبوت حجية التقليد
الثاني ظهور الاجماع المركب بان كل من قال بعدم جواز التقليد لمن قال مطلقا ومن لم يقل الا مطلقا الثالث ان نجد مخصصا في المسئلة يحصل له الظن مطلقا و ما جعله المجتهد
المطلق بدليله وكون حكمه الرجوع الى الاصل ويتعين له العمل بظنه بما ذكرنا **المطلب الرابع** في انه لو استنبط الحكم من الادلة السهلة كالشهرة والاجماع المنقول
ولم تكن له قوة في استنباط الحكم من الاخبار وغيرها من مطالب الدلالة والسند ورفع المعارضات واخذ الترجيح وكانت له قوة لكنه لم يتفحص وكان له قوة الاستنباط من
الادلة العسرة ايضا او كان له قوة استنباط الحكم الظاهري من الاصول ولم تكن له قوة لاستنباط الحكم الواقعي وكان ولكن لم يتفحص فهل يجوز له العمل باستنباطه او
يجب عليه التقليد فالحق وجوب التقليد عليه ما لم تكن له قوة لاستنباط الحكم من الدليل الاجتهادي المعتبر العسر التحصيل بدفع المعارضات واخذ الترجيح وذلك لانه
ليس بمجتهد جزما والاجماع قائم على وجوب التقليد لمن لم يكن مجتهدا واما فيما كان له قوة مع عدم الفحص فالحق عدم جواز العمل بظنه قبل الفحص للاجماع على اشتراط
الفحص في الادلة واما جواز التقليد او وجوب الفحص من باب المقدمة ثم العمل بظنه فيرجع الى ان الفحص وتحصيل الظن هل يكون من مقدمات الواجب المشروط او المطلق
والاصل مقتضاه الثاني لان الذمة مشغولة بالتكاليف الواقعية الفرعية وبعد ما انتهى حجية الظن بها يكون انفتح له العمل بمقتضى ظنه مبرئا للذمة واما التقليد
فلو لم يكن محرما وغيرها مبرئا للذمة فلا اقل من ان يكون محل الشك وقاعدة الاحتياط تعينه وكذا التكليف ثابت في المسئلة الاصولية بين الاجتهاد والتقليد في الاول
مبرئ للذمة يقينا والثاني فيجب تحصيله لا يقال في صورة الشك في الاشتراط او الاطلاق يكون مقتضى اصالة البرائة هو الاول لانا نقول هذا انما يصح في صورة الشك في
التكليف واما في المكلف به فلا يجري لمعارضتها بالمثل **الموضع الثالث** في انه هل يجوز للمقلد الرجوع الى المتجزي ويكون قوله حجة ام لا والحق انه على اقسام لان
المتجزي اما ان يكون في مقابل المجتهد المطلق الحي مع كون المطلق بعد من اهل الكفاية او الميت وعلى الثاني فاما ان يكون تقليد المقلد بعد وفاته او الامر بين تقليد
المتجزي والميت وثانيا يكون المقلد مسبوقا بتقليده في زمان حيوته في المسئلة المفروضة التي يريد تقليد المتجزي ثم مات اما الاول فيمكن القول بعدم
الجواز بوجوه الاول اصالة الاشتغال بالنسبة الى الحكم الفرعي لكون تقليد المطلق مبرئا للذمة جزما دون المتجزي الاصل مع الاول الثاني اصالة الاشتغال بالنسبة
الى الحكم الاصولي لان الامر دائر بين لزوم اخذ قول المطلق والتخيير بينه وبين المتجزي الاصل هو الاول الثالث الدليل العقلي لان قول المطلق اقوى في نظر المقلد جزما
واقرب الى الصواب قطعا ومعه يتعين لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح الرابع ان المتجزي قبل صيرورته متجزيا كان مقلدا وكان تقليده حراما بالاجماع والاصل بقاء الحرمة
واذا ثبت الحرمة فيتعين المطلق للانحصار ويثبت غيره بالاجماع المركب لكنه يرد لكونه معارضا بما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره
بالاجماع المركب ويبقى الاصلان مع الدليل العقلي معينا للرجوع الى المطلق والحق انه فيما كان مسبوقا بالاطلاق وقلد فيجب البقاء لما سيجيء من عدم جواز
الرجوع فيما قلد وان صار ميتا فيهما بالاولوية واما فيما لم يقلد فالحق ايضا مع عدم كفاية المطلق جوازه لان الامر دائر بين تقليده وبين تقليد الميت لعدم
كفاية مطلق الحي وسيجيء في هذه الصورة تقديمه على الميت بل يجب واما مع كفاية مطلق الحي فالحق جواز الرجوع اليه ايضا وذلك لوجوه الاول استصحاب جواز الرجوع
اليه فيما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره بالاجماع المركب هذا اقوى لاعتضاده بالشهرة وبظهور الاجماع المركب بان كل من قال بحجية
ظنه لم قال بحجيته لغيره وباطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد لكونه مجتهدا كما مر الثاني الايات منها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية والاخبار
الواردة عليها كما مر في حجية المتجزي بتقريب ان التفقه في الدين ظاهر في علم بعض مسائل الدين من العلم بالحلال والحرام لا العلم بموارد الوعظ والنصائح وذكر
المخوفات فقط لعدم كونها من مسائل الدين والظاهر بل القطع بان المراد من الرجوع اليه كون قوله حجة لمن تعلم منه مسائل الدين لانه تعالى جعل النفر والتفقه غاية
التعليم الامر بالتخويف والرجوع الى غيره في الحلال والحرام فبعد ما ذكرنا من كونه مجتهدا وفقيها حقيقة تشمله الاية وتثبت حجيته ومنها قوله تعالى فاسئلوا الاية لان المقصود منه
كون السؤال منه كافيا مجزيا وبعد كونه مجتهدا ومن اهل العلم تشمله الاية لا يقال ما ورد في حكاية تشبيه الانبياء ولا يكون الاخذ منه من باب التقليد لانا نقول
الظاهر منه كفاية السؤال عما اراد العلم والظن اولا في كل مورد وبناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقد بعض ذلك في المسائل الاصولية بخصوص افادة العلم
او الظن بقي المقام تحت الاطلاق وحجية الايات انما هو من باب الظن المخصوص وهو حجة وان كانت في المسئلة الاصولية الثالث الاخبار منها خبر ابي خديجة من
عرف شيئا من احكامنا وهو وان كان خبر الواحد لكنه معتضد بالشهرة وبظهور الاجماع المركب الى ادعاء الاجماعات المنقولة التي مر مما يقرب القطع باعتضاده
بما مر وكان الخبر الواحد حجة فيها والا يفيد الظن القوي بحجيته ويوجب تقديمه استصحاب جواز تقليد المسبوق بالاطلاق على استصحاب عدم جواز تقليد المسبوق بالتجزي
كما مر وقاعدة الاشتغال في الموضعين مع الدليل العقلي الذي ذكره لا يعارض ما ذكرنا اما الاول فلكونه فقاهيا لا يعارض الدليل الاجتهادي واما الثاني فلانه فيما لم
يكن دليل شرعي يثبت جواز العمل بقول المتجزي وقد ظهر وجوده مع انه لا كلية فيه نعم كان قول المطلق اقوى الى الصواب في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي كان الاحوط هو الرجوع
الى المطلق الحي كان الاحوط بل ضعيفا كان المتجزي اولى الى الصواب الرجوع اليه واما فيما كان في مقابل المطلق الميت وهو القسم الثاني فاولى بالجواز لما ذكرنا والاولوية
والاجماع المركب الادلة التي مرت لا تشمل الميت وتشمل المتجزي كما مر فلم يكن دليل على تعيين الميت لا من الادلة ولا من الاجماع ولا غيره فالامر دائر بين تعيين المتجزي او
التخيير بينه وبين الميت واصالة الاشتغال في الموضعين تجري في التخيير وتعين من عين من الادلة فالدليل العقلي بعينه لا الشهرة والاجماعات المنقولة على عدم جواز
الرجوع الى الميت وخبر ابي خديجة مع الشهرة والاجماع المركب الذي مر والاجماعات المنقولة على حجية قول المجتهد ومنه المتجزي يفيد الظن القوي باعتبار قوله
ومنه قول الاعتبار قول المتجزي وعدم اعتبار قول الميت مظنون ويحتمل تعين الاول وتعين الثاني ويحتمل اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع او بالطرح او
الرجوع الى الاصل او ترجيح الميت او بالتخيير او ترجيح المتجزي والكل باطل الا الاخير فيكون راجحا واما اقوائية قول الميت المطلق في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي فلا
كلية فيه لانه قد تكون القوة في جانب المتجزي هذا هو القسم الثاني واما القسم الثالث اعني فيما قلد المطلق في زمان حيوته ومات فهل يجب البقاء على التقليد

في جواز تقليد المتجزي وعدمه

او يجب الرجوع الى المتجزي او يكون مخيرا والحق الاول لما سيجي من وجوب البقاء وعدم جواز الرجوع وان كان المقابل المطلق الحي فيهما كان المقابل متجزيا بل يثبت ذلك
الجواز بالاولوية والاجماع المركب مما ذكرنا ثبت مطلب الرابع وهو جواز الرجوع اليه في المرافعات اما في مقابل المطلق الميت فواضح لان رفع الخصومة موقوف على تحقيق
المدعي والمنكر وهو في الميت غير ممكن ولو لم يجز الرجوع الى المتجزي يلزم تعطيل حقوق الناس من الحرج والمرج واما في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فواضح ايضا واما مع
الكفاية فالحق ايضا الجواز لما مر من استقصاء السبق بالاطلاق والايتين وخبر ابي خديجة المعتضد بالشهرة واطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد
هذا منه مع طرو الاجماع المركب لان كل من قال بجواز الفتوى قال بجواز المرافعة والقضاوة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحوط الرجوع اليه وكذا المتجزي
ويثبت ايضا بما حققناه **المطلب الخامس** وهو جواز الحكومة والتصرف في اموال اليتامى والمجانين والغيب هكذا اما في مقابل الميت فواضح كما مر نعم الاحتياط
فيه الجمع بين المتجزي وعدول المؤمنين وكذا في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فيجوز ايضا لما مر الا ان السؤال مع خبر ابي خديجة المعتضد بالشهرة والاجماعات المنقولة
على جوازه للمجتهد وهو منه مع الاجماع المركب بين جواز القضاوة والحكومة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحتياط الرجوع الى المطلق وكذا في المتجزي
ايضا **المقام الثاني** في الشرائط وهي امور منها المعرفة بالعلوم العربية اعني الصرف والنحو واللغة ويقع الكلام فيه في امور **الامر الاول** في اثبات الشرطية **الامر الثاني** في انه هل يكون شرطا للصفة او الماهية **الامر الثالث** في انه هل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد **الامر الرابع** في انه هل يشترط فيه الفعلية او يكفي
الملكي اما الاول فالحق انه شرط وذلك لان استنباط الحكم غالبا انما يكون من الادلة اللفظية وهو موقوف على معرفة هيئة المفردات والمركبات ومعاني الالفاظ مفاهيمها
والاول هو الصرف والثاني هو النحو والثالث هو اللغة ولا ريب ان بدون معرفة هذه الامور لا يكون قادرا على استنباط الحكم لا قطعا ولا ظنا ولا يسمى
مجتهدا او يصح سلبه عنه واما الثاني فقد ظهر من المقام الاول كونه شرطا للماهية والتحقق لا الصفة بعد حصول التحقق واما الثالث فالحق ان المعرفة لا يشترط فيها
فيه التدريس والممارسة في الكتب المعهودة ولكن عادة لا يحصل الا بهما خصوصا بالنسبة الى العرب بل مالزوم الاجتهاد او كفاية التقليد فالاصل وان كان مقتضاه لزوم
الاجتهاد الا ان التقليد يكفي بوجوه الاول الاجماع الثاني عدم امكان الاجتهاد في الصرف والنحو لكونهما امور سماعية تحصل بالنقل وكذلك اللغة في الالفاظ المتفق
من المعاني الاصلية لعدم امكان تشخيص المعنى اللغوي المتقدم على زماننا بسنوات كثيرة برجوعنا الى محاوراتهم نعم يمكن تشخيص كلماتهم والترجيح في المظنة على فرض التعارض
بينهم سيما في الاخير وهذا نحو اجتهاد الثالث الدليل العقلي وهو انه لو وجب الاجتهاد لوجب في ساير المقدمات كالاصول والاجماع المركب والتالي باطل لكون الاجتهاد
في الكل موجبا لتعطيل الاحكام فان قلت لم لا يجوز التقليد في الاصول والاجتهاد في العلوم العربية قلت هذا خلاف الاجماع ولعدم كونه رافعا للعسر واعظم منه تعطيل
الاحكام لانه انما يحصل من الاجتهاد في العلوم العربية لعدم الامكان كما مر بخلاف الاجتهاد في الاصول لكون مبانيها امورا سهلة من العقل والعرف فيمكن الرجوع اليها
لتشخيص الحكم بسهولة والمراد بالتقليد هو تقليد من كان من اهل الخبرة كصاحب الصحاح والقاموس وامثالهما سواء كانوا فاسقين ام لا وذلك للاجماع على عدم اشتراط
العدالة فيهم مع انه لو اشترط يلزم تعطيل الاحكام ايضا لعدم وجود عادل فيهم فتدبر واما تجويز تقليد علمائنا كالعلامة رحمه الله مثلا والعمل باخبار الاحاد المتسوقة (?)
فقام في حجية المطلق وهل يكون التقليد جائزا فيما كانوا ناقلين اولا بل يجوز وان كان اخبارهم من اجتهاداتهم بالاستقراء وتفحصهم في محاوراتهم والحق هو الاخير
لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من عدم تفصيل العلماء الثاني قاعدة التحكم لانا نعلم غالبا ينتهي الى من يجتهد لندرة النقل المنتهي الى من يعتبر به الواضع والخ
فالحكم بحجية النقل عن هذا الاجتهاد مع وسايط النقل دون حجية هذا الاجتهاد بلا واسطة تحكم الثالث انا لو اعتبرنا النقل دون اجتهادهم يلزم تعطيل الاحكام
لعدم تميز نقلهم عن اجتهادهم غالبا لو كون الغالب ظهور الفاظهم في اجتهادهم وهل يكون التقليد من باب التعبد او الظن والحق انه من باب الظن بمعنى كونه مفيدا للظن
بذاته وذلك لظهور الاجماع والاصل ولا دليل على التعبد شيء من الادلة اما الاجماع فواضح واما اية النبأ مفهوما فلانتفاء العدالة مع عدم تماميتها ومنطوقا فلما مر في حجية
المطلق من انه عن ... واما الدليل الرابع فلتوقفه على حصول الظن واما بالنسبة الى المعارض فان كان المعارض من الاسباب المعتبرة فالحق اشتراط الظن الشخصي بالدليل
فيما لم يحصل الظن من احد الدليلين ولساير الادلة التي ذكرناه وللزوم التحكم لو اخذ احدهما مع عدم الظن وبطلان التخيير والجمع فاللازم هو الطرح والرجوع الى الاصل
واما لو كان المعارض من الاسباب الغير المعتبرة كالقياس من الدليل اللبي فالحق انه من باب التعبد وذلك لظهور الاجماع وللاجماع على عدم الاعتناء بشان هذه الاسباب في
حجية هذا التقليد انما هو بعد الفحص عن المعارض لا مطلقا كتقليد العامي من المجتهد في الاحكام وذلك للاصل وظهور الاجماع واللازم في المعرفة هي القدر الذي يستنبط بالفاظ
الكتاب والسنة بها يستنبط منه الحكم الفرعي وكذا كلمات العلماء لئلا يخالف الاجماع لا مطلق الالفاظ وذلك واضح واما الرابع فالحق هو كفاية معرفة الملكي ولا يشترط
الفعلي وذلك لظهور الاجماع وللزوم عدم وجود المجتهد على فرض اشتراط الفعلي ومن الشرايط علم الرجال على الدليل خلافا للطايفة الكشفية والاخبارية والفرق
بينهما ان الاول هو البحث عن احوال الاشخاص الرجال الخاصة الموجودة في الروايات كزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهما من انه فطحي او امامي او فاسق او عادل وامثالها والثاني هو
البحث عن الاحوال العارضة للموضوعات الكلية الرجالية كتعريف الصحيح والحسن والموثق وامثالها وكذلك ساير الاقسام اما وجه الشرطية للاول فهو ان الاجتهاد
عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد من القطع والظن من الدليل برضاء الشارع وبارادته ولما كان الغالب من الادلة التي يستنبط منها الحكم هو الروايات
ولما كانت الروايات المنتسبة الى اهل العصمة بعضها كاذبة وجعلية باعتبار كون ناقلها كاذبا او جاعلا فما لم تكن للمتشخص قوة يمكنه التمييز بين الكاذب وغيره
قطعا او ظنا فلا يحصل القطع ولا الظن بارادة الشارع بحكمه فلم يكن مجتهدا وعلى فرض حصول الظن احيانا لم يكن معتبرا جزما بل ح لم يكن مجتهدا وما ذكرنا من الشرطية
انما هو على جميع المذاهب الذين لم يقولوا بقطعية الاخبار كالاخباريين او الحكم كالكشفيين سواء كان ممن قال باعتبارها من باب الشرع من الاجماع او الايات والاخبار
والشهادة وغيرها او من باب العقل من الانسداد او الاضطرار اما من قال باعتبار الاخبار من باب الاجماع فواضح لعدم الاجماع في الضعيف لو لم يدع خلافه فلا يتميز من غيره
بينه وبين غيره حتى يعمل بالثاني دون الاول مع ان الاجماع غاية ما سلم انما هو بعد الفحص ايضا فالمعرفة لا بد منها في مقام التعارض واما على مذهب من قال باعتبارها من باب
مفهوم الاية فلتوقف تمييز العادل من الفاسق حتى يعمل بالاول دون الثاني وكذا لو اعتبرنا منطوقها لتوقف التبين في خبر الفاسق دون غيره على معرفتهما واما على مذهب

من قال باعتبارها من باب الاطمئنان بالقرائن فلان من جملة القرائن هي القرائن الداخلية واما على مذهب من قال باعتبارها من باب شهادة المشايخ وغيرها فلان
الشهادة على فرض تماميتها توجب القطع بالاعتبار لا القطع بالصدور والاول لا ينافي ترجيح الصحيح على غيره في مقام التعارض وهو موقوف عليها واما على مذهب
من قال باعتبارها من باب الظن لاجل الاسناد مع بقاء الاصل الاولي فلان الظن المتيقن الخروج انما هو بعد فهم الرجال بعد التفحص واما قبل التفحص فلانه
ولان الظن الحاصل بعد الفحص يكون اقوى من قبله كما نرى من انا قبل الفحص لا يكون لنا ظن او يكون ضعيفا ثم بعد الاطلاع يكون بعدالة تماميتها ظاهر تبين
هكذا يحصل الظن القوي في الفرد المتيقن الخروج هو الظن الاقوى ولان الخبر الضعيف لم يكن جهة حجية عنده ولا مدعى غيره حتى يعمل في الثاني دون الاول وايضا لابد
من المعرفة في مقام التعارض لكون الظن في جانب الصحيح دون غيره والاقوى الموثق وكذا على مذهب من قال بانقلاب الاصل بقاعدة الحكم لانه يقول بالعمل
بعد الفحص دون غيره والاقوى دون غيره والصحيح والحسن والموثق والمنجبر دون غيره وهو واضح بقي الكلام في الكشفيين والاخباريين القائلين بقطعية الاخبار
في الكتب الاربعة والاعم اما الكشفيون وهم من ادعى حصول المطالب لهم كشفا والقاء الحق في قلبهم بالرياضات فبادعائهم لو كانوا صادقين في دعوى القطع
سواء طابق الواقع ام لا لكن الاختلاف بين المدعين للكشف فلا يستلزم القطع لهم المطابقة ادعاء بالدليل الفرض كونه ادعاء بلا دليل واين من صدق هذه الدعوى
وليس الا الاوهام والخيالات غايتها الظن ومتعينة الاصول والاجماع والضرورة ولزوم الهرج والمرج في دين الله تعالى ولعمري انا نعلم ان القياس اولى منه وليستدلون
بادلة الحسنة او المناسبات والخيالات مع كون بطلانها من ضروريات الدين ومع هذا الوهم يقولون باشياء مخالفة للضرورة وظواهر الايات والسنة والاجماع
ويصرفون ظواهرها بتاويلها بما يناسب هوى انفسهم نجانا الله واياهم من اغواء الشيطان الرجيم وعلى فرض صدق الدعوى في القطع كيف يبقى القطع مع مخالفته للضرورة
والادلة العجب ثم العجب على فرض بقائه وصدق مخالفته للضرورة غايته انه حجة لهم واين من حجية الرجوع اليهم وتقليدهم فهو بالضرورة والاصول باطل بالضرورة
ان بلية شرائط التقليد لا يحصل الا بالرجوع الى المجتهد اعني ذي قوة تقتدر على فهم الاحكام من الادلة وهو موقوف على المقدمات منها الرجال والدراية واما
الاخباريون فمن يدعي القطع بكون ما في الكتب الاربعة او الاعم من المعصوم فعقده واستدلالهم وبطلانه في حجية المظنة وعلى فرض صدق دعواهم يحتاجون
الى الرجال في النقل بالمعنى من معرفة الرجال وكون الناقل من اهل الخبرة واللسان ام لا والاضبطية في مقام التعارض بل كونها مظنونا مطلقا الا ان يدعي
في الاول كون كلها منقولا باللفظ وفي الثاني كون الاصل في الكل كونها مضبوطا وهما كما ترى وكيف كان فقد ترى عدم بطلان هذا المذهب في حجية المظنة ومن
اراد فليرجع اليها الواعي ومنه حجية توقف الاجتهاد على الرجال فاعلم ان الموقوف عليه انما هو معرفة الرجال الذين يتوقف عليهم استنباط الحكم لا جميع رجال
العالم والمناط هي الملكة لا الفعلية لا الزمان لا يتحقق الاجتهاد المجتهد ويلزم من ذلك تعطيل الاحكام واما ان المعرفة هل يجب ان تكون على سبيل الاجتهاد
بالرجوع الى الكتب الرجالية مهما امكن وتشخيص حال الراوي بعد عدالته او يكفي التقليد اي تصحيح الغير والحق هو الاول والتوقف على تحصيل الظن لا مجرد احد قولي الغير
وعليه فهل يكون من باب الشهادة فيعتبر شهادة العدلين او النبأ فيكفي العادل الواحد او يكون من باب الظنون الاجتهادية فالحق هو الاخير وتوضيحه في
حجية المظنة ومن الشرائط علم الاصول خلافا للكشفيين والاخباريين والمراد به هو المعرفة بالاحوال العارضة للادلة التي تستنبط منها الحكم الفرعي وجه التوقف
ان استنباط الحكم من الدليل موقوف على اثبات الدليلية من الجهة التي يستنبط منها الحكم كالكتاب مثلا ولا بد لنا من المعرفة واثبات الحجية حتى يستنبط الحكم
فما كان دليلا عنده قطعيا كان الحكم او ظاهرا ناشيا من الاصول العملية في مقام الجهل ونفي الحجية فما لم يكن عنده دليل وما كان عنده فلا بد له من معرفة مقتضيا
والاحوال تختلف مقتضاها فلابد له من المعرفة بالحالة العارضة له بعد ثبوت الحجية له من الجهة التي يستنبط منها الحكم من معرفة معناه والدلالة والارادة
لاختلاف الحكم باختلاف الاحوال فلابد له من الاحوال كحمل المطلق على المقيد والمجمل على المبين والعام على الخاص وجعل الخاص ناسخا وكون اللفظ مفيدا
للعموم او الاطلاق متواطيا او مشككا وترك الاستفصال مفيدا للعموم وكون الامر مفيدا للوجوب ام لا والنهي للحرمة ام لا وكون المشتق موضوعا للمتلبس او الملكة
والامر الوارد بعد الحظر حاله كذا وكون الامر مقتضيا للنهي عن ضده ام لا والنهي عن الضد ام لا والنهي هل يقتضي الفساد ام لا والخطاب هل يختص بالمشافهين ام لا
واللفظ المجرد حكمه كذا ومع القرينة كذا وفي صورة الشك كذا والمشهور كذا والمصطلح عليه في زمان الشارع هل يكون هو المعنى الشرعي او اللغوي او العرفي والكلام هل المجاز مع
يكون عموما او لا على سبيل المثال او المشترك وعلى فرض اللغوي معنا معنا او على العرفي لا بد له من تشخيصه بالامارات وكذا تقسيم الالفاظ وتعارض الاحوال وعنوانها
وغيرها فان التكلم في الاصول اما ان يكون في اثبات الدليلية او الحالة العارضة له وكذا التعارض والتعادل والتراجيح هذا فيما كان له دليل في استنباط الحكم واما
لم يكن له دليل معتبر او كان وكان مجملا من حيث الدلالة او الارادة او من باب التعارض مع عدم الترجيح في البين فلابد من اثبات حجية الاصول العملية والفقاهتية من البراءة
او الاحتياط والتخيير والقرعة والتوقف والاستصحاب واثبات حجيتها في مواردها وترجيحها على الاخر وهكذا مباحث الادلة العقلية وتوضيح المقام على وجه ينكشف
به الحجاب عن وجه المرام هو انا نقول بعد القطع بكوننا مكلفين بالاحكام بما كلف المشافهون بقاعدة الاشتراك فلابد لنا من تشخيص ما ثبت للمشافهين فرقة
تثبت بالقطع الحاصل من العقل والاجماع وهو موقوف على اثبات حجيتها وينفتح منه باب الاجماع والتحسين والتقبيح واجتماع الامر والنهي وامر الامر مع علمه بانتفائها
ومنها تثبت باللفظ كالفاظ الكتاب والسنة وهو موقوف على اثبات حجيتها اصالة ودلالة وينفتح منه باب الكتاب والاخبار وغيرهما حتى تميز الدليل قطعيا او ظنيا
من غيره باعتقاد من كان ديدنه الاستنباط ثم بعد اثبات الحجية لا سبيل الا للمطالب فانها عرفية وعقلية بعضها اكتسابية وبعضها جبلية من جهة الحمل على الحادث
الحقيقة كان هذا ثابتا للمشافهين يفهمون منه المعنى ويحملون الالفاظ عليه من غير شبهة ونحن مكلفون بما ثبت في حقهم فلابد لنا من تمييز القوانين وتشخيصها
من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد حال الامور التي ذكرنا من كون اللفظ المجرد محمولا على الحقيقة ومع القرينة على المجاز وامثالها ثم حمل اللفظ الصادر من
الشارع على الحقيقة لابد من معرفة الحقيقة الثابتة في زمانه لا غيره وينفتح منه باب الحقيقة الشرعية والتعيين والاعم وتعارض العرف واللغة وتعارض عرف المسائل
والمتشرعة ثم على فرض اللغة لابد من تميز الحقيقة اللغوية من مجازاتها وينفتح منه باب تقسيم الالفاظ واثبات حجية قول اللغوي واصالة عدم الاشتراك وعدم

المتبادر

الترادف واشباههما من المبادي اللغوية وعلى فرض الشرعي او العرفي او الاتحاد بينهما او بين اللغة لابد من اثبات الحقيقة العرفية والمتشرعة وينفتح منه باب اثبات حجية الامارات لتميزها الحقائق الثابتة في العرف سواء كان متحدا مع اللغة كالاوامر والنواهي والامر بالشيء والنهي في العبادات والالفاظ العموم والمشتقات وهكذا او كان مختلفا مع فرض تقديم العرف ثم بعد اثبات القوانين وتشخيصها في بعض المقامات لم يتميز القانون كالمجاز المشهور وعند المشهور وكذا الامر الوارد بعد الحظر والعقيد المتعقب في امثالها فلابد من بيانه وبيان الحق فيها من التوقف ثم بعد اثبات القوانين قد يحصل القطع بكون هذا الخبر الملقى الينا في مجردا عن القرينة او معها وقد يكون محل الشك وعلى الثالث لابد من بيان حجية اصالة الحقيقة وقد تكون القرينة متصلة وقد تكون منفصلة وينفتح منه باب جواز تأخير البيان وهكذا غيرها هذا فيما كان فيه دليل من جانب الشارع واما فيما لم يصل الدليل الينا باعتبار السوانح الحاصلة في البين او وصل ولكنه كان مجملا او متعارضا مع عدم المرجح في البين فلابد من اثبات حجية الاصول وعنونة الادلة العقلية والاصول العملية ولما كان بعضها متعارضا فلابد من معرفة التعادل والترجيح ثم بعد حجية الاصول كالبراءة والاحتياط قد يكون العمل بالاول مستلزما للخروج عن الدين وبالثاني مستلزما للعسر والحرج باعتبار انسداد باب العلم باعتبار عروض السوانح ومعه لابد من عنوان حجية الظن ولما كانت المعرفة موقوفة على الاجتهاد وهو دليل التقليد لابد من عنوانهما والجواب عن الكشفيين فقد ظهر مما سبق وجوب الاجتهاد من كونهم من اهل الاستدلال بالاخبار وغاية ادعائهم القطع بالصدور وعلى فرضه لابد من معرفة المراد وفهم الاحوالات العارضة للفظ وهو الاصول ومع ذلك كيف ينكرونها مع ان علمهم لا يخرج عنها لكونها الاستدلال في كل حكم بحال من احوال اللفظ والدليل ولا بد لهم من اثبات دليلية الدليل والبحث عن حجية الادلة غاية يقولون بان الاجماع والعقل والكتاب ليس بحجة وهو موقوف على اثبات نفي الحجية ولا بداية فيما لم يكن لهم دليل من حكم ظاهري بالاصل غايته انهم يقولون بانه الاحتياط الا البراءة مطلقا او في غير شبهة الوجوبية ولا بد من معرفة الاصول وترجيح بعضها على بعض وعملهم لا يكون الا بالاصول وكيف ينكرونه فقول الاخباريين بان الاصول لم تكن مدونة في الصدر الاول في زمن الصحابة وتابعيهم بل كان عملهم على الاخبار وانما حدث تدوينها في زمان ابن الحنيفة ومن تأخر عنه واذا لم يكن عمل الصحابة على هذه الاصول فتكون بدعة مخترعة لم يرض بها الائمة والصحابة وتابعيهم ومع ذلك كيف يكون حجة بل يجب العمل بما كان معمولا عند الصحابة ومرضيا عندهم وعند الائمة واما في بعض الموارد التي لم يصل دليل او وصل فيجب التوقف والاحتياط في العمل ان امكن كمسألة اجتماع الامر والنهي فيما امكن الصلوة في غير المكان المغصوب فيجب وفيما لم يمكن فان كان التكليف باقيا فيجوز ولا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي في المورد لو انحصر المكان بالمغصوب مع بقاء وجوب الصلوة فلم يكن مع الادلة الشرعية الدالة التكليف بالايطاق ولو لم يحصل القطع بثبوت التكليف فيكون المرجع الى العمومات كقوله كل شيء مطلق الخ هذه وفي غير تعارض النصين واما فيه فيجب التخيير للاخبار القطعية الصادرة بالتخيير انتهى وفيه ان عدم تدوينها لا يدل على عدم وجودها وعدم كونها فيهم من باب المحلية العرفية ولما كانوا من العرب في من اهل العرف يفهمون من الالفاظ الصادرة والخطابات المتوجهة اليهم في مقام الشفاه المعاني الثابتة في محاوراتهم مع كونها مجردة عن القرينة او مع القرينة وجدانيا لهم في مقام التخاطب معانيها من دون ريبة ولكن كلامنا في الالفاظ الصادرة في زمان الشفاه لعدم توجه الخطاب الينا بحسب اصطلاحنا لتقطيع بكوننا مشاركين لهم في التكاليف المراد باسم من اصطلاحهم في زمان الشفاه ولابد لنا من فهم مراد الشارع من الالفاظ فيحتاج من تحصيل الاوضاع الثابتة في زمانهم حتى يحملون الالفاظ عليها مجردة عن القرينة ومع القرينة على غيرها لعدم توجه الخطاب الينا حتى تكون تكلمات الشارع بحسب اصطلاحنا ان قلنا بعموم الخطاب لان المشافهة والغائب ان دمتم الاصطلاح الواحد الثابت في زمان الشفاه لا غيره ولا كل بحسب اصطلاحه فهم الاصطلاح الثابت في زمان الشفاه لابد من معرفة الاحوالات العارضة للفظ في زمان الشفاه حتى يحصل القطع او الظن بكون مراد الشارع هذا وبعد اثبات دليلية ولتحصيل القرائن من المخصص والمقيد الصارف لان الكتاب والاخبار وصلت الينا في غير مجموعة مع القطع بعض عموماتها ومطلقاتها وظواهرها مخصصا او مقيدا او صارفا ولا تفي بالاصل والاصالة كما ذكرنا ثم بعد ثبوت الاحتياج هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد وعلى الاول هل يكفي الظن المطلق ام لا والحق في الاول هو الاول وفي الثاني هو الثاني وتوضيحه في حجية الظن وقد مر اجمالا ان الاجتهاد يجب بالاصل والاجماع والا حرمة التقليد حتى يثبت الدليل فخرج عدم وجوب الاجتهاد عينا في الفرعيات ملزوم بتعطيل الاحكام والعسر والحرج المنفي والحرج والاجماع والضرورة ولم يكن احدها على تعيينه في الاصول فيبقى تحت الاصل مضافا الى الاجماع والضرورة على حرمة التقليد فيها وكذا في العمل بالظن المطلق لان دليل الانسداد باب العلم وهو في الفروع لا الاصول لان دليله اما العقل او العرف وكلاهما سهل يمكن بالنظر تحصيل العلم بحكم العقل وفهم العرف غالبا وفي بعض الاصول لو لم يحصل انسداد باب العلم الشرعي يحصل بالظن المطلق كالمتجزي لو لم يحصل بما ذكره بالشهرة وخبر الواحد بحجية فيجري الدليل العقلي من بطلان سائر الاحتمالات كما فيه يحكم العقل بالعمل بالظن كما مر مرارا في محله لا الفعلي والا يلزم تعطيل الاحكام ولكن لابد من كونه مطلعا الى الاحوال العارضة للدليل والقواعد مستحضرا ومتصورا لها حتى يرد عليه او التفت اليها وعلم مع حين الاستنباط كالادوات الغائية بان كان ملتفتا على خروج الغاية او الدخول او اجمالا لان المفهوم ام لا لانه لو لم يكن ملتفتا اليها فيورد على الدليل لا يلتفت بانه لابد له من قاعدة فلان وجه ترتب الحكم في بادي النظر على خلاف مقتضاها كما لا يخفى على ذي البصيرة وكذا في سائر المقدمات ومن الشرائط علم المنطق بالقدر المرتبط بالاحكام وجه الاحتياج واضح لان في اثبات كل حكم لابد من ترتيب قضيتين مشتملة على صغرى وكبرى وقد يكون الترتيب صحيحا فيكون النتيجة صحيحة كقوله العالم متغير الخ وقد يكون فاسدا كقوله الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضا الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين مع انه ليس كذلك وكذا قول العلامة في المختلف المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع والحيض لو وقع الخلاف فلابد للمجتهد ان يفهم ترتيب الصحيح من الفاسد حتى لا يقع في الخطاء فعلى الاول يحكم بفساد الترتيب لعدم تكرر حد الاوسط وهو قوله موقوف وفي الثاني بالخلاف في الاجماع ففي الصغرى يكون مقيدا بالنفي اي لا يكون اجماعيا وفي الكبرى يكون مقيدا بالثبات اي يكون اجماعيا وهل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد الحق هو الاول وذلك لكون الاجتهاد فيه اسهل من الاجتهاد في الاصول لكون مدركه العقل والوجدان فالحكم بوجوب الاجتهاد في الثاني دون الاول تحكم ولا ثمرة التفريعة العملية ما وراء العلم وهل يكفي الظن او يجب تحصيل العلم والحق هو الثاني لان في مثله لامكان تحصيل العلم بل الغالب في قواعد جبلية لا يحتاج الى كسب في الاول منه يحتاج الى

ومعرفة معناها في زمان الشارع

والمناط فيه الملكة لا الفعلية كما مر في غيره ومن الشرائط العلم بتفسير الآيات والعلم بموارد شان النزول كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فقد ورد في بعض التفاسير ان المراد هو
العهود الواقعة بين النبي صلى الله عليه وآله وامته في علي عليه السلام وفي بعضها ان المراد هو العهود بين المؤمنين وفي بعضها ان المراد هو العقود وكذا آية النبأ بانه في ابن وليد حتى يقيم فيها او ورود
دليل معارض لاصل المورد لانه لا يجوز تخصيص المورد الصريح بخلاف سائر الافراد ولئن يعرف انخصوصية هذا المورد هل تكون منشأ لتخصيص العموم لا
لما قرانه في بعض الموارد يكون ويكون بعضها الا وكما في آية فاسئلوا اهل الذكر بناء على ما ورد من ان المراد هو اهل البيت عليهم السلام وفي بعض اخر اهل العلم ولئن يعرف الناسخ
من المنسوخ والمسؤل منه غيره والقدر المكتفى به هو الآيات التي تكون مبنى للاحكام لا جميع الآيات وقد حدده بعض بخمسمائة آية والاخبار مقتضاه خلاف ذلك
في بعض انه ان القران ثلاث ثلث فينا وثلث في عدونا وثلث في السنن والفرائض وفي بعض اخر انه ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع في الفرائض وربع في
السنن ومقتضى الروايتين خلافا حده لان آيات القران على ما حدده ستة الاف وسبعمائة او اقل في الجملة او اكثر كذلك وثلثه يصير الفين ومائتين وستين او
اربع في الجملة او الاقل كذلك وربعه الف وستمائة وسبعين او الاقل في الجملة او الاكثر كذلك والقدر ان هذه الاخبار يكون المراد هو مجموع القران من الظهور والبطون فلا
فلا ينتقضا من ظاهرها الا المقدار المتقدم او الاكثر من ذلك في الجملة وكيف كان شرطيته مما لا اشكال فيه والمراد بالمعرفة هو الملكة لا الفعلية لما تقدم وهل يكفي
الظن الحاصل بعدم كونه مدركا في المسئلة الخاصة من عدم ذكر العلماء او يعتبر العلم بعدمه بحفظه وعلمه بجميع الآيات او الرجوع اليه في كل مسئلة خاصة حتى
يعرف عدمه او وجوده فيها والحق هو الاول والالزم تعطيل الاحكام وعد ذلك لبيل على كفاية التتبع في الاخبار التي جمعوا المشايخ في الباب الخاص في كل مسئلة وان احتمل
بالاحتمال الموهوم وجود خبر في هذه المسئلة الخاصة في باب اخر هذا على فرض حجية ظواهر الكتاب كما حققناه في حجية المظنة واما على فرض عدمه كما يقول به الاخباري
فايضا كذلك لانه يعتبر من الاخبار الواردة في التفسير فيجب الرجوع اليها والعمل بمضمونها ومن الشرائط العلم بالاخبار المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده
من الاصول المصححة بانه يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها مما يحتمل وجود المعارض فيها بالاحتمال المساوي او الراجح كما لو كان في باب لباس المصلي فيحتمل
وجود المعارض في باب الطهارة او كان في الصوم ويحتمل وجود المعارض في باب الاستحاضة او كان في باب النجاسات ويحتمل وجود المعارض في باب المأكولات و
المشروبات ومن الشرائط القوة التي يمكن ان يعرف بها موارد الاجماع من غيره لئلا يفتي خلاف الاجماع ومن الشرائط القوة الاستنباطية وهو القوة القدسية
يمكن بها تشخيص الصغريات واندراج كل منها تحت كلياتها مثلا قد علم في الاصول بان المطلق المتواطي محمول على جميع الافراد والمشكك البدوي كذلك والاستمراري
المتصل الاجمالي حكمه التوقف والرجوع الى الاصل والمبين العد محمول على الافراد الشائعة وح اذا كان للاطلاق في مقام الاستنباط فلا بد ان تكون له قوة يمكنه التشخيص
بان هذا المطلق هل هو من الاول او الثاني وكذلك في الاصول قد علم بان اللفظ المشترك يتوقف عند عدم القرينة وفي الحقيقة الخاصة يحمل فلا بد له من قوة في مقام
الاستنباط ان هذا اللفظ هل يكون من الاول او من الثاني وكذا لو علم صيرورته مع انتفاء العلائق بين المستعملين يتعين الاشتراك ومع وجودها يتعين الحقيقة و
المجاز فلا بد له من قوة يمكنه التمييز من هذين المعنيين وكذا لو علم بان المتعارضين حكمه التخيير مع انتفاء المرجح ووجوب العمل بالراجح مع وجوده فلا بد له عند التعارض من
قوة يمكنه التمييز بانه من الاول او الثاني وكذا لو علم بان الاستصحاب مع انتفاء الموضوع لم يكن جاريا ومع بقائه يكون جاريا فلا بد له من قوة يمكنه التمييز بانه من الاول
او الثاني بان هذا الاستصحاب هل يكون من الاول او الثاني مثلا فالعالم بعلم الطب لا يمكنه تشخيص الامراض حتى يحكم بالقانون الذي يعلم ومما ذكرنا ظهر انه قد تكون
للشخص قوة لتشخيص الصغرى ولا تكون له قوة باثبات الكبرى له مثلا يمكنه العلم بان في هذا المورد لم يكن حاملا ولكن لا يمكنه بان ما لم يكن من دليل فما حكمه البرائة او
الاحتياط وقد يكون بالعكس وعلم الاصول يوجب قوة اثبات الكليات دون تشخيص الصغريات وقوة الاستنباط عكس ذلك فقد يروى مما ذكرنا ظهر ان القوة التي احدثها
في تعريف الاجتهاد هي القوة والملكة الجامعة لهذه القوى والملكات لا بعضها دون بعضها وهذه الشرائط التي ذكرنا انما هي شروط للمجتهد مطلقا متجزيا كان او مطلقا
لكن في المتجزي بقدر الذي يتجزى في المطلق بقدر الاطلاع في جميع المسائل وذكر ههنا شرائطا اخرى مثل ان لا يكون محتاطا كثير الحيث بوجب الوسواس والفريب منه
لانه يوجب عدم الهداية الى سواء الطريق ولا يقتضي حوائج المسلمين وان لا يكون حرسا لانه يهدم الدين وان لا يكون بحاثا وان لا يكون مستبدا بالرأي في انه لا يكثر
التوجيه والتأويل لانه يخرج الظواهر عن ظاهره ولا يحصل له الاطمينان وان لا يكون له اعوجاج في السليقة فانه يهدم الدين وان لا يكون له جربزة وهي مرتبة فيه نهاية الحجة
مرتبة وشرطية هذه الامور للمطلق الاجتهاد محل نظر لعدم منافاة هذه الامور لحصول التجزي نعم يمكن اثبات الوصف للمجتهد المطلق لانه عبارة عمن يقتدر على استنباط
جميع الاحكام عن الادلة المعهودة على فرض وجودها انما يكون مبنيا على الوجه العادة او الطريقة المستمرة ومن انتفى عنه احد هذه الامور لا يمكنه استنباط الجميع من الدليل
المتعارف على فرض وجوده وان امكنه استنباط البعض وكان المراد ان انتفاء هذه الامور شرط في كل مسئلة يريد استنباطها ولكنه لا يصح بالنسبة الى البلادة و يعطوح
فقد يرد ذكروا شرائطا اخر منها علم الكلام مما يتعلق بالدين المذهبي كالاعتقاد بالوحدانية والنبوة والامامة والعدل والمعاد لا كل مسائل الكلامية مثل المعرفة بان العلم
هل يكون روحا منام لا وامثالها والفرق بين الكلام والحكمة بان الاول عبارة عن التكلم في احوال الاشياء على وجه قانون الشرع بخلاف الثاني فانه لم يكن
مبتنيا على قانون الشرع بل العالم على الحكمة الصرف موجب التوقف لان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد الخ عن الادلة الشرعية موقوف على الاعتقاد
مصدق مجيء من النبوة والائمة عليهم السلام وكذا جب الوجود واذا كان الشخص منكرا او لم يكن معتقدا بصدقهم لم يحصل له الاعتقاد وكذا لو لم يكن معتقد بعصمتهم او بعدم صدور
القبح عن الله تعالى العياذ بالله فلم يحصل له الاعتقاد بصدقهم فالسواد ادة ما يستفاد من ظواهرهم لفظا لانه يجوز في حقهم الاغراء بالجهل لكن الحق انه لم يكن شرطا
كون الاعتقاد بما ذكر موجبا لمزيد القوة مثلا لو ما اهل اليهود في العلوم التي ذكرنا فيمكنه الاستنباط واعتقاد بنبوة نبينا لو حصل بعده لم يكن موجبا لمزيد قوة
الاستنباط بل كان كما كان نعم لا يصح له العمل السابق ويصح في الان فيكون الشرط شرط الصحة العمل بالنسبة اليه الى مقلده لا الاصل تحقق الاجتهاد لما عرفت من
تحقق قوة الاستنباط بدونه ولما ذكر من عدم حصول الاعتقاد ففيه منع بانه يحصل بمحض الصدق والتقيد اذا عرفت انه من شرائط الصحة فيجي الكلام فيه من
اعتبار العلم او كفاية الظن وعلى الاول هل يشترط التفصيلي او الاجمالي فيه المباحث الآتية في بيان شرائط الصحة للمجتهد ومنها علم المعاني والبيان والبديع اما

الاول

الاول فهو عبارة عن التكلم في اشياء لها مدخلية في ايراد الكلام على وجه يقتضى المقام من الاختصار او التطويل وامثالهما والثاني عبارة عن التكلم في امور لها مدخلية
بمحسنات الكلام وجعل بعضهم هذه العلوم الثلثة من شرايط التحقق وبعضهم جعل الاول فقط وبعضهم جعل الاول والثاني والحق انها لم تكن شرطا الا
مباحث القصر والحصر والانشاء في علم المعاني ونحو مباحث المجاز والكنايات في علم البيان تكون الاصول متحملة لها وغيرها لم يكن شرطا اما في الكتاب وفي الاخبار
المتواترة اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن فواضح واما في غيرها فتوقفه على جعل الافصحية من المرجحات عليه كلام لان المعصوم ع كان فصيحا لم يشاد الحكم وربما كان
تكلم مع البليد الغافل بمقتضى المقام بتطويل الكلام وبعد تعارض الخبرين من الفصيح وغيره ربما كان الثاني حقا وكان السائل بليدا او من اهل العرف والاول كان ناديا وكان
فصيحا اخترع هذا الكلام الفصيح من جانبه ولم تكن الفصاحة في الاخبار غير مقدور للعباد عادة او بالنسبة الى اغلب الناس كنهج البلاغة حتى يحصل القطع او الظن
او القطع بكون هذا الفصيح من حق يحصل الظن مع
بتجيهم مع ان تمييز الفصاحة بحيث لا يصدر عن اغلب الناس عن غير المعصوم ع موقوف على القوة المميزة وفيها ما فيها وهو نادر كالقيس سيما في هذا الزمان فتدبر واما الحساب
والرياضي والهندسة فلم تكن شرطا جزما اما الاول فلان شان الفقيه استنباط الحكم الكلي للموضوعات الكلية مثل ان للذكر مثل حظ الانثيين واما تشخيص الموضوع الصرف
بان ثلث هذا المال ما اذا فلم يكن شانا للفقيه وهذا واضح وعلم الحساب يتحمل ما يثبت به الموضوعات الصرفة واما الثاني فانه كذلك فشان الفقيه هو اثبات نحو الاستقبال
الى القبلة واما كون هذه الجهة قبلة دون غيرها فلا تكون شرطا بالبداهة والضرورة وكذا الهندسة وغيرها من العلوم الغريبة كالجفر وغيرها **المقام الثالث**
في الجاهل في العبادات توضيحه ان من كانت له هذه القوة واستنبط الحكم يجب عليه العمل بمقتضى فهمه ومن لم تكن له هذه القوة يجب عليه الرجوع الى هذا البناء على كون
الاجتهاد واجبا كفائيا كما هو الحق وسيجيء واما من لم يرجع الى من له هذه القوة وان كان في اعلى مرتبة سائر العلوم وعمل على مقتضى فهمه او رجع الى من لم يكن من
اهله كابويه او قول الميت بناء على عدم جوازه قاصرا او مقصرا او عمل عملا من غير علم يكون هو المناط للعمل او كانت له القوة ولكن لم يستنبط قاصرا او مقصرا او
لم يرجع الى من كان له هذه القوة وعمل عملا جاهلا فهل يكون عمله صحيحا او فاسدا او التفصيل نسب الى المشهور القول بانه لم يكن معذورا وتكون عبادته فاسدة
مط ونسب الى المقدس الاردبيلي التفصيل بين المطابقة للواقع والعدم بالصحة في الاول دون الثاني ولخا والمحقق القمي ره التفصيل بين القاصر والمقصر فحكم
بالصحة في الاول مط طابق للواقع ام لا وبالفساد في الثاني مط طابق الواقع ام لا وقبل الدخول في المطلب لابد من بيان امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام
فيه في مطلبين الاول في انه بعد اتفاقهم على وجوب تحصيل المعرفة بالاجتهاد او تقليد المجتهد هل يكون النزاع في الوجوب النفسي اي كون تركه موجبا للعقاب
نفسا او في الحكم الوضعي اعني الوجوب الشرطي اي كونه موجبا للفساد او في الوجوب المقدمي الخارجي العلمي اي كونه موجبا للعلم بالتحقق كنصب السلم لاجل الكون
على السطح فلو فرض تحققه بدونه يكون صحيحا غاية يترتب العقاب على ترك المقدمة لاجل ترك الامر بتحصيل القطع بالامتثال يظهر من كلام المحقق القمي ره
الاول حيث جعل النزاع في المقصر وحكم بالعقاب وحكم بالبطلان فيه انما هو لانتفاء القرب لا لانتفاء الامر ويظهر الثاني من المشهور حيث حكموا بالبطلان في
عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات والقصر والاتمام مستدلين باختصاص صحة العمل بالاجتهاد او تقليد المجتهد ويظهر من المقدس الاردبيلي الثالث
حيث حكم بالصحة لو طابق عمل الجاهل للواقع مستدلا بان المطلوب نفس الشيء لا من حيث كونه معلوما والحق ان النزاع انما هو في الثاني فاختار بعضهم كالمشهور الوجوب
الشرطي فحكموا بالفساد مط وقال اخرون بعدم كونه شرطا فحكم بعضهم بالصحة ان طابق الواقع مط قاصرا كان او مقصرا وحكم بعضهم بالصحة ان كان قاصرا باعتبار
قاعدة الاجزاء واصالة البراءة اما عدم كون النزاع في الوجوب المقدمي التبعي فلكونه اجماعيا في الجملة اعني الوجوب الغير الملزوم للعقاب المستقل واما عدم النزاع في
المقدمي الملزوم للعقاب المستقل والنفسي فلوجوه الاول انه لو كان النزاع فيه لكان منافيا لمذهب العدلية القائلين ببطلان التكليف بما لا يطاق لان المشهور
القائلين بعدم المعذورية يلزمهم القول بوجوب تحصيل العلم بالنسبة الى القاصر وترتب العقاب على تركه وهذا ليس الا التكليف بما لا يطاق وكذا المفصل بين المطابقة والعدم
بالنسبة الى الثاني في حق القاصر لا يقال لم لا يجوز ان يكون النزاع في المقصر دون القاصر لانا نقول سيجيء بيان التعميم ولا يلزم ما ذكرنا على فرض جعل النزاع في الوضعي اعني
الوجوب الشرطي لان المناط هو الفساد ولا يتفاوت الحال بالنسبة الى القاصر والمقصر واما العقاب فهو امر تابع للتقصير الثاني انه لو كان النزاع في الحكم التكليفي لما
كان وجه لتخصيص النزاع بالعبادات لجريان الكلام بالنسبة الى المعاملات في الحكم التكليفي لاشتراكها مع العبادات في وجوب تحصيل العلم في المسائل وعدم العذر الا
في الضرورة واطلاق الايات والاخبار الدالة على وجوب الرجوع كما سيجيء فليس ذلك الا لكون النزاع في الوضعي مع كونهم متفقين على ترتب الاثار الذاتية في المعاملات
على فرض تحقق الاسباب من دون مدخلية العلم والجهل وليس في العبادات كذلك بل يكون المناط فيها هو الجهة حصول الاطاعة والانقياد ويحتمل ان تكون للعلم مدخلية
فيها الثالث تصريح عباراتهم في عنواناتهم بان عبادات الجاهل فاسدة او صحيحة في الجملة وايضا استدلال المقدس ره صريح في ذلك كما سيجيء وبما ذكرنا ظهر كون النزاع
عاما للقاصر والمقصر مع الوجوه الاول اطلاق كلماتهم وعنواناتهم في ان الجاهل هل يكون معذورا ام لا الثاني صريح استدلال المقدس الاردبيلي لانه قال في وجهه
الاستدلال بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجدت في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم
مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وهو صريح في نفي الشرطية وكون النزاع فيها فلا يتفاوت الحال بين القاصر والمقصر الثالث ما ذكرنا من عدم
الفرق بين القاصر والمقصر في الحكم الوضعي ويدل عليه ايضا قول المفصل لانه لو كان النزاع في المقصر فلا وجه للتفصيل لا يبقى النزاع لو كان عاما بالنسبة الى الثاني
فهنا في ذهاب المشهور الى الاجزاء في عنوان الاجزاء في مبحث الامر والاجماع في المبحث الاتية في ان المجتهد لو اجتهد وعمل بمقتضى اجتهاده ثم ظهر خطاؤه على الاجزاء
مع ذهابهم هنا الى الفساد وما الفرق بينهما قلت الفرق موجود وهو ان مبحث الاجزاء انما هو فيما صدر العمل مع كون المكلف معتقدا بكونه مامورا به ومبحثنا
بالاعتقاد القطعي الحاصل من العقل والشرع او الظني الحاصل من الدليل المعتبر مع عدم مطابقته للواقع لاختياره بانتفاء شرط او جزء كمن شك في بقاء
الطهارة السابقة ثم صلى معها صلوة لاجل الاستصحاب وعلم بعده بعد كونه متطهرا او كمن اعتقد بعدم وجوب السورة اجتهادا من الدليل الظني او تقليدا فاتى
بالصلوة مع عدم السورة ثم علم وجوبها او كمن صلى بدون الركوع سهوا او غفلة مع علمه بان الركوع ركن في الصلوة او الموافق الاصطلاحي كمن اعتقد بعدم ... من الله

وان بالصلوة مع التيمم ثم علم بكونه متمكنا حين اعتقاده بعدم التمكن والكلام في المقام انما هو فيما اصاب العمل مع عدم الاعتقاد الحاصل من الاسباب الصحيحة اعني الاجتهاد
او تقليد المجتهد سواء طابق الواقع ام لا والحاصل ان الكلام في الاجزاء انما هو في ان المطابقة للواقع هل يكون شرطا لصحة العمل او يكفي اعتقاد الصحيح والكلام هنا انما
هو في ان الاعتقاد الصحيح هل يكون شرطا لصحة العمل ام لا والنسبة بين العنوانين عموم من وجه فمادة الفرق من جانب الاجزاء هو فيما كان معتقدا بالصحة بالاعتقاد
الناشي من الدليل المعتبر مع عدم مطابقته للواقع وكذا العالم بالحكم مع تركه سهوا او غفلة ومادة الفرق في هذه المسئلة في المقصر عن تحصيل العلم عن المجتهد او عن الاجتهاد
مع علمه بوجوب الاجتهاد او الرجوع الى المجتهد مع تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه وكذا القاصر الذي يعلم وجوب الاجتهاد او الرجوع اليه مع عدم تمكنه منه مع عدم
علمه بصحة ما يصدر منه مع تركه الاحتياط على فرض امكانه ومادة الجمع هو القاصر في الاقسام وهو ان يكون جاهلا بالموضوع اعني الاجتهاد والتقليد او بالحكم
وجوب الرجوع الى المجتهد بعد الاب بل يعتقد [illegible] مع المجتهد بل ربما يعتقد بان ما قال ابوه يكون هو الصواب والحق لا غيره او بالمدخلية كمن لا يحتمل حليته
الشيء وهذه الاقسام الثلثة من حيث كونهم قاطعين بصحة ما فعلوا وان لم يكن في الواقع كذلك داخل في مسئلة الاجزاء ولازم المشهور الحكم بالصحة وبالاجزاء ومن حيث ان
المعتبر في الاخذ هو الاخذ من المجتهد لا الغير داخل في مسئلة الجهل في العبادات ولازمهم هنا الحكم بالفساد واطلاق الجهل عليهم مع كونهم عالمين بصحة ما فعلوا الا
منه لاعمية الجهل من البسيط والمركب بما ذكرنا ظهر الفرق وعدم المنافات بين المسئلتين وتخلف القاعدة وخروج بعض الافراد من تحتها لوجود الدليل بالاجماع
على الفساد وعدم الاجزاء كما في تارك الركوع سهوا او الاجماع على الصحة في عمل المجتهد ومقلده بعد ظهور الخطاء لا ينافي اصل القاعدة ويمكن دفع التنافي بوجوه
الاول تخصيص هذا المبحث بالمقصر والقاصر الذي لا يكون عالما بصحة ما يصدر منه كما ذكرناه في مادة الفرق مع دخول سائر اقسام القاصر في الاجزاء الثاني
تخصيص مسئلة الاجزاء بالاعتقاد الصحيح الحاصل من الدليل الشرعي والقاصر في هذا المبحث لم يكن اعتقاده حاصلا من الدليل الشرعي بل انما يكون حاصلا من العقل
لعدم قبح التكليف بما لا يطاق الثالث يمكن التعليل بحيث من حكم بالاجزاء في السابق نحكم هنا بخلافه وبعد انضمام هذه الاقوال بالاقوال من لم يقل بالاجزاء
يحصل الشهرة في هذه المسئلة الرابع كون مسئلة الاجزاء فيمن اتى العمل بالوجه الصحيح ثم ظهر الخطاء وهنا في ان الوجه الصحيح هل ينحصر بالاجتهاد والتقليد كان
شرطا الخامس ان الكلام ثمة في دلالة لفظ الامر فانه كما يدل على الوجوب يدل على الصحة وكفاية ما تعلق به الامر ام لا والحق فيه الدلالة كما مر ولازم عدم الصحة على
فرض لزوم المخالفة لامر وان ما تعلق به الامر والكلام هنا في ان الاجتهاد والاخذ منه هل يكون شرطا ام لا والمشهور على الشرطية ولازمه فساد عبادة الجاهل ولو
طابق الواقع ولا منافات بينهما الا ان الاول لا ينافي الفساد لو لم يطابق والثاني لا ينافي الفساد لو لم ياخذ منه ولو طابق الواقع واما الكلام ثمة في حكم العمل بالاجزاء
ما اعتقده مع عدم المطابقة فلا نسلم نهاية المشهور الى الصحة من حيث القاعدة وان حكموا بالصحة في بعض الموارد بدليل اخر كالاجماع كما في خطاء المجتهد ومقلده

المطلب الثاني في ان العبرة هل يكون في المطلق الحاصل سواء كان جاهلا بالحسن والفضل معا او بالفضل فقط كالوجوب والاستحباب بعد العلم بالرجحان
نفس المطلوب في الجملة او يختص بالثاني والحق هو الاول وذلك لاطلاق كلماتهم واطلاق ادلتهم **الامر الاول** في تاسيس الاصل ولا اشكال
في وجوب تحصيل المعرفة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الثاني العقل لان بعد ثبوت التكليف لا بد من العلم بالمكلف به للزوم تحصيل القطع بالامتثال
وهو يحصل بالاجتهاد او تقليده لا غيره لكون كفاية الاخذ منه اجماعية دون الاب مع ان تجويز الرجوع الى غير المجتهد لا ينتظم قطعا ويلزم منه اختلال النظام و
الهرج والمرج فما فيه ذلك لا يكون جايزا من جانب الله تعالى قطعا الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كان المراد به اهل البيت ع فيثبت تجويز الرجوع الى
النائب العام اعني المجتهد بالاجماع والاخبار من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وغيره وان كان المراد به اهل العلم فيشمل المجتهد لكونه من اهل العلم
غيره على الفرض [illegible] الاصل الرابع مفهوم بعض الاخبار كقوله من عرف فانه يدل على عدم جواز الرجوع الى غيرهم وكذا اية النفر والسؤال اما الاولى فلان غير
المجتهد غير متفقه فيكون من المنذرين لا المنذرين واما الثانية فلان غير المجتهد لم يكن من اهل العلم فيكون من السائلين لا المسئولين الخامس
الايات والاخبار الدالة على حرمة الفتوى والحكم من غير المجتهد ويثبت عدم جواز الرجوع للمقلد اليه بالفحوى وبالاجماع المركب وبقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم السادس
الاخبار الواردة في يونس بن عبد الرحمن وغيره حيث سئل السائل عنهم ممن اخذ معالم ديننا فقال ع خذ من يونس بن عبد الرحمن ولو جاز الرجوع الى اي
شخص فلا وجه لتعيين المعصوم ع هذا الشخص بخصوصه السابع بناء العقلاء فان بعد قطعهم بثبوت التكليف لم يكن بناؤهم على الرجوع الى اي شخص الثامن المقدمة
بيانه ان المكلف في ضيق الوقت يجب عليه قضاؤه على الواجبات وهي موقوف على [illegible] من غير طريق [illegible] يجب عليه تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالمعرفة
او الاحتياط والاشكال في ان الوجوب شرطي او مقدمي خارج عن اصل العبادة او نفسي والاصل العملي هل الشرطية لاصالة الاشتغال والنفسية لاصالة البراءة و
المقدمية لاصالة الاشتغال **الامر الثالث** في الثمرة وهي انه على فرض الشرطية يكون عبادات المقصر فاسدة مطلقا ويجب عليه اتيانها ثانيا مطلقا في الوقت وفي
خارج الوقت وان احتاط في العمل ويعاقب على ترك ذي المقدمة باعتبار ترك شرطه اعني العلم واما القاصر فهو موقوف على قاعدة الاجزاء فان قلنا بكونها مقتضية
للاجزاء فيكون صحيحا بشرط عدم تقصيره في العمل بالاحتياط ان لم يستلزم العسر [illegible] بان ما يحتمله الوجوب ترك ما يحتمل الحرمة والتكرار في محتمل الامرين اما مع التقصير
في الاحتياط او على القول بكون القاعدة عدم الاجزاء فيكون فاسدة ويجب عليه الاتيان في الوقت وكذا الخارج واما العقاب فلم يكن عليه من حيث ترك تحصيل العلم
جزما واما من حيث العمل فلو كان مقصرا بترك الاحتياط فهو كالمقصر في هذه الجهة ولو كان في احدهما قاصرا وفي الاخر مقصرا فيكون العقاب على الثاني دون الاول
واما على فرض عدم الشرطية مع كونه نفسيا فيكون عبادات المقصر فاسدة لو لم تطابق الواقع وفي القاصر كذلك لو لم نقل بالاجزاء واما العقاب فللمقصر ثابت جزما
منهم من حيث ترك تحصيل العلم دون القاصر واما من حيث ترك الاحتياط فعقاب جزما وكذا القاصر على فرض ترك الاحتياط مع الامكان واما على فرض الوجوب المقدمي
فكالوجوب النفسي في الصحة والفساد واما في العقاب فيكون للمقصر عقاب من حيث ترك الامر لزوم تحصيل القطع بالامتثال دون القاصر ومن حيث الاحتياط
في العمل مثل القاصر على فرض كون وجوب المقدمة تبعيا واما على فرض كون وجوبها معلقا بمعنى كون تركه موجبا للعقاب استقلالا ففي المقصر يتعدد العقاب

مما قلنا بالعقاب احدهما الاجل ترك المقدمة والاخر لترك ذي المقدمة لو اقتصر على فرض عدم المطابقة **الامر الرابع** في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مقامين

المقام الاول في الحكم الوضعي وكونه شرطا ام لا ويقع الكلام فيه في اربعة مطالب **المطلب الاول** في الجهل بالجنس والفصل كمن لا يعلم بالاجتهاد او تقليد المجتهد في الاستفادة هل يكون جهلهما مبطلا وخطائها فاسدا سواء قلد غير المجتهد ام لا والحق فيه عدم الشرطية وتكون العبادة على فرض حصول العلم بالمطابقة

بعد الاتيان مع عدم كون اخذه من طريق صحيح صحيحة من هذه الجهة سواء كان قاصرا او مقصرا لا من جهة اخرى لعدم سقوط التقرب فتدبر ويدل على ذلك وجوه

الاول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بيانه انا قد حققنا في الادلة العقلية من كون احكام الشارع تابعة للصفات المقتضية للحكم دون حكم والا يلزم الترجيح

بلا مرجح والترجيح بلا مرجح وح فنقول لا ريب في احتياج الحكم الى الموضوع المتصف بالصفة التي تقتضي الحكم المخصوص كالصلوة مثلا فيكون الصفة مقدمة على الموضوع

والموضوع مقدما على الحكم وعلى العلم بحكم الشارع على تحققه والا فكيف يحصل العلم فيكون الحكم مقدما على العلم ولو كان العلم مع ذلك شرطا للموضوع كالصلوة

مثلا المتقدم على الحكم المقدم على العلم يلزم تقدم العلم على الموضوع وهو دور ويحصل ما ذكره ان بعد فرض تحقق العلم في الخارج موقوف على صدق الحكم هو

موقوف على علم الشارع بكون الموضوع متصفا بالصفة في الواقع اى لو تحقق في الخارج كان حسنا ولا يتوقف على وجود الشيء في الخارج السابق على الامر فلا

لزوم من الامر بتحصيل الحاصل وح لا يكون السابق على الامر العلم الموجود حتى يلزم تقدمه وتاخره وكان دعوى امتداد وان شئت توضيحه فترى في الركوع لا الامر

لا يكون حال وجوده بل يكون حال عدمه مع امكانه ولا علم يجب على المكلف ايجاده فالمقدم هو ماهية الصلوة المركبة من العلم والركوع والمتاخر وجودها بايجاد

المكلف متبدر وهكذا في كل امر فما هو به الثاني الاطلاقات لدلالتها على ثبوت التكاليف كقوله اركع واسجد وامثالهما بيانه انا قد حققنا ان الالفاظ موضوع

للمعاني النفس الامرية من غير مدخلية العلم والجهل والاصل في مقام التكلم الحمل عليه حتى يثبت الصارف وهو مفقود في البين كما سنشرح في مقام رد دليل الخصم لا يقال

تصير الالفاظ الى المعلوم تام معروف بين المحققين لانا نقول ان كان المراد بالانصراف كون العلم داخلا في المطلوب فهو ممنوع بقرينة الاتفاق على بطلان التصويب

بناء العقلاء وسائر الادلة مما سيجيء في بطلان التصويب ان كان المراد ان الواقع غير مطلوب بل يحصل العلم التفصيلي قبل الفحص لاجل قبح التكليف من غير العلم بالبيان

كما مر فساده غنى عن البيان لكونه مستلزما للدور ووجوب الفحص عن الغافل المجتهد بعد العلم بان لها احكاما من جانب الشرع وهذا مما يأباه الاجماع وبناء العقلاء ولزوم

الهرج والمرج والخروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على تقييد الدليل الى صورة حصول العلم قبل الفحص وان كان المراد هو بعد الفحص فهما فاسد ايضا لكفاية العلم

الاجمالي كما حققنا سابقا وهو حاصل بالنسبة الى المقصر لعلمه بثبوت التكاليف ولزوم اخذها من المجتهد مع امكان الرجوع منه والتكليف الواقعي في حقه لا يلزم منه

قبح اصلا ولازم ذلك ان المقصر لو كان علمه مطابقا للواقع ولازم الشرطية هو الفساد وكذا بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من علم وجوب الرجوع الى المجتهد مع عدم الفحص

بصحته بالفعل مع امكان الاحتياط مع ان العلم التفصيلي حاصل بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من لم يعرف الاجتهاد او لزوم الاخذ منه او القطع بعدم المدخلية

فان هذه الاشخاص غافلون عن التقليد قاطعون بصحة ما يعملون فيجوز تكليفهم بالواقع على فرض مطابقة اعمالهم للواقع ولازم القول بشرطية الاخذ من المجتهد هو

الفساد وكذا العلم التفصيلي حاصل في القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم مطابقة عمله للواقع مع اطلاعه في الوقت بالمخالفة فطالب الطبيعة لو

تفرض مان الجهل لا بشرط الجهل لا يكون فاسدا كما سيجيء توضيحه نعم القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم المطابقة مع عدم اطلاعه في الوقت يكون طلبه

الواقع منه قبيحا ونحن لا نقول به بل نقول انشاء الخطاب بصحته الفوت لكونه تابعا للترك المنهي عنه لا الترك الذي يتعلق بالتكليف كما سيجيء لا يقال لو لم يكن العلم شرطا وكانت

الصحة دائرة مدار الواقع يلزم الحكم بالصحة لو طابق العمل للواقع مع العلم به لكونه مامورا به حين الاتيان لانا نقول في الصورة المفروضة تنتفي الصحة ايضا لانتفاء

قصد التقرب مع العلم بالمخالفة كيف يحصل قصد التقرب هو بديهي لنا الثالث بناء العقلاء فانا نرى ان المولى لو امر عبده بشيء لم يحصل الشك له في بعض اجزائه

مع امكان تحصيل العلم من مولاه لكنه لم يسئل ولم يحتط واكتفى بالظن الحاصل من قول الغير وطابق عمله للواقع لم يكن بنائهم على الامر بالاعادة بل الصحة ولو كان

بحيث يكون العلم داخلا في التعبد بل وجوبه انما هو لاجل الاتيان به او عدم تركها بدلا بلا قياس الامر الشرعي على العرفي فاسد لكون المقصود في الثاني

هو نفس ترتب الاثار الذاتية ومن الاول الاطاعة والانقياد قلت الكلام هنا في العلم بالوجه لا في اشتراط النية ولا فرق بينهما من هذه الجهة واما الثاني فنحن نقول

ايضا ما لم يحصل النية تكون العبادة فاسدة وسيجيء انها تتحقق بالنسبة الى بعض الاحوال بدون العلم والمقصود اثبات صحتها بدون العلم الرابع الدليل العقلي الا

العلم اما ان يكون له دخل في افادة حسن التركيب الذي يكون موضوعا للحكم بحيث لو لم يكن لم يتحقق الحسن كالركن ام لا وعلى الاول يلزم التصويب وعلى الثاني يلزم

نفي الشرطية الخامس ان العلم المذكور لو كان شرطا فيلزم العسر والحرج بالنسبة الى الغالب من الناس من العوام بل عن غيرهم ولو مجتهدا ولو في مسئلة سيما بالنسبة الى

الاشخاص في اوائل البلوغ وكذا الامر بالنسبة الى اوائل الاسلام لانهم لا يعلمون وجوب الاخذ من المجتهد ولا ياخذون منه بل ياخذون من ابائهم وكذا المجتهد الذي لم

يكن مجتهدا الاوائل ان يستنبط بعض الاحكام ولم يقلد مجتهدا فيها ولو كان اخذ جميع المسائل من المقتضيات والموانع من المجتهد او الاستنباط منه شرطا للعبادة بحيث لو

لم يعلم منها ولو في مسئلة مع مطابقة العمل الماخوذ من الاباء وامثالها للواقع او بالاحتياط او من جهة حصول الترك في التروك لما كانت عبادة وهي فاسدة

ويجب عليهم القضاء فلا ريب في كونه عسرا لهم بل الاطلاع على المخالفة ولو في اخر عمره او الشك فيها الابتلاء اغلب الناس بعدم العلم بهذه الكيفية ولو في مسئلة

وهو مناف للطف ايضا السادس بعض الاخبار الدالة على الصحة على فرض المطابقة منها ما روي عن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ليس بعارف فمرغ في التراب فقال الرسول

انما كان يجزيه ان يتمرغ الحمار فلا صنعت كذا وعلمه التيمم فانه ظاهر في انه لو فعل كذا لكان صحيحا ومنها ما روي فيمن لم يدر كيف يفعلها واستحسنها مع عدم العلم به ومنها ما

روي عن حماد قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز فقال لا عليك يا حماد قال فقمت في الصلوة بين يديه متوجها الى

القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ان ياتي عليه ستون او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة الخ

ومنها ما روي عن زرارة ومعروف حيث تطهرا بالماء ومنا هذا ... مع انه لم ياخذ من الشارع ولا ريب في ظهوره في ان العلم انما هو لاجل اتيان العبادة بحدودها الا لكونها

شرطا او تمسك بعض الاخبار الدالة على معذورية الجاهل كقوله ما حجب الله علمه فهو موضوع عنهم وغيرها ولكن التمسك بها مشكل لظهورها في نفي الحكم التكليفي فيما لا يحصل العلم [illegible]

اجمالا ولا تفصيلا كما هو في امثال المقام لا لو فرض نفي الوضع كنفي الشرطية في المجهول اما بقاعدة الاجزاء وعدم صدق الفوت فلعدم الدليل على الشرطية

وشرط العبادة ولان طابق الواقع فيتم كونه الاخذ من الاجتهاد او تقليد المجتهد ولا يخفى ما فيه ولذا قال في الاكثر الادلة الدالة على وجوب رجوع غير المجتهد الى المجتهد لا تستلزم

ان الوجوب اما ان يكون نفسيا او شرطيا وعلى الثاني فالفساد ظاهر وعلى الاول فلان العمل مامور بتحصيل العلم والامر بالشيء مقتضي للنهي عن الضد وعدم الامر بالضد

وعلى الثاني فالفساد ظاهر وكذا على الاول لكون النهي في العبادات موجبا للفساد وفيه ولا ان الامر الدال على الوجوب حقيقة في النفسي ولا يكون مراد اجماعا بل المراد اما

الشرطية او المقدمية والظاهر منه هو الثاني ولو لم يكن ظاهرا فيه فمجمل وما ذكرنا انما يدل على عدم الشرطية فيتعين المقدمية فلا يكون شرطا واما من باب الاقتضاء فقد بينا

في محله انه لا يقتضي عدم الامر بالضد واما النهي عن الضد فتبعي لا يوجب العقاب المستقل ولا الفساد كما مر وعلى فرض تسليم اقتضائه عدم الامر والنهي الملزوم للعقاب

المستقل والفساد لا يتم بالنسبة الى القاصر لانه غير مامور بتحصيل العلم وكذا المقصر العامل في اخر الوقت لانه مكلف بالاهم وهو الصلوة لا بتحصيل العلم فيكون صحيحا

على فرض كونه الامتناع بالاختيار منافيا له وكذا على عدمه لانه مكلف بهما لكنه لا يمكن فيه اختيار الاهم وهو مكلف به ويوجب الصحة ولان كان معاقبا على ترك الاخر

بقي المقصر العامل في اول الوقت فيثبت الفساد ويثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول يمنع الاجماع المركب لكون الكلام في لزوم العلم في صورة الامكان

في صورة عدم الامكان كالقاصر والمقصر في اخر الوقت مع انه لو تم لا يقاوم ما ذكرنا انما يدل على عدم الشرطية وكونه مقدميا الثاني انما النية واجبة في العبادات

اجماعا والمحلل انما هو في كونها شرطا كما عليه المشهور او نفسيا كما هو منسوب الى السيد المرتضى وعلى الوجهين يستلزم الفساد اما على الاول فظاهر لان مع عدم العلم

يكون هذا مامورا به من الله لا يمكن القصد بانه بامر الله واذا انتفى القصد فتكون العبادة فاسدة واما على الثاني فلكونه مامورا حين الاتيان بالفعل بالنية والامر بالشيء

يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه وتحصيل النية موقوف على تحصيل العلم بالوجه فيجب تحصيل المقدمة وهو ايضا يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه والجواب على فرض

كون النية واجبة نفسية يظهر عدم ايراده مما سبق واما على الاول اعني الشرطية كما هو المحقق فكذا بالنقض بعمل العوام بل اهل العلوم لانه ما من شخص كان عالما

بجميع المسائل مجتهدا او مقلدا فلو لم يكن عمل الا غالبا بنية التقرب هو يقتضي الفساد المطلق يكون علمهم منعا خوفهم من الله ورجاء الجنة ولعمل الرياء ولذا في الجهلاء

يعملون ولا يتركون كالصوم وامثاله وكيف يمكن القول بعدم كون فعلهم لله مع انا نرى بالوجدان ان غالب العوام الجاهلين الذين لا نفقه لهم تاخير الصلوة الى اخر الوقت

في سفر او مرض يتوضئون بالماء البارد في السفر في هواء البرد فلا مانع من خوف الناس يعجلون في الصلوة لئلا يقضي وقتها ولا ريب ان عملهم ليس الا لله خوفا

منه ورجاء منه وثانيا بالحل بان من ترك الى سبيل بعيد كونه حكم الله وحينئذ انه غير ملتفت الى عدم اعتباره بل يكفي احتمال المحبوبية مع العلم بعدم المبغوضية كما في

التسامح مع انه لا يتم بالنسبة الى القاصر الغافل عن التقليد وكذا بالنسبة الى المقصر في صورة غفلته عن اللزوم حين الدخول في العبادة وكذا بالنسبة الى

المقصر الذي يأخذ من ابيه مع حصول الظن له بصحته فان العوام وكذا الحال بالنسبة الى القاصر الذي لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع حصول الظن له من قول الغير وكذا

بالنسبة الى المقصر الذي يحتاط في العمل بالاتيان بما يحتمل مدخليته في العمل وترك ما يحتمل مدخلية عدمه والتكرار فيه محتمل الامرين ولو لم يكن ممكنا كما في تحصيل الستة في

الجهات للقبلة في صورة الاشتباه فان قصد بكون القبلة هي هذه الجهة المخصوص فهو فاسد جزما وان قصد بانه في تحصيل القبلة الواقعية المحبوبة للشارع فمقبول

مثله في المقام لان ما يحتمل مدخليته وجوده او عدمه في العبادة والعبادة مد ونه على الاول ومع وجوده على الثاني لو كان في الواقع مما له مدخل في العبادة لم يكن

فاتيا بل يكون نحو مقدمة علمية ولا يكون اتيانه لاجل الاحتياط تشريعا ولا يكون منافيا لقصد التقرب كما في سائر موارد الاحتياط لا يبقى في جهات القبلة قد

ورد الامر بها لمن لم يطلع على ورود الامر مع ان عدم المنافاة في صورة العلم بالمحبوبية والشك في الوجوب لاستصحاب اظهر من ان يبين نعم هذا الكلام اعني

عدم امكان تحقق النية انما يصح فيمن كان عالما بعدم كون ما يفعله هو المامور به او ظانا به مع احتمال كونه مبغوضا ذاتيا فضلا عن الثالث الشهرة بين الاصحاب و

الجواب عنها ان على فرض تحققها وحجيتها في المقام لا تفيد الظن بفساد عمل كل لكل الاول والثاني وقد عرفت فسادهما مع انها لا يقاوم ما ذكرنا من بطلان التصويب

وقاعدة التخيير والتفصيل وغيرها الرابع الاصل والجواب عنه ان الاصل معتبر فيما لم يكن دليل على نفي الشرطية وقد مر من الوجوه الاربعة الدالة على نفيه مع ان هذه

الوجوه لو تمت فانما تتم بالنسبة الى الجهل بالجنس او الفصل معا الخامس عبارة المشهور ان الناس صنفان مقلد ومجتهد والجاهل خارج عن الصنفين والجواب عنه

اولا انه لا يتم بالنسبة الى العالم بالفصل مع علمه بكفايته وقصد التقرب او كونه مقلدا للمجتهد الذي يرى عدم اشتراط العلم بالوجه وثانيا بانه من كلام العلماء ولا اعتناء

به وثالثا بانه على فرض كونه من الرواة المأثورة ان الناس عالم ومتعلم يكون مفاده يجب ان يكون عالما او متعلما والوجوب المقدمي كما مر ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا

في الشرطية ويحمل وما ذكرنا يعين المقدمي مع انه خبر واحد لا يكون حجة ولا يكون مكافئا لما ذكرنا السادس ان كثيرا من اجزاء الصلوة قد وقع الخلاف في وجوبها والاتيان بالاحد

الوجهين لا يحصل الا بالتقليد والا فكيف يستقر الحكم الخاص في ذمته ويصير بذلك مامورا به حتى يكون صحيحا والجواب اولا انه لا يتم بالنسبة الى غير الخلافيات

او الخلافيات التي لا يعتنى بها واذا ثبتت الصحة في ذلك ثبتت في غيره بطريق الاجماع المركب وثانيا انه لا يتم بالنسبة الى الجهل بالفصل مع قصد التقرب على القول

بعدم شرطية العلم بالوجه وثالثا بان على فرض عدم شرطية العلم الاخذ من المجتهد يكون مكلفا بالواقع وجعل الشارع قول المجتهد معينا له حجة وواجب العمل بالوجوب

المقدمي لتقربه على فرض التعدد ومكمله سواء اخذ وعمل او عمل ثم علم بقوله انه هو الواقع السابع الاجماع على عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات او

القصر والاتمام والجواب عنه اولا بان المراد من عدم المعذورية هنا عبادته على فرض عدم المطابقة وانكشاف الخطاء وثانيا بمنع تحققه غاية الشهرة او الاجماع

المنقول وهما على فرض حجيتهما غير مكافئين لما ذكرنا واذا ثبت الصحة في حق المقصر مع العلم بالمطابقة ثبتت في القاصر ايضا بالاولوية او بالاجماع المركب والاولوية واذا

ثبت الصحة فلا يجب الاعادة ولا القضاء بالاجماع والعمل لكونه تحصيلا للحاصل هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان واما ان يكون هذا العلم

حاصلا في الوقت مع بقاء مقدار الفعل الذي يمكنه اتيان الصلوة ولو بركعة اولا اما الاول فيجب الاتيان ثانيا سواء كان قاصرا او مقصرا واما الثاني فواضح لان الامر

مكلف

مكلفا بالواقع وعلم عدم اتيانه به فلا اجماع على وجوب الاتيان في حقه من الاقوال الثلثة في الجاهل لكونها الا ان الفرد المتيقن من جميع الاقوال وهو مجمع وجوبه فيه القاصر
ايضا ويثبت في المقصر بالاجماع المركب بالاولوية واما بالنسبة الى القاصر فلان الادلة التي ذكرناها تقتضي تعلق الطلب بعنوان الواقع حتى يثبت الصارف وهو منتف
هنا كما سيجيء من بطلان ما عليه الخصم وبعد ما ثبت ذلك مع فرض عدم اتيانه المطلوب يكون باقيا تحت الامر ويجب عليه اتيانه بمقتضى الامر والدليل على عدم
لزوم الاتيان في حقه لا يخلو من وجوه الاول ما عليه الخصم من قاعدة الاجزاء وهو ان القاصر حين اتيانه الصلوة مع قطعه بكون هذا مأمورا به فاما ان يكون
لم تكليفه لم لا والثاني فاسد على الاول فاما ان يكون مكلفا بمعتقده او يكون مكلفا بالواقع والثاني تكليف بما لا يطاق والاول هو الحق وقد اتى به
وعود الامر ثانيا يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه والجواب منع ان الامر لا يتم بالنسبة الى القاصر الذي يعلم وجوب التقليد ولا يمكنه معه اتيان الصلوة في
اول الوقت مع ظنه بعدم صحة ما يفعل والشك منه وثانيا بانا نختار كونه مكلفا بالواقع في زمان الغفلة لا بشرط الغفلة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق
لكون المحبوب المطلوب هو الطبيعة من حيث هي لا مقيدة بهذا الزمان الذي يغفل المكلف ولما كان للطبيعة مقدمة اخرى وهو الجزء من الزمان الذي يقع
المكلف لعلم بالمخالفة مع علم الامر باطلاع المكلف وامكان اتيانه الطبيعة بهذه المقدمة وطلب الطبيعة في زمان الغفلة لا بشرط الغفلة بل لاجل انه يعلم
امكان اتيانها للمكلف بمقدمة اخرى لا يكون تكليفا بما لا يطاق فان قلت يلزم من ذلك ان لا يكون الغافل حين غفلته مكلفا بمعتقده ويلزم من ذلك عدم
ترتب الثواب العقاب على فرض الاطاعة والمخالفة قلت سلمنا عدم كونه مكلفا بمعتقده في الواقع بل هو معتقد بكونه مكلفا فاتيانه اطاعة بحسب الاعتقاد وتركه
مخالفة له وهما علتان لترتب الثواب العقاب لما مر غير مرة من ان الثواب العقاب يترتبان على الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد وقد لا من لوازم
حصول الشيء واقعا وحصول الاطاعة المطلقة لا يستلزم كونه اتيانا بمقتضى امر الواقع نظيره في العرف لو امر المولى عبده بشراء اللحم مجزا من اول الزوال ثم اطلع في الوقت بها
اعتقاده المطلوب للمولى فلا ريب بنائهم على الاتيان ثانيا وتركه يكون مذموما ولو كان تكليفا بما لا يطاق وتبدل الواقع بالمعتقد لما كان على تركه ذم وهو
بديهي الفساد لا يرتاب فيه ذو مسكة فكيف بالعالم الماهر المحقق مع ان على فرض الشك في تبدل التكليف في الواقع بما فهمه لا يكون الاستصحاب مقتضيا للثاني
معه يجب الاتيان في صورة العلم بالمخالفة لكونه باقيا تحت الامر بمقتضى الاستصحاب الثاني ان الغافل حين غفلته يكون قاطعا بصحة ما يفعل وليس قطعه اضعف
من ظنه بالصحة الحاصلة من قول المجتهد او من الدليل الظني للمجتهد وقد اجمعوا في الثاني على صحة ما فعل وعدم لزوم اتيانه على فرض اطلاعه بخطاء المجتهد بخطائه فيكون
عدم لزوم الاتيان ثانيا هنا ثابتا بالاولوية وبطلانه لا يخفى التحكم والجواب ولا نمنع عدم لزوم الاتيان على المجتهد لو اطلع على خطائه في الوقت والاجماع غير ثابت ولو
سلمنا لكنه خرج بالاجماع وهو لا يكون جاريا في المقام كما سيجيء ومعه لا تجري الاولوية ولا قاعدة الحكم الثالث ان كلام القاصر والمقصر لو صلى في اخر اوقات
الامكان التي لا يمكنه اتيان الصلوة بتمام الاجزاء كتحصيل الستر او ثوب الطاهر ولو فرض كونه عالما بالشرطية ولم يكن مكلفا الا بالصلوة عريانا او مع الثوب
النجس ولا يمكنه الاتيان ثانيا فرع فيقول الجاهل مع اتيانه الصلوة في اخر اوقات الامكان بدون الستر او مع الثوب النجس فاما ان يكون مكلفا بالصلوة مع جميع الاجزاء
او لا وعلى الاول في حق القاصر تكليف بما لا يطاق لعدم امكان اتيانه لا في هذا الزمان ولا في مقدمة اخرى لفرض كونه في اخر اوقات الامكان وفي حق المقصر
يستلزم القول بكونه الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار من حيث ترتب العقاب مسلم والخطاب لكونه لغوا كما حققناه في السابق فاذن يتعين كونه في الواقع مكلفا
باتيان الصلوة بدون هذا ولم يكن جزء منه فما اتى به يكون صحيحا ولا اعادة عليه وكذا القضاء ولا نقول بالتفصيل في هذا القسم فيثبت في غيره بالاجماع المركب قلت هذا الكلام
في غاية الفساد لمنع الاجماع المركب بل حكم اخر الوقت يختلف مع اول الوقت باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار العلم والجهل ويكشف عن ذلك انه لو لم يكن ما فعل مطابقا
للواقع في سعة الوقت يكون فاسدا ويجب عليه القضاء مثلا لو قلنا بتعين الصلوة عريانا في صورة دوران الامر بينه وبين النجس لكنه لاجل جهله اختار الصلوة
مع الثوب النجس تكون عبادته فاسدة جزما وكذا لو اعتقد بكونه اخر الوقت وصلى بدون هذا الشرط ثم انكشف خطائه عن كونه اخر اوقات الامكان مع امكان
الاتيان ثانيا مع الشرط يكون فاسدا ويجب عليه اتيانه ثانيا هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة في الوقت واما في صورة حصول الشك في المطابقة في الوقت فيجب
الاتيان ثانيا ايضا على القاصر والمقصر وذلك كما لو صلى في الدار الغصبي مع جهله بالفساد ثم حصل الشك في صحة الصلوة يجب عليه الاتيان ثانيا في غير الغصب اما
وجوب الوجوب فللوجوه الدالة على كونه مكلفا بالواقع وبعد حصول الشك في كون الاتيان بالمعتقد مطابقا للواقع حتى يسقط التكليف ولا حتى يكون التكليف باقيا
مقتضى استصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال لزوم اتيانه ثانيا حتى يحصل القطع بالامتثال ولو ترك الاعادة يجب عليه القضاء ولو لم يحصل العلم بالمطابقة بعد خروج
الوقت فاما على فرض كون القضاء بالامر الاول فواضح واما على فرض كونه بالامر الجديد فلا صدق الفوت بالنسبة الى التكليف الظاهر المتعلق به في زمان الاداء بمقتضى
الاستصحاب لان الفوت كما يثبت بصدق العرف كذلك يثبت بالدليل الشرعي اعني الاستصحاب هذا في المقصر وفي القاصر اذا كان احتمال المخالفة لما فعله مسببا من الاسباب
كما اذا سمع بعد الفعل ان السورة واجبة ولما لو كان اعتقاده السابق باقيا لما لكونه لا امر غيره تكليفا بما لا يطاق ومما ذكر يظهر الحاصل هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان
او الشك فيه مع بقاء الوقت واما في صورة حصول العلم بالمخالفة او الشك مع خروج الوقت فهل يجب القضاء اولا والحق هو الاول بالنسبة الى المقصر والقاصر في العلم وفي العمل لكن
لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع عدم ظنه بصحة ما يفعل لعدم احتياطه في العمل مع امكان الاحتياط كما لو صلى في المكان الغصبي مع جهله بالفساد وظنه به او شكه فيه مع امكان
اتيان الصلوة في غير مكان الغصب اما على فرض صورة حصول العلم بالمخالفة فلكونه مكلفا بالواقع ولم يات به وقد فات منه واما على فرض الشك فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول
فظاهر لكونه شاكا في ارتفاع تكليفه والاصل بقائه واما على فرض كونه بامر جديد فلان الاستصحاب يقتضي بقاء التكليف في اخر الوقت لو صلى في اول الوقت ومعه
يثبت الفوت بالاستصحاب فيجب عليه القضاء واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره اعني من صلى في اخر الوقت بالاجماع المركب قلب الاجماع باثبات عدم الوجوب في الثاني
للشك في الفوت والاصل البراءة في الاول بالاجماع المركب فاسد لكون ما ذكرناه هو الدليل القطعي من حيث انه فاسد وما ذكره الخصم مع كونه مما هو اصل البراءة
ولا يبيان الاول مقدم لكونه اجتهاديا مع اعتضاده بالشهرة الحاصلة بفساد عبادات الجاهل واما بالنسبة الى غيرهما من ساير افراد القاصر فالحق عدم لزوم

الا انه يمكن ان يقال ان ما هو متعلق الغرض ... فافهم

او المجتهد

وهو الدليل بالنسبة الى ورود الخطاب

القضاء عليه في صورة الشك لو كان عدم الالتفات باقيا الى اخر الوقت وذلك ظاهر على فرض كون القضاء بامر جديد لعدم صدق الفوت لا بالنسبة الى التكليف
الظاهري لانتفائه ولا بالنسبة الى الواقع لعدم كونه مكلفا به ولا يجري معنى لا تنقض اليقين بالشك ايضا وهو واضح بعد الوقت واما على فرض كون القضاء بالامر الاول فيتم
كذلك وذلك لظهور الاجماع على نفي القضاء منه قد يرد اما في صورة العلم بالمخالفة فالظاهر وجوب القضاء عليه اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فلو منع كلا ن
التكليف بالطبيعة او الفعل انما ينتفي اذا اتى بالمعينة والمفروض عدمه لا يقال تعلق التكاليف بالطبيعة انما يتحقق لو تعلق التكليف بالمقيد لانا نقول ليس كذلك لانهم
يقولون بكون مدلول الامر هي نفس الطبيعة المطلقة والمقيدة مقتضى اطلاق الامر هو وجوب الاول مطلقا والمقيد لا ينقض الخروج عن التكليف بل ارادتها بالعبارة
ينتفي منه التكليف بالطبيعة وكذا مقتضى ما ذكرنا من ادلتهم كالمبسوط وعدم كون انتفاء الفصل موجبا لانتفاء الجنس هو بقاء التكليف بالطبيعة ولزوم القضاء ثانيا
واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فكما هو الحق فيحتمل الاشكال من ان صدق الفوت هل يكون موقوفا على تعلق الشيء بالذمة وتركه في زمان الاداء او يكون موقوفا
على مجرد حصول ترك المصلحة الواقعية سواء كان مع التعلق ام لا فيما كان عدم تعلقه باعتبار وجود المانع العقلي كالنوم والجهل وامثالهما لقبح التكليف بالاول
٧ باعتبار عدم المقتضي اعني عدم حسن الصلاة من الحائض ونحوها والثاني كما نرى اولادهم قالوا في طريح بلدتنا لا استماع الجهال وذي الامراض
ولكن لا يطلع الجهال لعدم ذي الامراض عليه ولم يحصل الاستماع حتى خرجا ثم حصل الاطلاع فلا ريب انهم يقولون بانه فات منا امر عظيم وكنا محرومين من ادراك هذه المنفعة
لرجوع الضمير من قولهم اقصر فاتنا الى الموصول اعني الصلاة وامثاله لا الى المصلي وهو صريح فيه نعم لو امكن الرجوع الى المصلي لم يكن كذلك لتوقف صدق فوت المصلي
انما هو على تعلقه به منه وتركه كما لا يخفى والمفروض عدم تعلقه بالغافل المستمر جهله الى اخر الوقت وليس الموانع الشرعية كالحيض وامثاله كالموانع الفعلية لكون
الموانع الشرعية موجبة لانتفاء المقتضي لان بعد وجودها لا يعد على الصلاة ايام اقرائك وامثاله يصير موجبا لتقييد المقتضي اعني صل ويصير الحاصل ان الصلاة
المحبوبة والمطلوبة من غير الحائض فهي لم يكن محبوبا ولم يكن فيها صفة محسنة فلا تكون فيها منفعة ومعه لا يصدق الفوت حينئذ بخلاف الموانع العقلية فانها ينفي
التعلق باعتبار وجود المانع من قبح التكليف بما لا يطاق لا باعتبار عدم كون الشيء متصفا بالصفة المحسنة فقد يكون لا يبقى لفظ منه هو الترك عن عمد لا ما يقول
لو لم يكن ظاهرا في الترك من الهوى وامثاله لم يكن بالعكس لا يبقى لفظ منه هو الترك من راس لانا نقول هذا يصدق ترك من راس بالنسبة الى الواقع لعدم كون ما اتى به مأمورا
به لكن يرد الاشكال هنا وهو ان الحكم بلزوم القضاء مستلزم للعسر والحرج لكون اغلب العباد مقصرين وبعضهم قاصرين عن تحصيل المسائل ثم يقع لهم الاطلاع بمخالفته
عباداتهم بعد الوقت بعشرين سنة او ستين سنة وهكذا والحكم بلزوم القضاء في حقهم مستلزم لا كفائهم بغير الضرورة من التعيش وهو عسر في حقهم جزما ومنفي في
الشريعة قطعا ويتم عدمه في بعض الموارد الذي لم يكن عسرا بالاجماع المركب فلذا منع تحقق العسر او لا سيما ان حق قولنا تقليد الميت كما سيجيء الاشارة سيما اذا قلنا
بكفاية المطابقة لقول مجتهد واحد كما مر في المسائل الخلافية فيستلهما تحققه احيانا او بعيد عن القاصر مسلم اما الترجيح الادلة النافية للعسر بها على الادلة الدالة
على لزوم القضاء كالامر ونحوه او بان المقلد اذا قلد وظهر الخطاء بعد الموت لم يكن له قضاء اجماعا وليس قطع القاصر فيما نظيع بكون ما فعل هو المأمور به اضعف من العلية
وليس لازما له با التحكم دعوى عيره بالاجماع المركب وبناء على كونه شكا في التكليف على فرض عدم الترجيح ولعامة الاثارة تبعه مع كون القاعدة اعني نفي العسر اجماعية مقتضاها
نفيه هنا لكن لا نسلم الاجماع المركب فيكون المنفي هو العسر لا غيره واما في المقصر فترجيح قاعدة العسر على ما تدل على لزوم القضاء في حقه محل تأمل للمنع سيما والادلة النافية
له كما مرت الاشارة ومع تسليم شمولها له ترجيحها محل التأمل لكون اقصرها انها من حيث الصدق مقطوعا ومن حيث الدلالة عاما استغراقيا ومع ذلك يكون قليله
المورد ومستندا بالحاق كلام المشهور على فساد عبادات الجاهل ولزوم القضاء مع عدم تفصيلهم بين العسر وغيره سلمنا عدم الترجيح لكن نشك الوجوب بالاستصحاب
لان القضاء للصلاة الاولى تعلق به منه لعدم عنه وهكذا ثم بعد تحقق العسر يكون ارتفاع التكليف محل الشك والاصل بقائه ومدبر واذا ثبت عدم شرطية
العلم في هذا المقام اعني الجهل بالجنس والفصل ثبت عدم شرطيته في سائر المقامات اعني الجهل بالفصل دون الجنس وبهما معا في الامور المتاملية كالسقي وغسل الثوب
وفي الامور الغير الملازمة كالشكوك الواقعة في الصلاة سيما اذا كرنا بالاجماع المركب بالاولوية ولا يحتاج الى التطويل بذكرها عليحدة هذا وعلى فرض عدم الشرطية بقي الكلام
في الحكم التكليفي من ان الشارك تحصيل هذا العلم هل يكون اثما او لا والحق انه بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه نادر الوقوع كالشك بين الخمس والست
او الست والسبع وهكذا تكون معرفته واجبا عينيا والا يلزم العسر والحرج في حق اغلب العوام بل الطالب يكون واجبا كفائيا يكفي لرفع الاحتياج في مقام الحاجة
الرجوع واما بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه كثير الوقوع كالشك بين الثلث والاربع وفي السجدة بعد التحول في التشهد فالحق انه واجب الوجوب المعلق لان في صورة
تحققه يكون ابطال العمل وايانه بغير الفرض حراما والمراسم موقوف على معرفة احكام هذه الشكوك وتركها موجب لوقوع المكلف في الابطال المحرم او العامر فيترتب عليه
العقاب على تركها الا حالة يشتبها وكذلك في صورة الجهل بالفصل مع العلم بالجنس من المحبوبية وذلك لان الاقتصار على الواجبات وغيرها في ضيق الوقت واجب وهو
موقوف على معرفة الفصول المستحبة المكروهة حتى يتركها وترك المعرفة بها موجب لترك ذيها في ضيق الوقت فيترتب عليه العقاب واما في غير الضيق ولو كان بنائه على
الترك فيجب تحصيل المعرفة من اهله لاحتمال كونه واجبا في الواقع ومع القطع لا يحصل القطع بالاتيان التركيب المأمور به فيترتب عليه العقاب المحقق في مقدمة الواجب من كون ترك
المقدمة المشكوك الوجوب للشك في اتيان ذي المقدمة موجبا للعقاب او لم يكن في الواقع كذلك نعم لو كان بانيا على الاتيان فاثبات الوجوب عليه بمعنى كون تاركه مستحقا للعقاب فيما اذا
بالجنس المحبوب الفصل مشكل لاصالة البرائة وعدم شمول الادلة الدالة على وجوب الرجوع الى المجتهد كقوله فاسئلوا لكونه مطلوبه بصرف الفرد الشايع اعني الجاهل بالجنس
والفصل معا مع انه يحتمل ان يقال عدم اشتراط العلم بالوجه وعدم توقف نية الوجه عليه لعدم اشتراط النية بالوجه تفصيلا وكفاية مطلق قصد التقرب يكون غالبا
ولا يكون مورد للاقدام واما في الجاهل بالجنس والفصل معا فمع عدم علمه بصحة ما يفعل يترتب عليه العقاب لكونه مأمورا بالصلاة الصحيحة والعلم باتيانها موقوف
على تحصيل المعرفة بها من اهله ومع تركه لا يحصل القطع باتيان المأمور به ويستحق العقاب لما ذكرنا في مقدمة الواجب سواء طابق الواقع ام لا نعم في الاول العفو قريب
من الثاني واما اثبات الوجوب النفسي حتى يترتب عليه عقابان لو فرض عدم المطابقة فمشكل لان ظاهر الاخبار وان كان ذلك الا انه قد عرفت عدم الوجوب

النفسي ومن بناء العقلاء على العقاب في الواحد بل ظاهر بناء المتفقه هو الوجوب المقدمي كما لا يخفى لا يبقى بل يلزم من ذلك عدم ترتب العقاب عليه لو لم يأت بالمستور تاماً
مراحتياطه بتكرار العمل لقطعه بإتيانه المأمور به الواقعي لانا نقول اتيان العبادة مكرراً حتى يحصل الواقع حرام ولو فتر بعامع امكان العلم واتيان نفس العبادة وعدم الاحتياط
غايته فاسد ستمولها الصورة عدم امكان تحصيل العلم او فيما علم بالعدد المشترك بعدم الحجوبية مثل العدد بروما ذكرنا من الحكم التكليفي انما هو في المقصر واما القاصر فلا يترتب عليه
العقاب من حيث عدم العلم جزما لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث العمل فلو كان مقصراً كما لو علم بوجوب الرجوع الى المجتهد ولا يمكن الرجوع مع احتمال كون ترك السورة
موجباً للفساد احتمالا لاسيما من الامارات كما لو سمع من غير اهل بيرة بها مع امكان الاتيان بها من غير عدم لزوم العسر والحرج في حقه فيترتب عليه العقاب من تدبر وبما
ذكرنا ظهر الفرق على ما هنا بين المقصر والقاصر في امور منها العقاب على الاول لتركه الامر بتحصيل القطع بالامتثال دون الثاني ومنها الشك في المطابقة والمخالفة في الوقت
مع بقاء اعتقاد القاصر بجواز ما اعتقد بعدم لزوم التدارك عليه بخلاف المقصر فانه مأمور بالواقع ويلزم تحصيل العلم والاتيان بالواقع ولو ترك بشبهة الفوت بالاستصحاب
لا استصحاب ويجب عليه القضاء ومنها صورة الشك ايضا في خارج الوقت بلزوم القضاء على المقصر دون القاصر ومنها الاطلاع على الفساد في اخر عمره مما يكون قضاؤها
عليه فيجب على المقصر لا لاكتفاء بتقليد الصحيح دون القاصر **المقام الرابع** في التخطئة والتصويب ويقع الكلام فيه في مواضع ربعة **الموضع الاول** في المسائل الكلامية
اعني في الاعتقادات الصرفة المتعلقة باصول الدين والامور الخارجية كالاعتقاد بالنبوة والمعاد وامثالها **الموضع الثاني** في الاعتقادات المرتبطة بالعمل مع
كون العقل مستقلا في ادراك الحكم كقبح الصدق الضار **الموضع الثالث** في الاحكام العملية فيما كان فيه دليل قطعي مقطوع من جانب الشارع **الموضع الرابع** كذلك
لكن فيما كان دليل ظني معتبر الموضع اما الاول فالاقوال فيه اربعة فظاهر على المذهب القول بالتخطئة وهو من جمهور المسلمين وقول بالتصويب وهو من عبد الله بن
حسن البصري وعلى الاول قول بكون المخطئ انما مستحقا للعقاب الاخروي مع ترتب احكام الكفار عليه في الدنيا وهو من جمهور المسلمين وقول بعدم الاثم وهو من
جاحظ وقول بالتفصيل بين القاصر والمقصر والحق بطلان التصويب في ذلك لتحقق الاجماع ولعل المراد ما ذكره عبيد الله مع امكان ان يكون مراده نفي الاثم كالجاحظ
ويرتفع الخلاف كلية ولما سيجيء من بطلانه في العمليات ويثبت في المقام بالاولوية والاجماع المركب وللزوم التناقض فيما لو اعتقد بشيء واحد بالاعتقادين
المتناقضين كجواز الحرق والالتيام وعدمه وكذا كون المعاد جسمانيا او روحانيا وكذا كون علم الواجب بالحضور او الحصول ثم على التخطئة الحق هو التفصيل بين القاصر
والمقصر بثبوت الاثم على الثاني دون الاول وان كانا مشتركين في الحكم الوضعي من ترتب النجاسة والقتل وحلية المال وامثالها وذلك لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا
وشرعا وما يظهر من اطلاق كلام الجمهور من ترتب الاثم مع عدم الفصل بين القاصر والمقصر فاما ان يكون مرادهم كون الكل مقصرا مع نفي وجود القاصر او يكون
مرادهم تعميم الاثم له وان فرض وجوده وكلاهما باطل لان مدركهم لا يخرج من امور اربعة وكلها فاسدة الاول قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
والاستدلال انما هو بالاية على ان الهداية موقوفة على الجهاد فيخرج عن باب المعذور ومن لم يصل الى سبيل الحق فهو من تقصيره في المجاهدة الثاني الاجماع المنقول عن بعض
كما ذكرنا من قولهم ان جمهور المسلمين على كون المخطئ آثما وان ترتب القتل وحلية المال الجماعية وان كان قاصرا لكن الاثم لعدم الفرق الثالث الاخبار والايات الكثيرة
الدالة على تعذيب الكفار وكونهم مخلدين في النار من غير فصل بين القاصر والمقصر فهو اما ان يكون لاجل كون الكل مقصرا او يكون لاجل عدم الفرق وان فرض وجوده
الرابع ان باب العلم في هذه المسائل منفتح لاستقلال العقل في غالبها كما في اثبات عينية الصفات والنبوة المطلقة والمعاد وفيما لم يكن مستقلا تكون الضرورة فيه
متحققة كالنبوة الخاصة وكذا الامامة فالخطاء يظهر كونه من تقصير في بذل جهده او كونه منكرا على سبيل العناد وان كان معتقدا اما فساد الاول فلان المجاهدة
لا بد من اثنين فاما ان يكون المراد به هي المجاهدة مع الكفار في خدمة النبي صلى الله عليه وآله او مع النفس ومطلقا او كون المراد منه هو المعنى المجازي اعني الجهد المستمر في التحصيل فان كان
هو الاول كما هو الظاهر من تفسير على بن ابراهيم من ان المراد هم المجاهدون في خدمة النبي صلى الله عليه وآله ويكون المراد من قوله لنهدينهم اي لنثبتهم على الحق وليعينهم على المجاهدة او على اتيان
الاعمال الموصلة الى ثواب القرب فلا يصح الاستدلال لانه موقوف على وجود النبي صلى الله عليه وآله وان كان المراد هو الثاني فهو مناف للضرورة والوجدان لان المجاهدة مع النفس وزجرها
ان كان المراد بها باي وجه كانت وان كانت بالوجوه القبيحة كالملامتية وبعض جماعة الصوفية فما ذكرنا ظاهر لحرمتها وعدم ايصالها الى الحق ضرورة للاختلاف بينهم وان كان
بطريق الشارع اما بطريق معلوم عند الله دون العبد فالتكليف به من باب المقدمة حتى لا يكون الشخص مقصرا تكليف بما لا يطاق او بطريق معلوم عند الله والعبد اعني
العمل بالاحكام الثابتة لصاحب الشرع فعند النبي صلى الله عليه وآله فهو موقوف على تشخيص صاحب الشرع اعني النبي الخاص واحكامه وهو موقوف على امكان ادراكه ورؤية معجزته وتميز المعجزة من السحر
او وصول التواتر والاول ممتنع بالنسبة الى العاجزين للقطع بعدم الامكان للبعض الناشئين من بلد النبي صلى الله عليه وآله عن الوصول الى خدمته لمانع وعجز من مرض وامثاله ولم يصل
التواتر وهو مأمور بالشرع السابق حتى يحصل له العلم وهو قاصر قطعا سيما في اوائل الاسلام وهكذا وذلك كبعض اليهود والنصارى كذا لو سعى ولم يعلم حقيقة هذه
الطريقة فهو قاصر قطعا مع ان بعد التشخيص والعمل على طريقته يحصل الاختلاف بينهم كالحكماء والكشفيين والمتهكمين والحكم بكون الكل مقصرين خارج عن جادة الانصاف
لو كان المراد هو العمل مع زجر النفس عن بعض اشياء اخر كالماكولات فهو ايضا باطل للحصول لبعض مع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى ان بعض من فعل كذا صار مجنونا او
كافرا مع ان الحكم بكون من لم يترك الماكولات ولم يصل الى الواقع مع غاية بذل جهده كافرا مستحقا للعذاب خارج عن جادة الاسلام وان كان المراد به هو الثالث اعني
الجهد والمشقة في التحصيل فهو ايضا مناف للضرورة لانا نرى غاية حصول المشقة لبعض كابي علي سينا وارسطو وغيرهما وكذا لبعض المجتهدين ومع ذلك يحصل الاختلاف
بينهم مع انا نرى بعض من كان مشغولا في التحصيل مع غاية جهده يعتقد بشيء عند سماع الشبهة كقدم الزمان ويعتقد على سبيل القطع ولا يمكنه دفعه لان بعد القطع
بالمقدمات يكون الاعتقاد بالنتيجة اضطراريا فيه فكيف يمكن الحكم بكون الكل مقصرا مع ان من بعضهم لا يكون بالغا الى ادراك بعض المراتب مع وجوده ضرورية
وكذلك قصورا اذا عرفت ذلك فقد عرفت وجود القاصر وبعد انضمام قبح التكليف بما لا يطاق يحصل القطع بالتفصيل بين القاصر والمقصر في العقاب واما فساد الثاني
فلان مدعي الاجماع لو كان مراده ان المخطئ مقصر دائما فهو فاسد بما مر من وجود القاصر كما ذكرنا وان كان مراده تعميم الاثم وان كان قاصرا فمع انه اجماع منقول لا
يكون حجة معارض بالادلة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق وان كان المراد دعوى الاجماع على ترتب الاحكام الوضعية كالقتل فالحق الجواب لعدم الاستلزام للعقاب بل الاحكام

الواقع مع كون المطابقة صح

وان كان صح

عقلا

عقلا اما عقد الاثم في القاصر فلما مر واما العقل فلنظام الامر لانه لو لم يجب لقبل عذر كل كافر المعذور وهو يعينا يجهل لامتناع الاطلاع على سرائرهم وان كان المراد
كل من خالف الاسلام سواء علم كونه معذورا ولا فهو من حيث ظاهر الشرع محكوم بالكفر والمعذرية من حيث انكار الضرورة ويترتب عليه احكام الدنيوي من القتل والنجاسة
واسقاط المال الى الورثة واشباهها واما ترتب الاثم في الاخرة بحسب الواقع فهو تابع للتقصير الواقعي يعلمه الله تعالى فهو كلام متين واما في الثالث فلان الروايات
في المقصر مع انه يجب تخصيصها بالمعروفة الدالة على وجود القاصر والعقل القاطع بقبح التكليف بما لا يطاق واما في الرابع فلانه باب العلم وان كان منفتحا ولا يكون
انفتاحه اوضح من الامور التي ذكرت ودرءا لسبيل النصرة وتحقيقا لبعض كافي نبوة نبينا لان اظهر معجزة القران المجيد من حيث الفصاحة والبلاغة الخارجة عن
القوة البشرية وهو موقوف على قوة مكمل التمييز المصيب من غيره وبما لم تكن للشخص هذه القوة ولم يسع غاية السعي في التحصيل بالتدريس في كتب المعاني والبيان
واما تقليد العجز فلا يحصل له العلم بل غايته الظن وعلى فرضه تحقق الاختلاف بين الرجال فيه ومعه يتحقق القاصر والمقصر على انه قد يموت من عدم وصول البعض الى حد سن الرشد
مع عجزه وعدم وصول النوبة اليه وعدم امكانه بالرجوع والفحص لتحصيل العلم لعجز ومرض من العمى والصمم والاعتقاد وغيرها واما **الموضع الثاني** بطلان التصويب والحق انه صح
ووجود القاصر لان الاحكام العقلية بعضها وان كان بديهيا لكن بعضها محتاج الى النظر والتأمل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومعه يتحقق القاصر المقصر في
القاصر لم يكن عقاب لقبح التكليف بما لا يطاق والدليل على كون المخطئ كلا مقصرا وثبوت الاثم له على فرض تحقق القاصر لا يخلو من الامور الاربعة التي ذكرنا فقد ظهر
فساد الكل فيه وبمثله واما **الموضع الثالث** فالحق فيه بطلان التصويب ووجود القاصر فيه لانه يجب نصب الدليل القطعي من جانب الشارع لا يستلزم الاطلاع
عليه لاحتمال السلوك في الفهم ووجود المانع لما نرى من اختفاء بعض الاجماع عليه او التواتر مع عدم ثبوته للاخر بقي الكلام في الرابع وهو الاحكام العملية مع عدم
الاطلاع على الدليل القطعي المنصوص من جانب الشارع مع وجود الدليل الظني المعتبر مع حصول الاختلاف بين العلماء فيه ويعتقد كل بخلاف الاخر فهل يكون لكل مصيبا او لا
بل يكون لكل مخطئا الا ما كان اعتقاده مطابقا للحكم الواقعي الاصلي خلاف بين العلماء وتوضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في مقامات
المقام الاول في ان النزاع هل يكون في الاحكام الظاهرية المعتقدة بعد الاستنباط او يكون في الحكم المراد من الخطابات المنزلة او يكون المراد في بعض الشيء في انه هل يكون
له حكم مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادات ويكون هو المراد من الخطابات فان اصابه المجتهد كان مصيبا والا كان مخطئا ولا يكون ما اعتقده حكما واقعيا اصليا بل
معتقد لشمول الحكم وكون حكم الله الثابت له معتقده فهو كسائر يتغير بحسب الظنان ما او لا يكون للشيء حكم واقعي اصلي الا بعد انضمام الاعتقادات سواء قلنا بكون
الحكم تابعا للحسن والقبح وهو يحصل بعد حصول الاعتقاد بناء على كونهما بالوجوه والاعتبارات في العلم والجهل او لا كما عليه غيره وعلى الاول يتعلق بحسب الاعتقادات سواء
قلنا يكون هذه الاحكام المعتقدة مرادة من اللفظ بارادة متعددة او بارادة واحدة كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اي الميتة المعتقدة من حيث انها ميتة والحرمة وهكذا
غيره او كان بعضها مرادا وهو ما فهمه النبي ص والمشافهون وبعضها محكوما بحكم العقل يكون مكلفا بما اعتقده لبطلان التكليف بما لا يطاق فان النزاع انما هو في الاول والحق ان
وذلك للاجماع والعقل القاطع سيظهر ان التخطئة في الظاهرية المعتقدة لا معنى له بعد فرض حجية الدليل الظني للمجتهد مع تحقق فحصه واستنباط الحكم وحصول الاختلاف بينهم
فيه فاما ان يكون لكل واحد مكلفا بما ادى اليه ظنه في مرحلة الظاهر بعينه والاول حق وهو المطلوب ويستلزم للتصويب في مرحلة الظاهر والثاني فاسد لكونه تكليفا بما لا يطاق
او خلاف المفروض لعدم حجية الدليل وكذا النزاع لا يكون في الثاني للاجماع على كون المراد الخطابات واحد وهو مراد المخطئة لاتفاقهم على بطلان استعمال اللفظ في
اكثر من معنى واحد من غير تفصيل بين التخطئة والتصويب بعدم جوازه في الاول وجوازه في الثاني **المقام الثاني** في ان النزاع هل يكون مختصا بالاحكام او لا بل
يشمل الموضوعات الصرفة والحق ان محل النزاع شامل للموضوعات الصرفة من حيث الموضوعية فاسد للزوم التناقض عند اعتقاد بعض بكون الشيء الواحد كلبا وبعض
اخر بكونه شاة واما من حيث ترتب الحكم الشرعي لو مقدمتها فالنزاع جار فيه كما يظهر من الشهيد حيث قال ان المكلف لو اعتقد بكون هذه الجهة قبلة وصلى ثم اعتقد
بجهة اخرى فلو قلنا بالتصويب تكون عبادته صحيحة ولا يجب الاتيان ثانيا ولو وجد الدليل فهو تكليف بجهة وان كان في الوقت ولو قلنا بالتخطئة تكون فاسدة
يجب الاتيان في الوقت لعدم اتيانه بالمأمور به واما الخارج فهو موقوف على مسألة القضاء ولكن الظاهر من كلماتهم في التخطئة والتصويب ان الحكم في الواقعة
هل يكون واحدا او متعددا هو في نفس الحكم الشرعي الاصلي المتعلق بالكلي لا في الفرعي المنتهي الى الجزئيات الخارجية وكذا الظاهر من قولهم ان الحكم تابع لرأي المجتهد
ام لا هو في نفس الحكم لا في الموضوع الصرف والا لم يكن وجه لتخصيصه باعتقاد المجتهد لاشتراك المقلد معه في تشخيص الموضوع الصرف بالدليل وعدم جواز التقليد
فيه **المقام الثالث** لا يخفى ان النزاع كما يجري على مذهب القائلين بكون الاحكام تابعة للصفات كذا يجري على مذهب الاشاعرة القائلين بنفي الصفات لامكان
القول بكون الحكم متعلقا بنفس الشيء او بعد انضمام الاعتقاد **المقام الرابع** في ان النزاع هل يشمل المعاملات ام لا والظاهر هو الاول وذلك لاطلاق عنوانهم و
لاشتراك ادلتهم وظهور كلماتهم في جعل امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان اعتقاده مخالفا للاخر ثمرة للمسألة **المقام الخامس** في ان النزاع هل يكون شاملا
لمطلق الاعتقاد الصحيح الناشئ من الادلة بعد الفحص المعتبر والظاهر والثاني الظاهر اشتراط الطرفين في لزوم الفحص اجماعهم على عدم جواز العمل باي شيء كان قبل الفحص من غير
فصل بين التخطئة والتصويب والمراد بالاعتقاد هو ما للمجتهد او قد يحصل له ولم يكن المراد الاعتقاد الفعلي لانه لو كان كذلك يلزم نفي التكليف عمن لم يجتهد ولم يقلد
مقصرا بالمرة كما سيجيء توضيحه في تأسيس الاصل **المقام السادس** في الامور هل يتعلق الاحكام المتأصلة بحسب الاعتقادات وقيل بوحدة الحكم المتأصل
فهو ما يكون مرادا من الخطابات المنزلة على النبي ص تابعا لنفس الشيء المتصف بالصفة من حيث هو المقتضية من دون مدخلية للاعتقاد ونحن مكلفون بدليله
الاشتراك فما اصابه بعد الفحص فهو المصيب الا لم يكن له حكما متأصلا اي ما هو معتقد بالحكم ويترتب الثواب والعقاب عليه من حيث كونه مطيعا او عاصيا لا انما انه
للطاعة والعصيان وفيما يحصل لان بالعلم الاعتقاد وان لم يطابق كان عذره ولا يترتب الوضعية بل هو تابع للواقع والمتأصل ومعذور فيه لقبح التكليف بما لا يطاق وقد
يأمر لو لم يصبه مثل الحكم الواقع الاختياري معتقده ويكون هو حكمه المتأصل الاضطراري الواقعي كتبدل الوضوء بالتيمم على فرض التخطئة نسب الى بعض العامة القول
بكون المخطئ اثما وانتفاء اليه في توهمهم والامامية على عدمه ثم انهم اختلفوا في نصب الدليل القطعي من جانب الشارع او الظني او لم ينصب دليل اصلا ذهب الى كل فريق

فمن

بزعم المصوبة بتبدل الاحكام الاحتمالات اربعة الاول ان نقول بكون الاعتقادات موجبة لتحقق الصفات ومحدثة للاحكام عقلا الثاني ان الله تعالى لما كان عالما بان فلانا
يعتقد الوجوب مثلا جعل الحرمة في حق الاول والوجوب في حق الثاني الحرمة الثالث انه جعل في حق الاول الوجوب بشرط اعتقاده به الى يوم المعاد الرابع جعله
كذلك لكن اعتقاد اتفاقا وهذه الاحتمالات لا يكون فيها بعد على مذهب المخطئة **الموضع الرابع** في الثمرة والحق ان الثمرة العظمى هي مسألة الاجزاء فلو قلنا بتعدد الاحكام
المتاصلة فلو اعتقد شيئا ثم تبدل الاعتقاد يكون اتيا بالمأمور به لانه ليس الا الحكم المعتقد وقد اتى به واما الزعم اتيان حكم متاصل اخر بعد تبدل الاعتقاد فلا بد له من دليل
وانه ليس فليس سواء كان في الوقت او في خارج الوقت ولو وجد الدليل فانما هو تكليف جديد ولا يكون من باب التدارك ولا يلزم المخطئة لا يقال لا نسلم ان يكون الحكم تابعا
المطلق للاعتقاد وان تبدل بجواز ان يكون تابعا للاعتقاد الذي لم يتبدل لانا نقول بعد تبدل الاعتقاد اما ان يكون كاشفا عن خطائه وعدم كون الحكم في زمان الاعتقاد
الاول حكما في الواقع لعدم كون الاعتقاد ثابتا مستمرا في نفس الامر او يكون مبدلا للحكم الاول بحكم جديد باعتبار اختلاف الموضوع وهو الاعتقاد فيلزم التصويب
المطلوب كي تقع بلزوم التنافيات بين هذه المسألة وبين مسألة الاجزاء لكون المشهور هنا على التخطئة ولازمه القول بعدم الاجزاء بعد تبدل الاعتقاد مع ان
المشهور في مسألة الاجزاء ذهبوا الى الاجزاء لانا نقول لا نزاع في الاجزاء اللفظي بعد ظهور الخطاء عدم الاجزاء كما في الجاهل في العبادات مثل المنافات واما العقلي فانما هو
بدليل الخوف والحرج كما يتمسكوا به وذكروا ثمرات اخر منها من صلى الى جهة باعتقاد انها قبلة ثم تبدل الاعتقاد فلو قلنا بالتصويب يلزم الاجزاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم
الاجزاء ولزوم الاتيان ثانيا وفيه انه جزئي من جزئيات الاجزاء ولا تكون ثمرة عليحدة ومنها صحة صلوة المأمومين بالامام العادل بحسب الاعتقاد ثم بان كونه فاسقا
فلو قلنا بالتصويب يلزم الصحة ولا يلزم الاعادة بخلاف التخطئة والحق انه لا يكون ثمرة لان الدليل الدال على اشتراط الاقتداء بالعدل ان كان مفاده العدالة
المعتقدة فصحيح على التقديرين ولو كان مفاده العدالة النفس الامرية ففاسد على التقديرين مع انه جزئي من الاجزاء ومنها امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان معتقدا
بخلاف ما حكم به الاخر فلو قلنا بالتصويب يلزم الامضاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم الامضاء والحق انه ايضا لا تكون ثمرة لان الدليل لو دل على امضاء حكم المجتهد
مطلقا فيلزم الامضاء مطلقا والا فلا مع انه ايضا جزئي من الاجزاء **الموضع الخامس** في الاصل والاصل مع التخطئة من وجهين الاول استصحاب التكليف الثابت في
زمان الاعتقاد الاول بعد تبدل الاعتقاد واصالة الاشتغال فان قلت هذا الاصل معارض باصل اخر في جانب التصويب لان الجاهل المقصر الغير المجتهد المتصلي مع
كون صلوته مطابقا للواقع يلزم القول بالاجزاء على مذهب المخطئة بناء على فرض عدم شرطية العلم بالوجه كما هو اللازم على مذهب المصوبة هو عدم الاجزاء
لعدم اتيانه بالمأمور به الظاهري لكونه تابعا للاعتقاد الحاصل بالاجتهاد والتقليد والمفروض عدم حصوله قلت لو كان مرادهم بالاعتقاد الاعتقاد الفعلي كذلك
ولكن لو كان مرادهم بالاعتقاد هو الاعتقاد الملكي بحيث لو سعى يعتقده اجتهادا او تقليدا فلا يرد ما ذكر كيف ولو قالوا بالاول يلزمهم نفي التكليف عن المقصر
مجتهدا او مقلدا بالمرة لا يقال لا يلزم ذلك لجواز كونهم مأمورين بتحصيل الاعتقاد مقدمة لتاصل الحكم في حقهم لانا نقول وجوب المقدمة موقوف على وجوب ذيها
واذا لم تكن هي واجبة لعدم تحقق الاعتقاد فكيف يصير مقدمتها واجبة لا يقال يلزم على ذلك ان تكون المصوبة مخطئة لكون الاعتقاد النفس الامري مخالفا للاعتقاد الظاهري
لو قصر في كمال السعي وعلم انه لو كمل السعي وفهم خلافه لانا نقول لا يلزم ذلك لان المراد بالتصويب هو مدخلية الاعتقاد المعتبر في تاصل الحكم في مقابل من نفاها كلية
لا مطلق الاعتقاد الا ترى المستصوب كان هو الحكم النفس الامري فاول الكلام وان كان هو الحكم المعتقد فقد اتى به لان مقول المستصوب هو التكليف بالمحل المردد بين الاول
والثاني لانا نقول في قوله لا تاكل الميتة مثلا لو اختلفوا على اعتقادات ثلثة الحرمة والكراهة والاباحة فالغالب قطعا يعتقد احدها مع حكم نفس الشيء وح على التخطئة يكون
فيه حكمان احدهما حكم نفس الشيء من حيث هو والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا وعلى التصويب يلزم احكام ثلثة الحرمة والكراهة والاباحة والاصل عدم
الزائد بل يلزم على المصوب احكام اربعة ثلثة منها ما مر والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا والاصل عدم الزائد **الموضع السادس** في اصل
المطلب والحق مع المخطئة من حيث وحدة الحكم المتاصل وعدم مدخلية الاعتقاد والدليل على ذلك وجوه الاول الاصل العملي وقد مر تحقيقه الثاني الاصل اللفظي اعني وجوب
حمل الالفاظ الكتاب والسنة على الحقيقة حتى يثبت الصارف عن التقييد او التخصيص او التصرف لان الالفاظ والخطابات الواردة المعلقة بالموضوعات معناها الحقيقي نفس
الماهيات من غير مدخلية الاعتقاد باتفاق المصوبة وصرفها الى الاعتقاد موقوف على الدليل وليس الا قبح التكليف بما لا يطاق في بعض صور الجهل او قبح الطلب من غير
بيان وهو يوجب تقييد الطلب المطلوب الثالث ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد لبطلان الترجيح بلا مرجح او الترجيح بلا مرجح وعلى الاول
فاما ان يكون للاعتقاد مدخلية ام لا وعلى الاول يلزم الدور لان الاعتقاد والعلم بالحكم موقوف على تحققه من الشارع وهو موقوف على تحقق موضوعه اعني الحرمة
المعتقدة كالميتة مثلا او الميتة المعتقدة وهو موقوف على تحقق الاعتقاد والعلم لكونه جزء منه وهو دور واضح واما الثاني فهو المطلوب لكن يمكن دفع هذا الدور
بح بما ذكرنا في الجاهل في العبادات فارجع الرابع ان الحكم المتاصل اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فاما ان تكون هذه الاحكام المتعددة
صادرة من الله ومرادا له ام لا والثاني فاسد والا فلا معنى لنسبته الى الله وعلى الاول فاما ان يكون مرادا من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة او من غيرهما و
الثاني فاسد لانحصار الدليل واما الاول فيلزم استعمال الالفاظ في اكثر من معنى واحد لان الاصل في اصل الحكم كالامر من افادة الوجوب وغيره والتقييد لو كان الاحاد
في متعلقه كالصلوة اعني الصلوة المعتقدة لا يقال لا باس بكون فهم بعضهم بطنا وبعضهم ظاهرا قلنا الاحتمال انما هو في الالفاظ لا يقال بجواز ان يكون فهم بعضهم من باب
المطابقة وبعضهم من باب الكناية وكان الكل مرادا لانا نقول الاختلاف من جهة واحدة في المطابقة من جهة المطابقة وفي الالتزام من جهة الالتزام فمن قال بكون
مدلول الامر الوجوب يقول بالمطابقة ومعناها الظاهر كذلك لا بطنه ومن قال بالاستحباب يقول كذلك الخامس ان الخطابات الواردة اما ان تكون متوجهة
الى كل من حصل له الاعتقاد ام يختص بالموجودين الحاضرين كالنبي ص والاول فاسد للزوم تعميم الخطاب للمعدومين واما الثاني فلا دلالة المتوجه اليهم والمطلوب منهم
الاوامر احد لعدم اختلافهم في الاحكام وح اما ان يكون غيرهم مكلفين بما اريد من النبي او بغيره والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم نفي الاشتراك واتحاد حكم الله
تفهيمهم مع ان تكليفهم من جانب الله تعالى اما ان يكون بالدليل او لا والثاني فاسد وعلى الاول فاما ان يكون الدليل هو الدليل الذي وصل الى النبي ص كالقرآن او يكون غيره

والثاني فاسد للزوم نفي فائدة الرسول وعلى الاول يلزم اما القول بتعميم الخطاب باستعمال اللفظ في اكثر من معنى ظاهر او اثبات دليل على ان الحكم الذي بيّنه عن القرآن وكلاهما
فاسد مع انه يلزم عدم اتحاد حكم الله وعدم اشتراك جميع المشافهين والغائبين وبطل فائدة الرسول وكونه مبلغا اذ لا معنى لتعليمه الناس وكذا سماعهم بل يمتنع
الحكم منهم من الدليل مع ان ارادة الحكم المتاصل الواحد في حقهم يكون تابعا للاعتقاد كغيره لا يتم ويجوز ان يكون الدليل هو العقل الحاكم بلزوم العمل بالاعتقاد وكذا الاجماع
والضرورة لانا نقول سلمنا لكن لا يحكم العقل بكونه حكما متاصلا بل يحكم بكونه حكم الله بسبب اعتقاده وكون اعتقاده من باب المعذرية والمرآتية كما سيجيء من بطلان السقا
على التخطئة ولا اقل من اجماله عند العقل في انه حكم متاصل او من باب المعذرية وبما مر يتعين ما قلنا من التخطئة السادس الاجماع المحقق الحاصل من فتاوى العلماء ومن علمهم
في تخطئة كل للاخر السابع الاجماعات المنقولة منها ما ذكره صاحب المعالم عن العلامة حيث قال وقد جعل العلامة في النهاية راي العلماء وهو مؤذن بعدم الخلاف
بينهم فيه الثامن بناء العقلاء في اوامر الموالي على التخطئة عند حصول الاختلاف في الاعتقادات المتعددة مثل اوامر المولى عبده بشراء البطيخ فاعتقد عبده بالرمان
انه البطيخ واتى به ثم ظهر واعتقد خلافه فيقولون بانه اخطاء ولم يكن اعتقاده موجبا لحسن الرمان وامتثال الامر باتيانه بالبطيخ وكذا في الاوامر الشرعية كما لو سمعوا
من مجتهد بالجزم بحيث ثم حكم بفسادها او غير شرطها فانه يحكمون ببطلانه احدها التاسع الاخبار الكثيرة منها ما روي عن النبي ص مضمونه ان المصيب له اجران والمخطئ له اجر واحد
لا يقال ذلك لانه يخالف العقل القطعي بتساويهما من حيث السعي ومجرد المطابقة للواقعية لا يوجب الزيادة في الاستحقاق لانا نقول الخبر لا يكون دالا على زيادة
الاستحقاق في المصيب لجواز كون احد الاجرين من حيث التفضل لا من حيث الاستحقاق ومنها ما روي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت ترد علينا اشياء ليس نعرفها
في كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم تؤجر وان اخطأت كذبت على الله عز وجل ومنها الاخبار العلاجية الدالة على عرض المتعارضين على الكتاب واخذ
ما وافقه وما خالف العامة فان فيه الرشد المتبع فيها يجد ولا نهاني من الجواب سؤال السائل عما لا نعلم انها الحق على ان الحكم واحد والمخطئ متعدد ومنها غير ذلك بما ذكرنا ظهر بطلان
القول بالتصويب لا ان لا يرد من يقول بتخطئة العلماء والجهال والصغار وغيرها من الادلة سفينة يمكن الاستدلال من جانب المصوبة من وجوه منها الآيات قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وفي آية اخرى فاولئك هم الظالمون وفي آية اخرى فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان الحكم المنزل من الله اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول
يلزم كون من خالفه واخطاء فيه من المجتهدين الحاكمين في الواقعة الواحدة بالاحكام المختلفة بحسب اجتهاداتهم كافرين في الآية الاولى وعلى الثاني ثبت المطلوب لكن حكم
كل بحسب اعتقادهم حكما من الله تعالى لم يكن ممن لم يحكم بما انزل الله اصلا والجواب عنه اولا ان ظاهر الآية مخالف للاجماع على عدم كفره وان حكم بخلاف اعتقاده
والواقع معا وحينئذ لا بد من التصرف اما بحمل الكفر على المعنى اللغوي اعني الستر او التسمية بكونه معاقبا كالكافر وعلى كل منهما يختص بالمقصر لاختصاص الاول بمن ستر الحكم
المنزل وهو فيما اعتقد بشيء وحكم بخلافه وعلى الثاني واضح لاختصاص العقاب بالمقصر … وحكم بخلاف ما اعتقده او حكم من غير اعتقاد صحيح من باب عدم استنباط
او من باب عدم كونه من اهله وكونه غير اهله ولم يحكم سواء حصل له استنباط الاحكام او لا مع امكان استنباطه وحينئذ الحكم عليه لاختصاص من به الكفاية بعدم امثاله
بناء على تعميم الآية لسلب الموضوع والحكم وعلى اي منهما خارج عما نحن فيه من عدم الحكم بمقتضى اعتقاده الحاصل على وجه صحيح مطابق للواقع ام لا لعدم عقابه وعدم كونه
سائرا لحكم ما … من المفتوح … فهو قابل للمعارضة … يقع التكليف بما لا يطاق وبما دل على حجية ظن المجتهد فقد بررتنا بانا على فرض تسليم شمولها للعاصي المقصر
يجب تخصيصها بالمقصر لبطلان تكليفه بما لا يطاق الثاني ان الاحكام المطلوبة اما ان تكون تابعة لنفس الشيء سواء علم المكلف ام لا او يكون تابعة لعلم المكلف والاول
باطل لبطلان التكليف بما لا يطاق والثاني هو المطلوب والجواب منع الحصر في المعلوم لا بمعنى كون العلم داخلا في المطلوب بل لكونه شرطا للطلب بمعنى عدم الطلب
ما لم يحصل العلم او الظن المعتبر به والفرق بينهما على الاول لا يجب التدارك وعلى الثاني بالتفصيل الذي مر وتظهر الثمرة في صورة العلم بعدم المطابقة الثالث ان
الطلب لو لم يكن تابعا للاعتقاد يلزم عدم ترتب الثواب لمن اطاع على طبق اعتقاده فيما خالف الواقع وكذا عدم ترتب العقاب على فرض المخالفة بحسب الاعتقاد فيما طابق
الواقع وهما مخالفان للاجماع والجواب انا سلمنا الاشتراك من حيث الحكم التكليفي اعني كون الثواب والعقاب تابعين للعمل بالاعتقاد الصحيح وعدمه بناء على الاطاعة
والعصيان وصدقهما موقوف عليه لا الواقع من حيث هو كما مر غير مرة لكنهما يفترقان من حيث الحكم الوضعي اعني الامتثال وعدمه وكذا الصحة والفساد والثمرة بين القولين
مبنية في الحكم التكليفي … ويظهر منع الملازمة في … لما اذا عرفت ذلك فاعلم ان على فرض التخطئة الحق ان الدليل القطعي نصب من جانب الشارع الى المسائل لكنه لم يصل
في بعض الموارد باعتبار بعض السوانح واختفاء القرائن وخفاء القائم ع بسبب الموانع وليس لنا في بعض الوقائع الا الادلة الظنية لا مفر لنا الا العمل به ويحصل في المقام العاصي
والمقصر والاول معذور ومنا الثاني … والقائل بكون المخطئ آثما اما ان يكون قائلا بكون الكل مقصرا ويكون قائلا بثبوت العاصي ومع ذلك يقول بالاثم في كل
منهما فاسد لانه لا يعلم دليله بما ذكرنا في الاعتقادات من الوجوه الاربعة وقد عرفت فسادها واما التعبير في آية بالكفر وفي آية بالظلم وفي آية بالفسق فالظاهر حمل الحكم على
التصديق لانه من لم يصدق ولم يذعن بما انزل الله فكافر سواء حكم ام لا وفي الثانية على الاعم من الفتوى والحكم ومن حكم بخلاف ما اعتقد في المرافعات والمعاملات لانه ظالم لا يضاد
عدا السابقة الا انه حقوق الناس وفي الثالثة على من كان قابلا للحكم ولم يحكم اصلا مع اختصاص من به الكفاية فظالم او فاسق وفي الآية الاولى على التعدد ايضا المقام الخامس
في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار من حي لو امام او نائب للامام اعني المجتهد الجامع للشرائط او لا ذهب الاكثرون الى جوازه والاقلون وهم الحنابلة على امتناعه للقائلين
بالامتناع وجهان الاول وجوب الامام ونصبه لطف وكذا نصب المجتهد لطف فكل لطف واجب على الله تعالى والجواب يظهر مما سبق في تعارض الدليلين من ان اللطف قد
يكون مستحقا كتعدد الادلة وقد يكون واجبا معلقا بعدم المانع وربما كان المانع موجودا ومقتضي اللطف عدم وجود كغيبة القائم ع مع انه لو كان كل لطف منجزا او محققا
لما امكن التخلف موجود كما ترى من خفاء القائم ع وفقد من به الكفاية من المجتهد ولا ريب على فرض كون تصرفه لطفا يكون اللطف هو بعث من به الكفاية والمفروض
عدمه لا يقال هذا انما يصح لو لم يقل بجواز تقليد الموتى لانا نقول يتم هذا على فرض جوازه في العبادات لا في المرافعات والحدود لان الحكم فيها موقوف على وجود الحاكم بنفسه
من به الكفاية والمفروض منعه انه بالنسبة الى المرافعات مع ان على فرض الجواز انما يتم بالنسبة الى المتمكنين واما غير المتمكنين في هذا الزمان وامثالها سيما في
اوائل البعثة فلا سبيل الى ارشاد الاحكام الى جميع الاشخاص في جميع البلاد لطف المفروض عدمه الثاني بعض الاخبار منها ما روي عن النبي ص لا تزال طائفة من امتي على الحق

وجه



وجه الاستدلال ان المراد بالثبوت على الحق اما ان يكون في بعض الاموال في كلها وعلى الاول لا يبقى التخصيص بالنسبة الى الطايفة لكون كل الطوايف واغلبهم على الحق في
بعض الامور فتعين الثاني وهو لا يكون الا المجتهد لكونه عارفا بجميع الاحكام والجواب ان الظاهر من الثبوت على الحق هو في الاعتقاديات في خصوص فرقة الاثني عشرية موافقا
لرواية اخرى عن النبي صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقي هالك على ان الثابت على الحق الواقعي من جميع الجهات مختص بالامام المعصوم لا يوجد في غيره
بل لا يمكن عادة وهو غاية عنه المقام السادس يقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان الاجتهاد هل يكون واجبا كفائيا كما عليه اجماع الامامية او يكون عينيا بمعنى المصطلح
او لا بل يعرف موارد الاجماع الحاصل من فتاوى العلماء في الوقايع عند الحاجة وان لم يحصل فالمعرفة بالنصوص الظاهرة والاكتفاء بها ان كانت وان لم تكن فالرجوع الى
الاصل بشرط معرفة موارده من الاباحة في المنافع والحرمة في المضار بعد النص القاطع في مشروعه ولا تنسب هذا القول الى الحلبي والعلامة الشهيد في الذكرى الى بعض القدماء وفقهاء حلب
او بمعنى تحصيل الظن من استدلال العلماء وان لم يكن من قوة الاستنباط بنفسه كما يحصل في اغلب الطلاب بعد ملاحظة ادلة الطرفين نسب هذا القول الى بعض البغداديين من
المعتزلة اذا عرفت الاقوال فاعلم ان الاصل هو العيني ان كان المراد بالاجتهاد الحقيقي وذلك للاستصحاب اما لو فرض انتفاء من به الكفاية فيتعلق التكليف بعده بالكل ثم اذا
حصل من به الكفاية يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب في حق غيرهم ولاصالة الاحتياط الا ان نعمل على وفق الاجتهاد بين الذمة جزما بخلاف العمل على وجه التقليد لا يقال
البراءة بنفي التكليف فيمن كلف في زمان مع كون من به الكفاية موجودا كالصغير والمجنون بعد البلوغ والعقل ويثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاصل غير جارية للقطع
بثبوت الوجوب بعد البلوغ والعقل مجملا بين تحصيل المعرفة بالاجتهاد والتقليد ثم اصالة البراءة غير جارية وعلى فرض تسليم الجريان يحصل التعارض بينها وبين الاستصحاب
والثاني مقدم سيما بعد اعتضاده باصالة الاحتياط وان كان المراد بالاجتهاد هو غير المصطلح ثم بناء العمل على ظنه من حيث اجتهاده كما هو الظاهر منهم فلا يكون اصل في البين
لان من قال بلزوم التقليد لمن لم يصل رتبة الاجتهاد بالمعنى الحقيقي سيما في صحة هذا الاجتهاد والقايل بصحته بمعنى صحة التقليد ولا يجري الاصول من البراءة والاحتياط
والاستصحاب الا بان يقال اذا كان كذلك يتعين العمل بظنه لكون التقليد مرجوحا الا انا نقول هذا فاسد وان كان مرجوحا من حيث العقل لكنه راجح من حيث الشرع لظهور
الاجماع بل الاجماع حقيقة والاجماعات المنقولة على وجوب التقليد لغير المجتهد وهذا غير مجتهد فيتعين عليه التقليد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق مع القايلين
بالوجوب الكفائي ويدل على ذلك وجوه الاول ان العقل القاطع لان القول بوجوب العيني اي بمعنى فرض عين مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال النظام من ما لكون اشتغال
الكل بتحصيل مقدمات الاجتهاد او بتحصيل الظن بالدليل مستلزما لترك الاشتغال بساير الصنايع من الواجبات الكفائية والعينية والتالي باطل فكذا المقدم الثاني الاجماع
القطعي الثالث الاجماعات في كثير من العبائر كما اشار اليه صاحب المفاتيح والرابع السيرة القطعية من السلف والخلف على الرجوع والاخذ من بعد سؤال عن المسألة
سواء حصل له الظن ام لا وسواء عرف كيفية الاستدلال ام لا الخامس الاخبار المشتملة على امر المعصوم عليه السلام بالعمل بقول بعض الرواة كيونس بن عبد الرحمن وغيره حيث قال
السائل ممن ناخذ معالم ديننا فقال من يونس وهو مطلق ينفي وجوب مطلق الاجتهاد عينا كما مر السادس الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وكذا اية النفر بل اية السؤال تدل على عدم جواز امثال هذه الاجتهادات ممن ليس له قوة لصحة سلب اهل العلم منه ومعه يدخل في السائلين فتدبر واما ثبت
عدم وجوبه مطلقا عينا بجواز الاخذ من المجتهد والسؤال عنه وكفاية قوله المنفعة ثبت الكفائية ويثبت عدم كفاية غير الاجتهاد الحقيقي وعدم جواز الرجوع الى غيره
باصالة الاشتغال واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وبما مر من الاجماع والاجماعات المنقولة على وجوب التقليد عليه ومفهوم الايتين لانه غير متفقه وغير اهل الذكر
سايل لا غيره فتدبر وهذا مما لا اشكال فيه ولا ريب بعد تعين يثبت بعد ثبوت كونه كفائيا فان كان من به الكفاية موجودا فهو المطلوب والا يجب على المتمكنين الغير
القاصرين في تحصيله اما بالاشتغال او باعانة من يشتغل لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو كان من به الكفاية موجودا مع القطع بانه لو لم يشتغل فالان ينتفي في الاوان
اللاحقة سواء كان بالنسبة اليه او من تاخر عنه في الوجود فهل يجب الاشتغال ام لا والحق الاول وهو بالنسبة اليه ومن كان في طبقته واضح واما بالنسبة الى من تاخر
فلان كونه واجبا كفائيا امر مسلم من المراجعات واليمين وكذا التقليد ان لم نقل بجواز تقليد الميت كما عليه الاكثر مما لا اشكال فيه ولا حصول له بزمان
دون زمان ولا بمكلف دون مكلف كما هو شان الواجب الكفائي ولا ريب في وجوب تحصيل من كان موقوفا عليه من باب المقدمة واتحاده في زمان المتاخر هنا موقوف
على تحصيل الاشخاص الموجودين في هذا الزمان لا الاشخاص الموجودين في الزمان المتاخر لعدم كونهم موجودين الان وفي زمان وجودهم لا يمكنهم التحصيل الا في كونه
امر تدريجيا وهو واضح ويدل عليه ايضا اطلاق اية النفر لان خروج الطايفة للانذار بعد المراجعة وحصول المعرفة اعم من ان يكون للقوم الموجودين الان مع كونهم
ناقصين او للقوم الذي يوجد بعده واما لو كان شاكا في ارتفاعه وبقائه بعد كون من به الكفاية موجودا فالاصل البقاء ولا يجب واما لو كان قاطعا بارتفاع
من به الكفاية الان او بالنسبة الى الزمان المتاخر مع اشتغال الجماعة من المحصلين الذين يحتمل حصوله بهم فهل يجب عليهم ام لا والحق انه مع القطع بحصول القوة القريبة
للبعض مع عدم احتياجهم الى الاعانة من حيث الاسباب وغيرها فالحق عدم اللزوم لاصالة البراءة واما مع القطع بالعدم فيجب الجامع واما مع الشك فالاصل البراءة
الشك في منع التكليف من ان المشتغلين هل يكفي حتى لا يجب او لا حتى يجب الاصل البراءة بقي الكلام في جواز التقليد والعدم لمن بلغ رتبة الاجتهاد وسيجيء توضيحه
في مبحث التقليد ان شاء الله الامر الثاني في ان المجتهد لو اجتهد ومضى زمان فهل يجب عليه تجديد النظر ام لا اختلفوا على اقوال ثالثها التفصيل بين من تذكر
بالدليل وبين من لم يتذكر بالوجوب في الثاني دون الاول نسب هذا الى المفاتيح والمنية والاحكام ورابعها التفصيل بين من حصلت له زيادة في القوة والعدم
بالوجوب في الاول دون الثاني نسب نفي البعد عنه الى الظاهر من شارح المختصر وخامسها عدم الوجوب الا فيما ظهر الخطاء او حصل له ما يزيل الموجب كاحتمال الاطلاع على المعارض بسبب الاطلاع
على وجود المانع او غير ذلك من المقتضي من بعض المسائل الاصولية مما كانت مبنى المسألة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو الاخير لنا عدم الوجوب فيما لم يحصل
له ما ذكر في الوجوه الاول الاستصحاب بانه الثلثة لانه في زمان اجتهاده كان حجة في حقه والاصل بقائها وكان له جواز العمل والاصل بقائه وبعد العمل استقر في
ذمته والاصل بقائه الا بقاء العمل بالاستصحاب موقوف على الفحص وهو ليس لازما بالنظر ومعه يسقط التمسك بالاستصحاب الا انا نقول الفحص في هذا المسألة انما هو
عن حال وجود الدليل على التجديد والعدم ولا دخل له بالمسألة الفرعية الثاني لزوم العسر والحرج بالنسبة الى عمل نفسه لان كل مسألة استنبط باثبات المعصوم

ودفع المانع واخذ الشيء بعض في مسئلة اخرى وهكذا ومضى زمان حصل له نسيان من المقتضي او المانع او جهة الترجيح فاذا ما لا الادلة من التجديد فهو عين على انه
يوجب تعطيل اداء الاحكام وكذلك عدم زيادة القوة لان كل مسئلة استنباطية يحتاج الى التجديد وكذا بالنسبة الى من قال بوجوبه مطلقا بالاولوية الثالث
السيرة القطعية على خلافه لعدم كون بنائهم عليه بامثال ما مضى فكيف بوجوبه [illegible] من ايات النفقة الظاهرة في كفايتها مرة وغيرها المعتضدة بالشهرة كما عن شارح
الجواهر بل الاجماع في الحقيقة لعدم الاعتناء بشذوذ المخالف واما الوالد [illegible] الطريق [illegible] علمه من المانع حين الاستنباط او بسببه [illegible] عن المقتضى
من جهة الدلالة او السند فالظاهر لزوم التجديد اما الاخير فظاهر واما غيره فلعدم جريان الاستصحاب لكون الشك ساريا الى المستصحب ولا يشمله شيء من الادلة ولم ينقل ظهور الاجماع
ما قلنا وحينئذ يكون الاصل الاحتياط او اصالة الحرمة العملية او [illegible] العلم سالمين عن المعارض والمعلوم بالوجوه [illegible] او سائر التفاصيل بوجوه ضعيفة كالاصلين وكون المسئلة
بالدليل ومع ذلك تشخيص الامارة القطعية واما الفوري بالعكس فقد ذكرنا [illegible] الا الاستصحاب [illegible] وقد عرفت فساده في صورة ارتفاع الظن او حصول الخلاف بل ظهور
الاجماع [illegible] وهل يجوز التجديد فيما لم يكن واجبا او يكون حراما والحق الاول لو لم يلزم منه ترك الواجب [illegible] حرام لاصالة البراءة وللاجماع القطعي واما في صورة الاستلزام
كما لو انحصر من به الكفاية به او قلنا بحرمة تقليده ولزوم استنباط المسائل العامة البلوى فيكون حراما من باب المقدمة ثم قلنا بوجوب الرجوع فهل يجب عليه التقليد لو احتاج
الى العمل قبل التجديد او يجب عليه العمل بالرأي السابق او يجب عليه الاحتياط او يكون مخيرا والحق انه ان حصل له الظن الناشئ من الدليل بخطاء السابق فالاحتياط ان امكن والا
فالتقليد فيما كان [illegible] ولا يجب الاحتياط فيما امكن ولو لم يمكن فالعمل بالاجتهاد السابق لا يخلو من قوة واستصحاب حرمة التقليد حتى يحصل العلم بالارتفاع [illegible]
[illegible] بعد التجديد بعد الاجتهاد ثانيا لو كان موافقا لاجتهاده الاول فهو المطلوب والا فلو حصل المخالفة فلا يخلو من ان المسئلة المفروضة اما ان يكون من العبادات [illegible]
اما الاول فيجب البناء في الاعمال اللاحقة على الاجتهاد الثاني لانه وظيفة المجتهد وفيما سبق فيجب العمل به سواء كانت مرتبطة بالسابق كما لو كان منوطا بالبناء [illegible]
للعصر باجتهاده السابق بعدم [illegible] ثم ظهر خطائه او غير مرتبطة كما لو صلى [illegible] باجتهاده السابق على عدم وجوبه ثم ظهر خطائه ففي الاول يجب عليه الطهر
للاعمال اللاحقة وفي الثاني الصلوة مع السورة واما الاعمال السابقة فهل يحكم بلزوم التدارك مطلقا او عدمه مطلقا او الاول في الوقت لو كان قاطعا بفسادها والثاني
لو كان ظانا بعدمها او قاطعا بفسادها في خارج الوقت والحق الاجزاء التدارك في الوقت لو كان قاطعا بفسادها فالقطع بعدم اتيان المأمور به وكونه باقيا بحث الامر والا
عدم الاجزاء معتضدا بظهور الاجماع لا بقاء اطلاق الامر معارضا باطلاق ما دل على الاجزاء [illegible] لانه مقتضيا كفاية الاخذ منه
[illegible] والنسبة عموم من وجه والثاني وارد على الاول [illegible] مسلم [illegible] الاجماع [illegible] بعض الحكم بالحكم او العفو
الا ان يكون قاطعا بفسادها [illegible] في صورة القطع [illegible] في الوقت [illegible] بالاولوية وظهور الاجماع المركب واما
فيما التدارك في غير صورة القطع فلو ورد اطلاق الامر [illegible] معتضدا بظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة على الاجزاء هنا اعني فيما عمل ثم ظهر خطاء المجتهد
وكلام المقدس [illegible] بجواز نقض الفتوى بالفتوى [illegible] مجتهد [illegible] مسئلة او مسائل ولو في اواخر عمره
[illegible] الوقت فيجب في خارج الوقت ولو قلنا بالامر الجديد [illegible] المصلحة الواقعية [illegible] التكليف المتعلق [illegible] الوضوء بالماء
[illegible] يجب عليه تدارك [illegible] في اعتقادهم بالدين [illegible] بالمجتهد سيما فيما تكرر الاجتهاد
[illegible] للطف الحكيم ومناف للغرض المقصود من نصب [illegible] العقلاء [illegible] واما بالنسبة الى عمل المقلد
الى الاعمال اللاحقة والسابقة وكان المجتهد فيما لم يجب التدارك بالاولوية والاجماع المركب واما فيما يجب التدارك على مجتهده كما لو كان قاطعا بفسادها في الوقت وبالنسبة الى الا
اللاحقة [illegible] الاول فانه هل يجب على المجتهد اعلام مقلده ام لا يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول بناء العقلاء لان بناءهم على الاعلام والمذمة على تركه الثاني الاية
الشريفة ومن لم يحكم بما انزل الله [illegible] الدليل [illegible] الايات محمولة على الاستحباب [illegible]
الاكثر وكذا من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه موقوف على [illegible]
المجتهد على خلاف الحق لاعتقاده بخطائه [illegible] الجاهل [illegible] المقصر مسلم وفي المقام قاصر [illegible]
لوجوب ردعهم [illegible] العقلاء عليه [illegible] الاضلال [illegible] خلاف الحق باعتقاد [illegible] فتوى السابق ولم يكن [illegible] بكونه خلاف
الحق الا ان [illegible] مع كونه سببا للايقاع [illegible] ويكون اضلالا [illegible] التسليم لكون [illegible] المجتهد [illegible] رجوع الناس [illegible]
انه لو كان كذلك لما وجب اعلام الجاهل ولو مقصرا او قاصرا وهذا خلاف السيرة وبناء العقلاء بل ظهور الاجماع سيما فيما كان عدم رجوعهم باعتباره على فتواه فالحق
ان وجوبه لا يخلو من قوة لبناء العقلاء على مذمة تاركه [illegible] اضلالا او لوجوب ارشاد الجاهل ولو كان قاصرا [illegible] مع انه يمكن القول [illegible]
[illegible] والدليل على [illegible] في الاعلام سيما بالنسبة الى البلاد البعيدة والسيرة المستمرة
[illegible] مع ذلك لم يكن بناؤهم على الاعلام على انه قد يوجب سقوط [illegible] الاجتهاد [illegible] على المستفتي لكونه معذورا [illegible] في الاصل
من الدليل [illegible] العسر [illegible] الكلام فيما لا يوجب العسر [illegible] وكيف كان فالاحوط عدم الترك فيما لم يوجب العسر [illegible] الثاني في انه هل يجب عليه تغيير كتابته او رسالته
التي افتى فيها باجتهاده السابق اولا والحق هو الاول [illegible] وهو اضلال [illegible] الاثبات [illegible]
عليه قطعا سيما في الرسالة التي في بلدنا والقريب [illegible] والبعيد مما لم يكن [illegible] الثالث في انه [illegible] علم المقلد [illegible] هل يجب عليه العمل بفتوى
المجتهد او يكون مخيرا [illegible] هذا المجتهد [illegible] السابق [illegible] اللاحق [illegible] لكونه جاهلا [illegible] الادلة الدالة على كونه مخيرا في الاخذ
والتمسك [illegible] الاستصحاب [illegible] السابق وصحته وحجيته فاسد لان [illegible] الحكم المستقر في ذمته بالنسبة الى المستنبط [illegible]
عليه [illegible] كما [illegible] المجتهد ولزوم المخالفة القطعية [illegible] بلزوم الموافقة القطعية مع انه لو اخذ بقول هذا [illegible] المخالفة القطعية

دهي

وعلى فرض التسليم يوجب اخذ القول المجتهد الموافق لاجتهاده السابق ولا ضير فيه لعدم لزوم المخالفة القطعية واستصحاب الصحة والحجية والجواز لا ينفع لانا نقول انه يجوز اذا اخذ قوله بالاجتهاد الجديد حجيته وصحته وهو القدر المتيقن من جواز نقض الفتوى بالفتوى بعد ظهور الخطاء كما قاله المقدس الاردبيلي ره هذا انما علم المخالف واما في مسئلة بالخصوص واما لو علم المخالف في المسئلة مشتبهة بين المسائل فلو كانت من باب شبهة القليل في الكثير فالاحتياط لزوم الفحص حتى يعلم بالخصوص مما لم يكن عسر الفحص او عدم مكنته والا فالبقاء على ما سبق وعدم اعتبار العلم الاجمالي لما مر في اصالة البراءة واما لو كانت محصورة فيجب الفحص ولا كما مر ومع عدم الامكان او تعسره تصريفا الامر بين المحذورين لوجوب البقاء على ما لم يخرج ووجوب الترك فيما اخرج فالحق الاحتياط باخذ السابق لو قطع بالخروج الى في المخالفة للاصل الى الموافق وعدم اعتبار العلم الاجمالي لانه غير موثوقة وكذا فيما اخرج من الموافق للاصل الى المخالف فيجوز اخذه بما يوافق السابق الا انه يجب وجوب الرجوع فيما اخرج اجماعا لانا نقول هو فيما علم بالخصوص مع انه معارض بالاجماع على عدم جواز العمل فيما لم يخرج هذا هو الكلام في العبادات واما الثاني اعني المعاملات والوضعيات كما لو اجتهد عدم اشتراط اذن الولي لعقد الباكرة الرشيدة او اشتراط الدخول بالبنت في حرمة امها او عدم اشتراط القبض في بيع الصرف وعدم الربا في غير البيع ثم انحرف رأيه او رأى طهارة الخمر ثم انحرف رأيه فنقول ان الكلام فيه ايضا في مقامين الاول كان عمل بنفسه فلا ريب في وجوب الاعمال اللاحقة والاثار الصادرة بعد الانحراف على الاجتهاد الثاني لانه ظنه ويجب عليه ونزيد ما سبق فيجب عليه القبض في بيع الصرف بعد الانحراف والاذن من الولي في عقد الرشيدة وعدم ارتكاب الربا في غير البيع والاجتناب من الامهات بمجرد العقد على بناتهن وان لم يدخل بهن انما الكلام في الاعمال السابقة فهل يجب عليه التفريق في الرشيدة والامهات ورد الاموال المنتقلة بالبيع ببيع الصرف مع عدم القبض او بالربا في غير البيع ولا يجب او يكون مخيرا او التفصيل اما في الصحة وقطعه بفساد الاول فلا ريب في لزوم نقضه وان تعقد دخل بل حصل له اولاد كثيرة ومنافع عديدة لكونه قاطعا بعدم الزوجية وكون دخوله معها زنا او عدم كونه مما ينتقل اليه مع عدم القبض او بالربا الا انه لا قاطع بكونه مال الغير فيشمله ما دل على حرمة الاول وحرمة التصرف في مال الغير الثاني وح ربما يحصل التنازع في الاول فيطلب الزوج التفريق وطلب الزوجة مطالبة لزوجيتها والنفقة والكسوة اما انها بعدم اشتراط الاذن مثلا وتقليدا لمن يرى ذلك او خاطئا او في الثاني في المال يجب عليه رده ويطرفه المقابل بما لم يقبل وح فبعد التنازع ربما يجر الامر الى الحاكم فهل له ان يحكم بمقتضى اجتهاده او ينقض على الاخر فينقض احد الفتويين بحكمه او لا او التفصيل ان لم يعرف ذلك فاعلم ان الاقسام المتصورة لا يخلو من اربعة نقض الفتوى بالفتوى وبالحكم ونقض الحكم بالحكم وبالفتوى ويظهر حال الاربعة في الاقسام التي سيجيء ولا بد اولا من بيان التميز بين الفتوى والحكم اما الاول فهو عبارة عن اخبار الحكم عن الله تعالى في الواقعة التي كانت متعلقة لحكم الشارع بالذات او بالعرض كالموضوع الصرف كقوله هذا المائع نجس بعد الثمانات النجاسة سواء كان بطريق الاخبار كقوله الكلب نجس او بالانشاء الكاشف عن الاخبار كقوله احترز عن شرب الخمر واما الثاني فهو انشاء انفاذ من الحاكم في الواقعة الخاصة والموضوع الصرف بعد تشخيصه متعلقا بامر المعاش لمطابقة اولى الحاكم لرفع الخصومة المتصورة فيما يكون قابلا للخصومة سواء كانت موجودة بالفعل او لا وسواء كان صادرا بلفظ احكم او حكمت او صيغة او غيرها مما يشعر بحكمه كعقد الباكرة الرشيدة مقصد الرفع الخصومة المتصورة لكن يشكل في اندراج بعض الحدود في الحكم كما في حد شارب الخمر وكذا غيره كحكمه بان هذا اليوم من رمضان لكونها ليس للامور المتعلقة بالامور الاخروية مع عدم الخصومة فيهما ويمكن دفع الثاني اعني كونه قابلا للخصومة في الثاني بان اثبات الموضوع الصرف قابل للنزاع والخصومة وفي المقام قابل للنزاع بين حصول الرؤية والعدم وتمام الشهر والعدم سيما فيما لو دخل بامور المعاملة كما لو كانت موعدا في الاول ومثله الكلام في جميع الموضوعات الصرفة من حيث الاثبات والعدم واما الاول فعلى كونه متعلقا بامر المعاش فيمكن ان يكون هذان المذكوران ملحقا بالحكم في الاثار لا في عين الحكم ويمكن ان يكونا ملحقين بالتعريف لاجل الصدق وكان التعريف العام بالعام متعلق امر المعاش كما هو الحق لان الحاكم بعد تشخيص الموضوع الصرف في التنازع منه مرتب هذا شارب الخمر او لا وهذا شوال الدالة ام لا الزم حكم الشرعي سواء كان متعلقا بامر المعاش كرؤية حال الغير او امر المعاد كحرمة الافطار بعد تشخيص كونه من رمضان وذلك لان اشتراك العقوبة وعلم صحة السلب عن الثاني يمنع ذلك ثم يشكل الحكم بترتب الاثار المترتبة على الحكم دون الفتوى من عدم جواز النقض فيه وعدم جواز العمل بعلمه فيه كما عن بعض وعدم جواز الحكم لغيرها كان هو احد الطرفين لدعوى وعدم جواز التعكيس من المورد المخصوص الى ما يشاركه في الالزامات الخاصة فيه كالمذكورين وكقوله هذا الاناء وقع فيه قطرة من البول او غصب فاحترزه مع عدم علم المكلف بنجاسته وغصبيته او هذا الملاح فبناء على كونه حكما يلزمه عدم جواز النقض وان تبدل رأيه ظنا بعد ويلزم العمل بمقتضاه او ان لم يكن يقلد من يرى طهارة البول قبل هذا الكلام واما بناء على كونه فتوى فيجوز التقليد لغير هذا المجتهد ولم يقبل قوله هذا وان كان بعد صدور هذا الكلام ويحتمل ان يكون التعريف للحكم الذي لا يجوز نقضه لما ذكرنا وان كان حكما بحسب عرف المتشرعة او الشارع لكن يشاركه في الاثار مع الفتوى كيف كان فيقيد الثالث بالحق بالفتوى للغلبة ولاصالة البراءة عن حرمة النقض ولا صالحية العلم ولاصالة البقاء ترتب الاثار بقبل حدوث هذا الكلام بل على فرض جعله حكما كما هو الحق لما مر يشكل الحكم بترتب اثار الحكم عليه لان القدر المتيقن من الاجماع وغيره من الادلة انما هو فيما كان في مرادنا لعل بينهم لكونهم مدعيا للاجماع على الاثار التي ذكرناها او اطلاق الاجماع المنقول ينصرف الى التنازع وهو وهذا ومادام ذكرنا سابقا من اصل فتدبر واعلم ان الاشياء من المجتهد او من المعصوم بعضها حكم محض كما في المرافعات وبعضها فتوى محض كالعبادات وبعضها ذو جهتان كما في التنازع في العبادات كالحج اذا دك اضطرابه على المستقر فمن حيث ان الحكم بالتصرف تثبت لاستحقاق الاجرة يكون حكما ومن حيث انه اخبار عن التصرف يكون فتوى ثم قد تحصل العلم بكون هذا المعلوم الصادر حكما او فتوى وقد يشتبه والاصل هو الفتوى وقد ظهر وجهه مما عرفت بعد ذلك فنعود الى اصل المقام فاعلم ان الكلام يقع هنا في مواضع الاول لو عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده في معاملة او عقد كما لو عقد الباكرة الرشيدة لنفسه بدون اذن وليها ثم تجدد رأيه فهل يجب عليه نقضه وعدم المقارنة معها من غير احتياج الى الطلاق او مع ايقاع الطلاق احتياطا ام لا الثاني فانه لو افتى بجواز عمل مقلده ثم انحرف رأيه فهل يجب عليه التعريف بينهما ام لا الثالث فانه لو اطلع مقلده بانحراف رأي مجتهده فهل يجب عليه مفارقة الزوجة ام لا الرابع فانه لو وقع النزاع من الشارعين مع قطع النظر عن تجدد الرأي فهل يجوز للحاكم نقض احد الفتويين بحكمه ام لا وعلى الاول لو حكم فهل يجوز للحاكم الاخر نقض الحكم الصادر من المجتهد في هذه الواقعة او غيرها ام لا الخامس لو رأى عمل عامل في معاملة او عقد مخالفا لاعتقاده من دون وقوع النزاع فهل يجوز له نقضه عليه ام لا اما الاول فلا اشكال في

حال الانه قيل حصول السبب لو تجدد لم يجب عليه النقض فهو يبرهن بقوله ووجهه مضافا الى الاجماع والاصول بعد ظهور الخطاء وحصول الظن على خلافه يكون اجتهاده الاول موهوما والثاني مظنونا والعمل بالظن واجب فيجب اخذه وطرح الموهوم ولا يلزم عليه مفسدة وكذا لا اشكال ولا خلاف في وجوب النقض والمخالفة لو ظهر وقطع بخطاء اجتهاده مطلقا سواء كان بعد وقوع السبب والعمل او قبله وسواء انضم الى الاجتهاد الاول حكم الحاكم ام لا ووجهه مضافا الى الاصل وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة من المنية وغيرها انه قاطع في النكاح مثلا بانها اجنبية وجب عليه ان يحلها او في المعاوضات بانه مال الغير وجب عليه رده ويحرم عليه التصرف فيه بدون اذنه وهكذا ولا يلزم عليه مفسدة لذلك انما الاشكال فيما لو حصل السبب في العمل منه ثم ظهر خطائه ظنا حاصلا من الادلة الظنية المطلقة او حاصلا من تبدل الترجيح الظنية كالو عقد المجتهد المناكرة الوسيلة بدون اذن وليها معتقدا بعدم شرطيته ثم تبدل رايه ظنا واختلفوا فيه على اقوال ثلثة قول بعدم وجوب النقض مطلقا سواء انضم اليه حكم الحاكم ام لا وهو عن المحقق القمي ره وقول بوجوب النقض مطلقا نسب الى الحاجبي والعضدي وربما يظهر من المنية الميل اليه حيث قال بان حكم الله لا يتغير بحكم القاضي وقول بالتفصيل نسب الى التهذيب والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج والحق عدم وجوب النقض مطلقا بل حرمته في بعض الصور والدليل على ذلك في صورة انضمامه بالحكم وجوه الاول الاجماعات المنقولة من الاحكام والحاجبي والعضدي في خصوص المقام الثاني اطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز نقض الحكم الثالث انه لو جاز نقضه لاتهم المعير بعده وهكذا ولجاز نقض حكم غيره وكذا لغيره منه للاشتراك في العلة ويلزم منه عدم استقرار الحكم اصلا وهو خلاف المصلحة التي بسببها نصب الحاكم الرابع ما مر في الثالث من الوجوه الدالة على اجزاء ما عمل به المجتهد من اطلاق الاوامر كقوله ع يا زرارة افت بين الناس خذه فالم ... ابن يونس وغيرها الا انها قطع حاله وهو شامل للعبادات و المعاملات الا اولوية والاجماع المركب لما حصل الوهن والعسر الحرج كما لو حصلت في الزوجية اولاد كثيرة صغيرة وكبيرة مع عدم تيسره وفي المال الغصب منافع وحصلت لسعيه السنوات او كان اجتهاده السابق طهارة شيء استعمله كثيرا ثم حصل الظن بنجاسته او اجتهد اولا بصحة الوضوء من ماء البئر الملاقي فتوضأ منه غالبا وصلى ثم ظن نجاسته ويتجه كونه عسرا وضررا على فرض العمل بهذا الادلة القطعية تنفيه ولا استصحاب الصحة السابقة من الزوجية والملكية وغيرهما ولو لم يكن لشك فيه بسبب ازدياد الشك في الاجزاء والعدم والدليل على وجوب النقض ليس الا انه ظن وظن المجتهد حجة في حقه ولا يكون الحكم معتبرا مما هو عليه في الجواب عنه اولا ان الدليل على حجية ظن المجتهد ليس الا الاجماع وقد عرفت انه هنا على عدم وجوب النقض مع هذا الظن انما يحصل بوجوب النقض لو حصل الظن بكون الشرط مثلا عدم الاذن لو في شرط ابتداء واستمرارا وهو اول الكلام وقال بعض بانه يمكن ادعاء الظن على عدمه لانه لو كان لورد في كتاب او سنة بان تبدل راي المجتهد احد الاسباب الرافعة للزوجية كالطلاق والمفروض عدمه وفيه تامل لان مقتضى الظن عدم الزوجية من اول الامر لا رفع الزوجية بعد ثبوته في الواقع مع ان على فرض تسليم حصول الظن له لا يكون الظن مقاوما لما ذكرنا من الادلة واما قوله بان انضمام الحكم لا يكون مؤثرا في نوع اولا بالتقصير انه لو كان كذا لما كان مؤثرا في ساير الموارد ويلزم القول بجواز نقض الحكم مطلقا عند حصول الظن بخطاء الحاكم وثانيا بالحل وهو انه يحصل الظن بالحرمة لا يثبت الحرمة في حقنا الا ان يكون الظن معتبرا وقد عرفت عدم اعتباره لانتفاء ما ذكر ومغايرته بما ذكرنا هذا في صورة انضمامه بالحكم واما في صورة عدم الانضمام بالحكم فلما ذكرنا من الوجوه غير الاولة والثاني والدليل على وجوب النقض ليس الا ما مر من انه ظن مجتهد المنقول عن النهاية والمنية والجلي بعد الاول فقد ظهر مما سبق وعن الثاني فلانه يمنع تحققه وثانيا بمنع حجية الاستنباط في المسائل الغير المدونة في زمان الائمة ع فلذا فنا لنا بعدم مقاومته لما ذكرنا والاحتياط شيء اخر ولا فرق فيما ذكرنا من عدم الوجوب بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المغير رأيه كما لو عقد العقد لنفسه او غيره في الحصول التصويب كما لو وقع النزاع وحكم حاكم بصحته واما لو وقع النزاع بينه وبين الاخر فلا يجوز الحكم لنفسه على غيره لظهور الاجماع وكونه من مواضع التهمة وصرح به جماعة كالعلامة في ونحوه وكذا غيره واما الثاني اعني وجوب اطلاع مقلده بتغير اجتهاده واما فيما لم يقع السبب المقلد او مع وقوعه مع كون المفتي قاطعا بخطاء اجتهاده الاول او مع امكان النقض بان يكون المقلد معروفا عنده حاضرا مع كونه في بلده وامثاله فالظاهر الوجوب مع الاطلاع فللمقلد ان يقلده ويرى صحته كما مر في العبادات واما في غيره كصورة الظن بالخطاء مع حصول السبب للمقلد او في صورة القطع مع عدم امكان النقض فالحق عدم وجوب نقض عمله اما في الثاني فواضح واما في الاول فللادلة التي ذكرنا في عدم وجوبه بالنسبة الى عمله وللاجماع المركب بينه وبين مقلده وللاولوية ولظهور الاجماع في نفس المسئلة بل على فرض الوجوب في حقه لا يجب عليه بالنسبة الى عمل مقلده لجواز ان يقلد مقلده من يرى صحته ويكون مجزيا له بتقليد هذا المجتهد باجتهاده الجديد ولا عبره واما وجوب الاطلاع فالحق ان المقلد لو كان ممن يرتكب مثله من المعاملات والعقود ثانيا او يتجدد مع الامكان لا يبعد من تقوية لما نقع من المحرمات عنده فتدبر واما المقام الثالث اعني لو اطلع مقلده برجوع مجتهده فقبل حصول السبب فيعمل به والا بعده فقد عرفت مع قطعه بخطائه فيجب كذا ذكرنا واما بعده وقوع السبب بكون الخطاء غير مقطوع به ففيه تفصيل بين صورة انضمامه بالحكم وبين غيره بوجوب النقض في الثاني دون الاول نسب هذا الى التهذيب والاحكام والمبتدأ والمختصر وشرحه للعضدي محتجا في الثاني بان المقلد لو صلى الى جهة بتقليد مجتهده ثم يرى خطائه يجب عليه التحول الى جهة اخرى وفي الاول بان حكم الحاكم لو انضم اليه لا يجوز النقض وحكم الحاكم لم يكن في حكم لغيره بعد النزاع او حين العقد بنفسه فما لم يحصل من التصويب والحق عدم وجوب النقض لما ذكرنا في عمل نفس المجتهد للاولوية والاجماع المركب مع امكان بناء عمله على تقليد من يرى صحته غايته التخيير في التقليد هذا وغيره مما يرى صحته بالنسبة الى الاعمال اللاحقة لو لم نقل بتعيينه فيما سبق لو يجوز بالحرمة والعكس لئلا يلزم المخالفة القطعية وكذا فيما يوجب الضرر والعسر والقياس الى الصلوة فاسد من اصله لانا لسنا في هيئة على الظن لان التقليد في الظن انما هو في حصول الظن بجهة اخرى يجوز له ان يعمل باخرى بعد حصول الظن بالخطاء وليس محل الكلام واما المقام الرابع ففي ما وضع النزاع بين المتنازعين مع قطع النظر عن تبدل الراي لمجرد الامر الى الحاكم فهل له ان ينقض بحكمه فتوى احد المجتهدين او لا او يكون فيه تفصيل والحق هو الاخير وتوضيحه ان العبد لو رفع عند الحاكم ان كان قول احدهما موافقا للدليل القطعي من الاجماع والضرورة وغيرهما فيأخذه الحاكم ويحكم به ويجب لانه قاطع بحكم الله وبعدمه له الحكم من الاثابت ومن لم يحكم بما انزل الله الخ والاخبار كقوله فارضوا به حكما فيشمله ولاطلاق الاجماعات المنقولة كما سيجيء بحيث يظهر منهم كون جواز النقض في صورة العلم بالخطاء في الحكم مسلما عندهم اجماعا في الفتوى بالاولوية ولعدم امكان غيره من الجمع والطرح والتخيير اما الجمع فللمنافرة واما الطرح فلبقاء الخصومة واما اخذ غيره ما قطع بعدم كونه حكم الله واما التخيير فلكونه مخيرا بين اخذ حكم الله وغيره ولبقاء الخصومة واما في الخلافيات فالنزاع اما ان يكون في حكم الشرع او في الموضوع

لجاز نقضه

الصورة

الصحيح اما الاول فاما ان يكون بين العالمين اجتهادا او تقليدا او مختلفا او بين الجاهلين او المختلفين وعلى الاول فاما ان يكون قبل السبب كمن يريد يعقد البالغة باذنها والاخر بدونه فيحكم الحاكم برايه ويجب الاخر لعدم امكان الجمع والطرح والتعيين والتخيير اما الجمع فللتناقض واما الطرح فلبقاء الخصومة المنافية لنصبه لرفع الخصومة واما التعيين فللتحكم واما التخيير فلبقاء الخصومة وتعيين احد احدهما تعيين احد المجتهد بغير رايه حكم بالدليل فتعين تعيينه برايه لعموم ادلة الحكم وقوله من غير اشارة الى كون المتنازعين عالمين او جاهلين كما مر ولسيرة حكام الشرع من غير سؤال عن كون المتنازعين عالمين او جاهلين وعدم اشارة الى التفصيل في كلماتهم واما بعد وقوعه فيهما او من احدهما فيتصور في الموضوعيين وهو كما مر والا باخذ طرفي الحضور باصالة الصحة لكون الاختلاف في الحكم الا في الموضوع واما في الموضوع الواحد كالعقد على البنت من غير الاذن او عدم القبض في بيع الصرف او الربوي في الصلح فلا يتصور في العالمين الا بادعاء احدهما الغفلة حين العقد او التعمد مع عدم قصد العقد ليدعي الفساد بعد العقد لعرض او لتبدل رايه او راي مجتهده او ادعاء نفي الغفلة او التورية وتبديل الراي فيحكم بالصحة حيث خلافه لاصالة الصحة في الاولين واصالة بقاء الاعتقاد في الثالث كيف ولو لم يكن كذلك يلزم عدم استقرار معاملة من المعاملات لامر تام من معاملة الا ويدعي بعد احدهما وغالبا يدعي اما انا نثبت الغفلة والتورية فكما مر لما مر واما في تبدل الراي بان تعاقدا في اول الامر بجوازه بادعائهما ثم بعد العمل تبدل رايه والحكم الامر الى الحاكم فعنده عدم جواز النقض واللازم بقاء ما عملا على ما عمل وما فيها نقض انما هو من باب نقض الفتوى بالحكم واما في الجاهلين بان لا يكونا مجتهدين ولا مقلدين فعقدا باديهما ثم بعد العقد بحثا احدهما وقال من يقول بالصحة والاخر باخذ من يقول بالفساد ورجعا الى الحاكم فهل له ان يحكم بالصحة بناء على كون احدهما موافقا المجتهد ودليل الصحة مع عدم اشتراط العلم بل الحق في صحة العبادات والمعاملات او يحكم برايه والحق انه يحكم برايه لما مر في العالمين بل بالاولوية والاجماع المركب لان قول الاخر ايضا موافق لمجتهد اخر يقابله واخذ احدهما دون الاخر تحكم واصالة الصحة لا تجري لكون الاختلاف في الحكم لا في الموضوع ولا يجوز الزام الاخر بتقليد من يوافق الصحة لاصالة عدم اللزوم الا ان يوجب العسر والضرر والتكليف بما لا يطاق في حق الاخر كما لو عقد الام مع عدم الدخول بالبنت وحصلت اولاد صغار وعلى لزوم سفر بعيد عسر او ضرر او نفقة الاطفال ومجبار بعد العمل والاولاد او الزوج قول من يرى الصحة والام باحد قول من يرى الفساد فالزامها على تقليد من يرى الصحة لا باس به لعموم الادلة النافية للعسر والضرر وكذا الكلام في العالم والجاهل فيحكم برايه لما مر ولا يجوز الزام الجاهل بتقليد من يرى الصحة الا فيما مر هذا فيما علم بكونهما جاهلين او احدهما واما لو لم يثبت الجهل وكان مجرد ادعاء الجهل فالظاهر الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما الثاني اعني الاختلاف في الموضوع الصرف بان يدعي احدهما فساد مبيعه العقد باسناده شرط مصرح عليه او عدم القبض في المجلس في بيع الصرف او انه كان بالشرط او التقابل والفسخ وهكذا والاخر يدعي مقابله وصحته فالظاهر الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما لو وقع النزاع في النقض كان يقول اني اعتقد وجوب النقض بعد تبدل الراي والاخر يدعي عدمه او كانا مجتهدين او يدعي احدهما اني اعتقد وجوب النقض بعد تبدل الراي قبل الان ومر قال او يحق النقض والاخر يدعي العدم وحصل النزاع ورفع الى الحاكم فله ان يرفع النزاع بمقتضى رايه من لزوم النقض او لعدمه لعدم امكان الجمع والطرح لما مر ولو وقع النزاع في تعيين الحاكمين المتساويين فاحدهما يريد الرجوع الى حاكم يرى حكمه بالفساد والاخر خلافه فلا امر يتبع المدعي فقدم ثم بعد الرجوع وحكم الحاكم فهل يجوز الرجوع الى حاكم اخر او لا والحق هو الثاني بل حرام قطعا للاجماع والاخبار والاجماعات المنقولة والاخبار الدالة على ان الراد عليه في حد الشرك ولا يجابه او في السراية ومخالفة الغرض من النصب فيجب لهما اتباع حكمه ظاهرا وواقعا الا فيما قطع احدهما بفساد حكمه كان يحكم بصحة نكاح الام مع عدم الدخول بالبنت بناء على اشتراط حرمتها بالدخول وقطع احد العالمين بخطائه وحرمتها عليه فيجب عليه التخلص لكونه قاطعا بحرمتها وحكم الحاكم لا يحلله واما فقد بريئ لو رجعا عصيانا فهل للحاكم ان يحكم بمقتضى رايه اولا والحق الثاني بل حرام حرمة ما سواه عمله به وانعدامه لا للاخبار لكونه رد الحكم الاول وللاجماع والاجماعات المنقولة ولئلا يختل النظام ولعدم استقرار حكم اصلا لانه لو جاز للثالث فيجوز للثاني نقض حكم الثالث وللرابع نقضهما معا وهكذا فلا تبطل الاحكام ومعه لم يبق حكم وهل حرمة ارتكاب المرافعة والحكم بعد الحكم مطلق او مشروط بعلمه بحكم الحاكم والحق الثاني لاصالة البراءة ولسيرة حكام الشرع على عدم السؤال عن الرجوع الى حاكم اخر وحكمهم الا فيما لم يعلم الحاكم الثاني فساد حكم الاول والا بان يكون مخالفا لدليل قطعي من الاجماع وغيره فيجوز لانه قاطع بحكم الله وعموم ادلة الحكم بما انزل الله من الايات والاخبار والاجماعات المنقولة بل الاجماع حقيقة فيشمله بل عبارة كثير منهم دالة على كون النقض في صورة العلم بالخطاء مسلما عندهم ولم يفصلوا بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المستند اليه وغيره منها عن العلامة في الارشاد حيث قال كل حكم ظهر خلافه وبطلانه للحاكم ينقضه ويبطله هو وغيره ومنها عن المحقق في القضاء انه قال لا يجوز نقض الحكم لا بالحكم ولا بالفتوى اتفاقا ما لم يظهر بطلانه سواء اختلف الراي في نقض الحاكم او غيره وفي المنية قال لا يجوز نقض الحاكم ما لم يكن منافيا لما يقتضيه دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض حكما قطعا لظهور خطائه وقطعا عن الشهيد في الدروس ايضا بانه قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل برايه او لا وتحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الخبران وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات وعن الشهيد في ذلك باستشكاله في عبارة الشهيد وغير الثلثة الاولى بان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا ينقض مخالفه ومن المحقق الاردبيلي انه قال في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تبدل الراي لا ينقض شيء منهما وهكذا غيرهما من اطلاق عبارة غيرهم في النقض مع علم بالخطاء ومما ذكرنا ظهر جواز نقض الفتوى بالحكم والحكم بالحكم في بعض الموارد وعدم بعض وكذا الحكم بالفتوى في بعض الموارد كما مر وهو فيما كان احد المتنازعين المجتهد في بفساد حكمه فيجب عليه التخلص كما مر وكذا نقض الفتوى بالفتوى فيما رجع المجتهد عن اجتهاده او مات المقلد مجتهده الى الاجتهاد المجتهد السابق في المسئلة او المسائل هذا هو المقام الرابع واما المقام الخامس وهو سراية راي المجتهد من كان عمله في المعاملات او في العقود بخلاف رايه فعدم وقوع النزاع فهل يجوز له مزاحمته ومنعه ام لا والحق ان هذا الشخص لا يخلو اما ان يكون مجتهدا او مقلدا له او مقلدا لغيره لا يكون من اهل الفتوى جاهلا قاصرا او مقصرا او يكون مشكوك الحال اما بالنسبة الى الاول والثاني فلا يجوز بوجه ظاهر وكذا بالنسبة الى الاخير لكون افعال المسلمين محمولا على الصحة ما لم يظهر مخالفة للواقع وخروجه عن الاقوال الموجودة في المسئلة واما غير هذه الثلثة فيجب عليه اعلامه بوجوب التقليد سيما في المقصر من باب الامر بالمعروف واما عمله فلا يكون فاسدا ما لم يظهر مخالفة للواقع وخروجه عن الاقوال او لو كان عمله مطابقا لقول الحق فظاهر لعدم مدخلية الجهل في المعاملات والاحكام الوضعية لما حققناه في العبادات فكذا هنا بالاولوية والاجماع المركب مع ان الحكم بالفساد لا يخرج من الاختلال الكون



اعلى العاملات كما سمعتها في القرى واما لو كان مطابقا لقول الميت فكذلك لما سبق من عدم اشتراط المطابقة الحقيقية في المعاملات بل الظاهر ان النزاع لو يكن في جواز تقليد
الميت من حيث ترتب الاثر بعد وقوع العقد لا مر لو كان النزاع المجازي فيه يقع الامان قطعا ويحتمل الظاهر جزما بقى الكلام في شرائط المفتى وسيجيء ذكرها في اواخر مبحث التقليد
الامر الثاني ان التقليد هو في اللغة تعليق القلادة وفي الاصطلاح عرفه بعض بانه اخذ قول الغير من غير دليل اعلم ان الاخذ بالقول قد يكون مع الدليل وذلك كالاخذ من
المعصوم واخذ العامي او المجتهد الذي يصح له التقليد من المجتهد واخذ الحاكم قول الشاهد وكذا اخذ الرواية من العادل على فرض اعتباره وقد لا يكون مع الدليل كاخذ العامي
من العامي اخذ المجتهد من العامي وقد يكون للاخذ دليل دون القول كاخذ العامي من المجتهد بحسب اعتقاده دون الواقع وقد يكون الامر بالعكس كاخذ المجتهد الذي لا يصح له التقليد
من المجتهد او العامي من المجتهد في الاصول بناء على عدم جواز التقليد فيه وقوله من غير دليل يحتمل ان يكون المراد من غير دليل على الاخذ ويحتمل ان يكون المراد من غير دليل على
القول ويحتمل ان يكون المراد من غير دليل على كل الامرين وعلى الاول يشمل الثاني والرابع دون الاول والثالث وعلى الثاني يشمل الثاني والثالث دون الاول والرابع
وعلى الثالث يشمل الثاني دون غيره والظاهر من كلامهم هو الاول اعني من غير دليل على الاخذ وقال بعض ويلزم من ذلك خروجه مجازا في التقليد الصحيح وفيه انه لا يلزم ذلك
لان الظاهر منه هو عدم دليل تفصيلي يوجب اجتهاده منه كما في المجتهد سواء كان له دليل اجمالي كما في التقليد الصحيح او لا كما في التقليد الفاسد نعم لو كان مراده عدم الدليل مطلقا
سواء كان تفصيليا او اجماليا فاسد الاطراد وذلك لا ولوية اشتراك المعنوي على غيره فيما كان الجامع موجودا مع ثبوت الاستعمال فيه كما في المقام في قولهم يجوز التقليد في
الفروع لا في الاصول والعدم صحة سلب التقليد عن التقليد الصحيح كاخذ العامي من المجتهد المتبادر لان المتبادر من لفظ التقليد هو اخذ قول الغير من حيث انه قوله لا من حيث
اجتهاده فيه سواء كان للاخذ دليل اجمالي ام لا وسواء كان للقول دليل ام لا وسواء ظن الاخذ بصحة القول ام لا سواء كان الاخذ ملتفتا الى الدليل الاجمالي على الاخذ او كان من
غير شعور ولصحة التقسيم بان يقال التقليد اما ان يكون صحيحا او فاسدا وبما ذكرنا خرج اخذ القول من حيث كونه كاشفا عن الحجة او الدليل كاخذ الرواية من الراوي العادل فان
حجيته انما هو من حيث كشفه عن الدليل الذي كان هو حجة اعني قول المعصوم او فعله او تقريره وبعبارة اخرى من حيث كونه كاشفا عن الصدق والصدق لا محض انه قوله فتدبر
وكذا يخرج منه اخذ المجتهد قول الشاهد لانه اخذه منه من حيث كونه شاعرا باجتهاده من الدليل التفصيلي على حجيته فقد بيّن بهذا معنى التقليد المحكام على امتياز الصحيح من غيره
فيقع الكلام فيه في امور **الامر الاول** في انه هل يجوز التقليد في اصول الدين ام لا والكلام فيه يقع في مقامات الاول في ان معرفة الله هل تكون لازمة ام لا الثاني في انه
على فرض وجوبه هل يكون الوجوب عقليا او شرعيا الثالث في انه بعد لزوم المعرفة هل ينحصر طريق تحصيلها بالنظر او بالتقليد او غيرهما كما سيجيء فيها الاقوال الرابع في انه
بعد لزوم النظر هل يكفي الظن او يجب تحصيل الجزم الخامس في انه على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل الجزم هل يكفي مجرد الجزم وان لم يكن مطابقا للواقع او يجب تحصيل



الجزم المطابق للواقع بحيث يكون الجازم الذي لا يكون جزمه مطابقا للواقع او يكون زايلا بتشكيك المشكك لو فرض عروضه لكافر مخلدا في النار مع ترتب احكام الكفر عليه
المقام الاول اعلم ان المنكر لوجوب المعرفة يمكن ان يكون باعتبار كونه منكرا للصانع كالدهرية ويمكن ان يكون منكرا الاصل وجوب المعرفة مع تسليم ثبوت الصانع فان
كان من باب الاول فيلزم على المستدل اثبات الصانع وثبوته وابطال اعتقاده عن البيان واما لو كان من باب الثاني فايضا كذلك لكن نستدل على وجوبها انه نعم كما سيجيء بقيا الوسع
والطاقة ويمكن الاستدلال على عدم وجوبها بوجوه الاول ان الطريق الى اثبات وجوبها اما بالعقل او بالشرع وكلاهما فاسد اما الاول فلما سيجيء من جانب الاشاعرة من نفي ادراك
وحجيته اما من باب عدم المقتضي او من باب وجود المانع واما الثاني فلما سيجيء من استلزام الدور او التسلسل واذا ثبت بطلانها القسمين ثبت نفي وجوبها اللازم انحصار المدرك فيه
الثاني ان بعد تسليم ادراك العقل وحجيته نقول ان اثبات وجوب معرفة الله بالعقل لاجل الشكر كما هو مبنى الاستدلال موقوف على معرفة الله وانه مستحق للشكر والاطاعة
فان كانت حاصلة فيه تقع الوجوب الا لزم تحصيل الحاصل ولو لم تكن حاصلة ارتفع الوجوب لانتفاء مقدمته الوجوب اعني معرفة الله الوجوب الثالث ان معرفة الله كما
يمكن ايصالها الشخص الى الصواب يمكن ايصالها الشخص الى المهلكة واذا لا ترجيح البين فيثبت التخيير ومعه ينتفي الوجوب ويرد على الوجه الاول والا بان هذا الاستدلال العقلي
او الشرعي وكلاهما فاسد الملازم كرم الخصم فان الاستدلال فاسد وثانيا بانا نختار كون طريق اثباتها بالعقل وسيجيء الكلام في فساد ما تخيله الاشاعرة ويرد على الثاني بان
اثبات وجوب معرفة الله بالعقل بان المنعم ماذا وشكره ماذا موقوف على الالتفات الى المنعم والعلم الاجمالي بالمنعم لا على كون المنعم ماذا وشكره ماذا ومعه يقع بالاشكال
الاختلاف المعرفتين ويرد على الثالث بانا نستدل لا يكشفه عن تسليم الوجوب في الجملة والحرمة في الجملة واما ايد عى نفي الوجوب فيه احتمل الاثر ونحن في مقام اثبات الوجوب
في الجملة وان كان فيحق من كان قاطعا بعدم الوقوع في المهلكة او ظانا به مع القطع او الظن به تقع التخيير حتى ما بقى الكلام في الاستدلال على وجوب المعرفة وهو سيظهر من المقام
الثاني هذا هو المقام الاول **المقام الثاني** في ان اثبات الوجوب هل يكون بالعقل او بالشرع والحق هو الاول مع قطع النظر عن ثبوت رسالة الرسول وصدقه
والاول في بعض المقامات وكذا الثاني في بعض آخر بعد الفرض ثبوت الرسالة والكلام والاول اما عدم امكان ثبوته بالشرع فلما سيجيء من رد الاشاعرة القائلين
يكون طريق اثباته منحصرا بالشرع لا بالعقل واما وجه طريق اثباته بالعقل فلوجوه الاول ان العاقل اذا راى كونه مستغرقا بالنعم المستمرة مع علمه بكونها من غيره يطلع
بوجوب الشكر عليه لا عقلا اي كون تاركه مذموما وعدمه لنفاته الى مرحلة جزاء الانعام للمنعم يكون مذموما عند العقلاء ولو فرض كونه قاطعا بعدم سلب الانعام
على فرض ترك الطاعة بل يكون النعم اكثر الثاني فانه لو راى كونه مستغرقا بالنعم كونها من جانب الغير ويحتمل سلبه النعم على فرض ترك الشكر وحصول التلف له فيحتمل الضرر
ودفع الضرر لازم عقلا بمعنى كون تاركه يكون مذموما عند العقلاء بمعنى كون تاركه يكون مذموما وخصوصا بالشكر الثالث انه لو راى ما ذكرنا مع الشكر يقطع بجواز التصرف
له في اموال المنعم ومع تركه يكون الاذن مشكوكا والعقل قاطع بقبح التصرف من دون ثبوت الاذن الرابع انه لو راى ما ذكرنا يحتمل ان يكون المنعم قد اراد منه الشكر وعلى
تقدير وجوبه وعدم اتيانه تكون غالبا او يحتمل العقاب ويكون تركه محتمل الضرر ودفعه لازم اي يكون تاركه مذموما ولو فات المنعم يكون مذموما لما سيجيء من الملازمة بين
ادراك العقل والثواب والعقاب بين كون هذا الادراك جهة ويمكن الاستدلال بوجه آخر وهو ان الضرورة قائمة بوجود الفرق بين افعال الناس وافعال البهائم وليس الفارق
الا الصانع وفرقهما ان يكون بلا فائدة او مع الفائدة والاول باطل والثاني لا بد له من معرفة الفرق للمخلوق والا يلزم الاول ومعرفته اما ان تكون بالشرع او العقل والاول
فاسد بضرورة عدم استقلال ما في اغلب الموارد واما الثاني فلا بد من المعرفة بصدق الرسول الوسائط المشرع من الله وهو موقوف على معرفة الله فيجب من باب المقدمة فاذا ثبت

النهي لعقلي الترك الشكر فوجوب ثبت لو نحوا بعض الوجوب لعقلي لا لانه لا يعقل الوجوب العقلي الا لكون التارك مذموما وح نقول اتيان الشكر للمنعم موقوف على معرفة المنعم جهة يشكر بجنسه ذي
المنعم وبالاتيان بمرضياته ويترك مبغوضاته ويتقرب بما يكون المنعم مطلقا بحسب الشكر والمرضيات واذا ثبت التوقف فتكون المعرفة واجبة عقلا لكون تاركه المقدمة مذموما من
حيث كون تركها موجبا لترك ذيها وكذا بعد ثبوت الاشتغال يكون الشكر بدون معرفة المنعم مشكوكا فاذا حصل الشك لحصول الامتثال مع المعرفة يحصل القطع بالامتثال
والعمل بالطمع بلزوم الثاني مع ان الذم الحاصل من الوجوه لا ينفع بمحض بيان شيء بدون معرفة المنعم وكون ذلك شكرا ام لا فتكون نصل الادلة مقتضية لوجوبها اورد
الاشاعرة على هذا الاستدلال ايرادات يرجع بعضها الى نفي وجوب الشكر وبعضها الى نفي وجوب المعرفة والكلام الا في الاول وهو ايضا وجوه بعضها يرجع الى منع المقتضي
وبعضها الى وجود المانع اما الاول فبمنع ادراك العقل الحسن والقبح على المدح والذم اولا وبمنع ادراك الثواب والعقاب ثانيا وبمنع حجيته ثالثا وانقلنا الاخباريون في الثالث
والجواب عن اثبات الاول لعدم ادراك العقل الذم في بعض الافعال ضرورة كالظلم ومنكره منكر للضرورة واذا ثبت الاول بالضرورة يثبت الثاني بالملازمة لان مع ادراك الذم
اما ان يكون قاطعا بكونه مذموما عند الله ويكون الذي هو رئيس العقلاء او قاطعا بعدمه او يكون مشكوكا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني والثالث يلزم الخلف لان المفروض
انه ادرك الذم عند العقلاء واذا ثبت الثاني فيثبت الثالث ايضا بالملازمة لانه اذا قطع بكون الفاعل مذموما عند الله فاما ان يكون قاطعا بحجيته او قاطعا بعدمها او يكون مشكوكا
وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني والثالث يلزم الخلف لانه قاطع بالذم عند الله ولا يحتمل خلافه واما الثاني فهو حصين الاول الى فرض انه ادرك بكونه العمل والشرع
على خلافه واما الاول فلان حكمه بوجوب الشكر اما ان يكون لاجل الفائدة ام لا والثاني فاسد اما الاول فاما ان ترجع الفائدة الى المشكور او الى الشاكر والاول فاسد واما الثاني
فاما ان تكون الفائدة دنيوية او اخروية والاول فاسد لكونه مشقة بلا منفعة والثاني ايضا فاسد لعدم استقلال العقل فيهما مع ان الشكر يوجد التصرف في مال الغير
وغاية ما يلزم عقلا والجواب عنه باختيار عود الفائدة الى الشاكر دنيوية واخروية واما الثاني فلما اثبتنا من حجية العقل وادراكه الثواب والعقاب اما الاول فلان فائدته كونه
سببا لمزيد النعمة وعدم سلبها مع ان نفي الفائدة يعني التعرف اليه واما قولهم انه تصرف في مال الغير وهو قبيح عقلا ففاسد بان الاذن لتصرف مع المعرفة وعرضنا المنعم طيبا بحسن عقلا
واما الثاني فيها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومنها ليهلك من هلك عن بينة وجه الاستدلال ان الظاهر يحصل الرسول والبينة هو الظاهر والجواب عنها بان التمسك بالآيات
اما ان يكون بعد فرض اثبات الرسالة وصدق الرسول او يكون قبل فرضه اما على الثاني فيرد اولا ان التمسك بها موقوف على العلم بكونها صادرة من الله وهو موقوف على ثبوت الرسالة
وصدق قول الرسول الموصل للآيات وهو موقوف على العلم بمعجزته مع معرفة الله بانه لا يجري المعجزة على يد الكاذب وهو اما ان يكون بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب وعلى
الثاني اما ان يكون الشرع المتأخر هو الشرع المتقدم او يكون غيره وعلى الاول يلزم الدور لان اثبات معرفة الله موقوف على ثبوت قول الرسول المتقدم فيكون اثبات صدق
قوله موقوفا على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل لانا نفرض الكلام في الشرع الثاني وكان نفي الوجوب العقلي بالشرع مستلزما للدور وكذا اثبات وجوب معرفة الله بالشرع
مستلزم للدور او التسلسل بحول النمر بالمذكور وثانيا بان هذه الآيات لا تفيد الا الظن من حيث الوضع والارادة من حيث الوضع والارادة وفاثبات حجيته او يعمها اما
ان تكون بالشرع او بالعقل ويلزم عليه ما مر وثالثا على فرض حجيتها حجية الشرع لا العمل معارض بشرع احد وهو الآيات الناهية عن العمل بالظن والا تمنعوا الاخبار الدالة
على حجية مطلق العلم من غير تفصيل بين حصوله من الشرع او العقل والسبب بين المتعارضين عموم من وجه وعلى فرض عدم الترجيح فالاصل يكون مع الاول فيتساقطان وح
حجية العقل ويعمها اما ان يكون بالشرع او بالعقل والثاني هو المطلوب وعلى الاول يلزم الدور او التسلسل كما مر واما على الاول فيعني بعد فرض ثبوت رسالة الرسول فيرد علينا الثاني
وفي الثالث مع اثباتنا الشرع المفروض لا بد ان يكون بالعقل والا يلزم الدور او التسلسل واذا ثبت حجية العقل في الجملة يثبت حجيته في كلما كان حاكما بالاجماع المركب لا
ان يكون الشرع بعد ثبوته على حاله كان يقول العقل بالمعاد الروحاني وعدم جواز الخرق والالتيام وقال الشارع على خلافه هذا هو الوجه الاول من المانع واما الوجه الثاني فيعني
انه العقل على فرض حجيته كما يكون حاكما بوجوب الشكر لاجل احتمال الضرر فكذا حاكم بقبح التكليف من غير البيان المتوقف على ثبوت رسالة الرسل كما في اصالة البراءة والحرمة
عنه من وجوه الاول ان حكمه بوجوب الشكر هنا لا يكون موقوفا على احتمال الضرر بل كان لاجل ادراك الصفة المحسنة الواقعية كحسن رد الوديعة والاحسان على المؤمنين ولذا
قلنا في الاستدلال بالوجه الاول يكون التارك مذموما وانه يكون قاطعا بعدم ترتب الضرر على فرض تركه الشكر الثاني انا سلمنا كون حكمه لاجل احتمال الضرر لكن احتمال الضرر
قسمان قسم يرجع الى ضرر النفس كاحتمال كون الماكول سما وقسم يرجع الى استحقاق العقوبة والعقل حاكم بنفي وجوب التحرز في الثاني ما لم يثبت البيان وهو وارد على الاول لما
مر في اصالة البراءة واما الاول فلم يعقل بعدم وجوب التحرز فيه في اصالة البراءة حتى يحصل التنافي بينه وبين ما قلنا الا ان اصالة البراءة يعني اصل العفو فيما لا يعلم التكليف
لا الضرر البدني او العرضي اولما لا الخ فقد مر بعض الوجوه في الاستدلال لا يكون لاحتمال الضرر الراجع الى النفوس وهو احتمال سلب النعمة على فرض تركه الشكر الثالث ان على
فرض توقف الاستدلال على احتمال الضرر الراجع الى استحقاق العقوبة يقول ان من يحتمل الضرر هنا اما ان يكون قاطعا بعد صدق البيان من معلم لا وعلى الاول نثبت وجوب الشكر
بالشرع لا بدليل مر تسليم الرسالة بعد اظهار المعجزة لكون اظهارها في يد الكاذب قبيحا بحكم العقل وقد اظهرها وقال بوجوب المعرفة بما سيجيء من الادلة منها ما علم انه لا الرسول
وعلى الثاني يحتمل فحوى منعه بصدور القبح البيان بالتماس العقاب على ترك الشكر مع عدم البيان وح يجب دفع المعرفة والشكر لا بوح يحتمل العقاب على فرض الشكر
الرابع لتاني احتمال الضرر به اهون بعد التعارض ومصرح اخذ الاقل الرابع ان العقل حاكم بقبح التكليف من غير بيان اذا كان ذلك بعد الفحص سيما فيما الضرر على اللبوة في وجوب
الشكر لا قبل الفحص والفحص هنا اما ان يرجع الى النظر في معرفة الله لاحتمال الرسول بعد المعرفة بوجوب الشكر لو او بعد ثبوت الرسول وعدم كثيرة تمييز الكاذب من الصادق
موقوف على معرفة الله بانه لا يجري المعجزة في يد الكاذب فيجب تحصيل المعرفة من باب المقدمة للفحص لكون تركها موجبا لترك الفحص ومعه لا يكون العقل حاكما بقبح التكليف
من غير البيان مع ورودها على الايرادات الواردة على نفي وجوب الشكر واما الايرادات الواردة على نفي وجوب المعرفة فمن وجهين الاول منع توقف الشكر على معرفة المنعم
تفصيلا بجواز كفاية المعرفة بانه منعم اجمالا الثاني منع وجوب مقدمة الواجب والجواب عن الاول بان التوقف ثابت لكون الشكر مختلفا بحسب حال المنعم ومعرفة الشكر المحصور
متوقف على النبوة او العقل موقوف على معرفة المنعم عقلا مع انه لو لم يثبت عدمه وح يحتمل ان يكون متوقفا عليه عند المنعم وقد حققنا في مقدمة الواجب المقدمة
ان الجنبة عقلا ولو كان مما يحتمل المقدمية واما عن الثاني فبما لا ننفي بوجوب المقدمة الا كون تاركها تاركا لذيها اعتقادا وهو مذموم عقلا وعرفا مع ان الادلة السابقة

يجري في نفس المعرفة بانه يحتمل سلب المنعم نعمته عنه على فرض ترك المعرفة وكذا ساير الوجوه فتدبر هذا فيما كان محل الكلام قبل فرض ثبوت الرسول وصدقه اما لو كان بعده
وفيما كان للعقل سبيل الى المعرفة كالوحدانية وثبوت مطلق النبوة والمعاد فهو المتبع واما فيما لم يكن للعقل سبيل الى المعرفة كعصمته وكون المعاد جسمانيا او علمه حضوريا
او حصوليا او عين ذاته فيكون المتبع هو الشرع اما الثاني فواضح واما الاول فلان عدم حجيته يستلزم لعدم ثبوت رسالته وصدقه وهو خلاف الفرض هذا هو المقام الثاني
واما المقام الثالث في طريق تحصيل المعرفة اعني كفاية التقليد او الظن ام لا بل يجب تحصيل الجزم او العلم اختلفوا فيه على اقوال ثلثة ذهب المشهور من علمائنا واكثر اهل
العلم الى عدم جوازه واوجبوا لزوم تحصيل العلم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى جوازه وممن نسب اليه تجويز العمل بالظن هو المقدس الاردبيلي ره والشيخ البهائي والعلامة
المجلسي والاخباريون ايضا لانهم يعملون بالاخبار الاحاد وهي لا تفيد الا الظن ولو كان من حيث الدلالة ولازمهم التخيير بين العلم والظن ونسب جواز النظر الى بعض وفيه
اقوال الخوص عن غير الامامية ومنها كون طريق تحصيله بالرياضات والمجاهدة كما عن الصوفية ومنها كونه بالالهام كما عن البراهمة ومنها كونه بالتعليم كما عن الملاحدة ولا بد قبل
الشروع في المطلب من تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في موردها الاول بالنسبة الى المقلدة فاعلم ان افراد الانسان مختلفة من حيث الادراك والشعور فمنهم لا يكونون شاعرين
بالاصول والفروع وامثالهما كالصبيان والمجانين ومنهم كانوا شاعرين لكنهم كانوا جازمين بالعقايد غير ملتفتين الى التقليد او وجوب النظر سواء كان جزمهم حاصلا
بابائهم وامهاتهم واساتيدهم او الدليل الاجمالي المركوز في ذهنهم وذلك كاغلب العوام سواء كان مطابقا للواقع ام لا وسواء كان زايلا بعروض تشكيك المشككين ام لا
ومنهم كانوا شاعرين جازمين ملتفتين الى احتمال وجوب النظر وهذه الاشخاص اما ان يكون تحصيل الجزم ممكنا في حقهم كاغلب الطلبة والعوام بالنسبة الى تحصيل المعارف
الخمسة اعني وجود الصانع ووحدانيته وتجرده عن القبايح واتصافه بجميع الكمالات وكذا النبوة المطلقة والوصاية المطلقة والمعاد المطلق ولا يمكنه ولو بالنسبة
الى بعض المسائل كتشخيص النبوة الخاصة وكون المعاد جسمانيا او كون الاصل في الجعل هو الوجود او الماهية او كون العلم عين الذات او خارجا عن الذات وعلى فرض
امكان تحصيل الجزم اما ان يكون قاطعا او ظانا بانه على فرض النظر يقع في الاضلال كقدم الزمان او الجبر كما يقوله الاشاعرة قبحهم الله او لا وعلى الاخير فاما ان
يترتب على وجوب النظر عليه عسر وحرج واختلال النظام ام لا والنزاع ليس في الاول والثاني لان القايلين بلزوم تحصيل العلم ان كان مرادهم من العلم هو الصورة الراسخة
الجازمة فهو في الثاني حاصل وتكليف مثل الاول تكليف بما لا يطاق وهو محال اتفاقي عقلا وشرعا والثاني كما عند الاشاعرة وان مرادهم من العلم هو الصورة الجازمة المطابقة
للواقع فالمراد بالكفر ان كان الجزم الغير المطابق فهو كافر كان صاحبه كافرا يعني استحقاق العقوبة الاخروية كما هو لازم عنوان اصل البحث فهو ايضا تكليف بما لا
يطاق وان كان المراد بالكفر مجرد صدق الاسم او ترتب الوضعيات الموجبة للاثار الدنيوية كالنجاسة وجواز القتل بعد اظهار الواقع في الثاني وعدم تسليمهم فهو مسلم لكون
الوضع منوطا بالواقع وكذا الوضعيات ومطابق للعموم ولا ينافيه العقل والشرع وكذا الاشخاص الظانين او الجازمين مع عدم امكان تحصيل العلم او النظر او كونه موجبا
للعسر او الحرج العظيم او الحرج الى الابتلاء واختلال النظام كالاتلاف وتعطيل امور الناس بخلاف الظان يقع الكلام في انه حجة ومعمول به من حيث جعله دينا وترتب الجرم
عليه او لا يكون حجة بل العموم هو الشرع السابق وكذا الاشخاص القاطعين او الظانين بانه على فرض النظر يقعون في الاضلال بل هذا حرام عقلا وشرعا والدليل العقلي
الذي ذكرنا لوجوب المعرفة وسيجيء لوجوب النظر لا يشملهم كما لا يخفى واما الاشخاص الجازمين مع احتمالهم وجوب النظر فان كان المراد من وجوب النظر الاستدلال التفصيلي
فهو فاسد لما سيجيء من عدم وجوب الاستدلال التفصيلي الذي يحتاج الى معرفة علم الميزان مع ان على فرض وجوبه لا يكون تاركه كافرا بل غايته الفسق وان كان المراد من
وجوب النظر الاستدلال الاجمالي فهو حاصل لهم لكون هذه الاشخاص متفطنين ولا يحصل لهم العلم الا باعتبار المعجزة او التواتر او رؤية المعجزة وامثالها فكلها دليل
اجمالي ولو حصل من محض التقليد مع التفاته باحتمال وجوب النظر فهو داخل في محل النزاع يبقى الكلام في الاشخاص الظانين سواء كان الظن بدويا او حاصلا بعد الجزم
وبدفعه باعتبار التفاته بعد الاختلاف او بعروض تشكيك المشكك وامثالها مع امكانهم النظر مع عدم ترتب محظور على النظر من عدم الظن بوقوعه في الاضلال وامثاله
وهذه الاشخاص اما ان يكون اعتقادهم مطابقا للواقع ام لا وعلى فالقائل بكفاية التقليد ان كان مراده ان نفس الظن يكفي لنفي العقوبة الاخروية فهو فاسد لما سيجيء من وجوب
النظر وان كان مراده انه يكفي لعدم ترتب الاثار الدنيوية عليه كالنجاسة وامثالها وان لم يكن اعتقاده مطابقا للواقع فهو ايضا فاسد لعموم الادلة الدالة على ترتب الاثار عند عدم
اصابة الحق الواقعي سواء كان بحسب الاعتقاد ظانا او قاطعا واما من حيث قال بلزوم تحصيل العلم والنظر اراد عدم كفاية الظن وكون الاكتفاء بذلك موجبا لترتب استحقاق
العقوبة الاخروية فهو حق وصواب لما سيجيء من وجوبه اما ان كان مراده ان الاكتفاء بذلك مستلزم لترتب الاثار الدنيوية وان كان اعتقاده مطابقا للواقع ففيه اشكال
كون هذه الاثار من الامارات الواقعية لا من اثار المعتقد فتدبر وفتح فالنزاع انما هو في الظان او الجازم تقليدا مع التفاته باحتمال وجوب النظر مع امكان تحصيل العلم بالدليل
الاجمالي والظاهر من كلمات القوم هذا بعيد الا خطر اتفاقهم على قبح التكليف بما لا يطاق وما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بتعلق التكليف بالعقايد ان امكن سواء بلغ
او لم يبلغ خلافا لبعض الفقهاء فساوى بينه وبين الفروع والشيخ فصل بين الذكر والانثى فاعتبر بالاول بلوغ عشرة سنين والاصل مع الفقهاء فتدبر **الامر الثاني** في كيفية
النقل فاعلم ان التقليد كما حققناه سابقا هو اخذ قول الغير وهو لا يستلزم حصول الظن بالضرورة لقصور المقلد في موارد التفصيل بان كان مستلزما للظن بالضرورة الا بعيد معرفته بصدقه
وعلمه هو في الفروع متصور من حيث ابتناء الاعمال الظاهرية عليه واما في الاصول فغير متصور لانه محض الاذعان وهو امر اختياري قد لا يحصل من قول الغير الا ان يكون المراد الاكتفاء
بالظن الاجمالي او بناء الدين عليه او يحصل الاذعان لا على حد العلم والظن بل اللازم جعله دينا او كان المراد التقليد الموجب للظن او الجزم كما يظهر من بعض استدلالهم
كما سيجيء **الامر الثالث** في الموارد وهي اما ان يكون مرتبطا بالدين كالمعارف الخمسة وتشخيص النبوة الخاصة وكذا الامامة الخاصة او لا يكون مرتبطا بالدين كالعلم
بان الارض كروية ولا ريب ان النزاع انما هو في الاول وعلى الاول قد يكون مما يمكن تحصيل العلم وقد يكون مما لا يمكن كتشخيص النبوة الخاصة بالنسبة الى بعض الاشخاص ولا ريب ان
النزاع انما هو في الاول لا في الثاني ويظهر وجهه مما سبق ايضا في ان النزاع هل يكون بعد ثبوت الشرع وتسليم النبوة الخاصة او قبله فمن استدلال بعضهم بالوجوه الشرعية
يبطل الاول ومن استدلال بعضهم بالوجوه العقلية يبطل الدليل الشرعي باعتبار استلزامه الدور يبطل الثاني ونحن نتكلم على الفرضين **الامر الرابع** في ان النزاع في وجوب
التقليد هل يكون في الواجب النفسي الذي كان تركه موجبا للعقاب المستقل او يكون من قبيل الواجب الشرطي اعني من حيث كونه شرطا لصحة العبادات فهو مفهوم من قال بالبرائة

تحصيل العلم بالاثار لا يكون مطابقا وعبادته فاسدة او عمل بالاخبار في الاعتقادات مع كونها ظنا في الاعتقادات ويقول من قال بكفاية التقليد يكون كافيا وموجبا لرفع العقاب
وتحقق صحة العبادات اما الاول فلا يعنى لو اصاب لتفصيه قد اخل في النزاع جزما واما الثاني فيحتمل ويتكلم فيه انشاء الله تعالى **الامر الخامس** في ان النزاع هل يكون في تقليد المجتهد او
يكون غيره وفي الاخذ من المعصوم والنبي عليهما السلام وان كان بعد ثبوت الرسالة والعصمة وظهر الثاني من بعض استدلال المجوزين للتقليد بل ظهر الاول من بعض
في مقام رد المجوزين وسنتكلم فيه انشاء الله تعالى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو وجوب النظر الموجب للجزم ولا يكفي النظر الموجب للظن ولا التقليد والدليل على ذلك
قبل فرض ثبوت الشرع هو العقل واما بعده فرض ثبوت الشرع فهو العقل والشرع كلاهما اما العقل فتقريره بوجوه الاول
ان بعد ما اثبتنا وجوب المعرفة وتحصيلها مع النظر الموجب للقطع مبرئ للذمة يقينا واما النظر المفيد للظن او التقليد كذلك فيكون الامتثال محل الشك والعقل قاطع
بلزوم تحصيل القطع بالامتثال لا يقال القائل بحجية النظر لازم القول بعدم حصول الامتثال بالنظر فيكون دائرا بين المحظورين والاصل فيه التخيير لانا نقول الاعتناء
بهذا القول لبداهة فساده كما سيجيء وجهه الكلام بين المعتبر للقطع والمعتبر لا بينها وبين المعتبر للتقليد لضرورة عدم وجوبه والكلام انما هو في جوازه الثاني ان
يرجع الى ان المقدمة هل تكون منحصرة بالنظر المفيد للقطع او لا فاذا صار الامر محتملا للمقدمية فالعقل قاطع بلزوم تحصيله لما حققنا في مقدمة الواجب من وجوبها وان كانت
موهوما مع انه سيجيء بطلان سائر الوجوه واختصاصها بالنظر ومعه يجب باب المقدمة الثالث انه مع النظر الموجب للقطع يرتفع خوف الضرر الذي بينا عليه الاستدلال
واما مع الظن فلا يرتفع الضرر لاحتمال الضرر موهوما والعقل قاطع بلزوم دفعه وهو موقوف على النظر المفيد للقطع واما الشرع فوجوه الاول الايات الناهية عن العمل بالظن
منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ومنها قوله تعالى انهم الا يظنون ومنها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ومنها قوله تعالى وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ومنها قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وجه الاستدلال ظاهر لان الامر للوجوب والعلم حقيقة في الصورة الجازمة
الجازمة المطابقة للواقع الثاني الاجماع من المسلمين على وجوب تحصيل العلم في اصول الدين وممن صرح بهذا الاجماع العلامة في باب الحادي عشر قال اجمع العلماء كافة على
وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عنه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن
جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وممن صرح بها ايضا العضدي حيث قال الثالث ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانه لا يحصل بالتقليد كذا
غيرهما الثالث الاخبار منها ما قال الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب
من التصديق بذلك ولا ريب انه لا استقرار لما يحصل من التقليد ومنها ما روي عن علي بن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله تعالى فيقال من نبيك
فيقول محمد صلعم فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله تعالى له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب
الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله تعالى فيقال من نبيك فيقول محمد صلعم فيقال
ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربونه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب
الرصاص لا يقال الاستدلال بالوجوه الشرعية دور لانا نقول الدور غير وارد من وجهين الاول ان الاستدلال لمن سلم الشرع والنبي كالمجتهد وكان مقصوده تشخيص الحكم
لاجل العوام من انهم هل يكفي التقليد لهم ام لا حتى يجب عليهم الامر بالمعروف وغيره من الثمرات الثاني ان يكون المقصود اثبات بعض المعارف بعد تسليم الشرع كالمعاد
الجسماني والامامة وبعض صفات الله لكون علمه حصوليا او حضوريا ويرد من جانب القائلين بعدم وجوب النظر بالاستدلال على وجوب النظر وجوه من الايرادات الاول
منع توقف المعرفة على النظر لجواز تحصيلها بالرياضات والمجاهدات كما هو رأي الصوفية او بالالهام كما هو رأي البراهمة او بالتعليم كما هو رأي الملاحدة والجواب عنه اولا ان
والالهام والتعليم قد يكون صحيحا وقد يكون سقيما كما نرى والتمييز بينهما موقوف على ثبوت الشرع المتوقف على معرفة الله وثانيا بان الزام كل واحد من المكلفين
بالرياضة وطريق الالهام الحاصل الصحيح عسر وحرج بل تكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا الثاني ان الاستدلال على وجوب النظر مستلزم للدور وتقريره بوجهين الاول ان
وجوب النظر في معرفة الله عقلا موقوف على معرفة الله من كونه الحاكم لطاعته لعدم حكم العقل بلزوم اطاعة الداني او المساوي ومعرفة الله موقوفة على وجوب النظر لانه
لو لم يجب لم ينظر فلا يتحقق المعرفة ومعرفة الله يجب النظر لانتفاء معرفتها لو وجوب الحلول انا الوجوب ان كان المراد به لو تخوا الفعل فالتوقف في المقدمة الاولى ممنوع لان وجوب النظر
على معرفة الله في الجملة بالالتفات بانه منعم وانه قال الشرع لا يظهر المنعم ماذا وشكره ماذا وان كان المراد الوجوب الشرعي فالدور محقق ومما قررنا ظهر ورود الدور لا يختص بكون
وجوب النظر شرعيا وبما ظهر هنا دفع ما قيل في دفع الدور ان الوجوب عقلي لا شرعي قبل ثبوت الرسالة وصدق الرسول بالمعجزات اخرى اما لو كان بعد ثبوت الرسالة
وصدقه وكان المقصود اثبات وجوب النظر لتحصيل بعض المعارف كالامامة والمعاد وبعض الصفات كما مر بيانها فلا دور الثاني ان النظر لو كان واجبا لكان بالشرع لعدم حجية
العقل ومعه يلزم الدور وتقريره بطريق الاتيان وجوبه شرعا موقوف على العلم بصدق الرسول فهو موقوف على وجوب النظر في معجزه شرعا وهو موقوف على العلم بصدق
الرسول فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه الثاني ان العلم بالصدق موقوف على وجوب النظر في معرفة الله شرعا اي بقول النبي لانه لو لم يجب لم ينظر ومعه لا نعلم عدم جواز
اظهار المعجزة في يد الكاذب ومعه لا نعلم صدقه ووجوب النظر في معرفة الله بقوله موقوف على العلم بصدقه فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه ووجوب النظر شرعا بقول النبي
في معجزته موقوف على العلم بصدقه وهو موقوف على وجوب النظر في معجزه وهو دور ويمكن الجواب بان الوجوب عقلي كما مر او شرعي بعد ثبوت الشرع كما سبق وجهه الثالث ان
وجوب النظر نظري موقوف على النظر لا ضروري اما ان يكون واجبا اولا وعلى الاول يلزم ان يكون وجوب النظر موقوفا على وجوب النظر على كفاية التقليد فهو دور
وعلى الثاني يثبت المطلوب اعني عدم وجوب النظر وبان وجوب النظر اما ان يكون بالتقليد او بالنظر وعلى الاول يلزم من عدم وجوب التقليد او عدم جوازه جوازه
وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل والجواب باختيار الشق الاول ودفع ان وجوب النظر عند جواز التقليد موقوف على الاستدلال على عدم جواز التقليد اذ
وجوب الاستدلال ووجوبه موقوف على معرفة الله المشتركة بين التقليد والنظر ووجوبها والجهة مختلفة فلا يلزم الدور مع ان على فرض التقليد لهم يلزم الدور لا محالة
وجوب التقليد او جوازه اما ان يكون بالتقليد او النظر وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني فيتوقف على وجوب النظر فيتقدم جواز التقليد فيلزم من عدم

وجوبه بمعان وجوب التقليد بعضها موقوف على النبوة هو موقوف على نفسه الرابع انه لو كان النظر لازما لما جاز التقليد والثاني باطل فكذا المقدم اما بطلان الثاني فلوجوه
الاول انه لو لم يجز التقليد لما اكتفى النبي في الاسلام بمجرد اقرارهم بالشهادتين مع جهلهم بالاستدلال لو كلفهم لوصل الينا لقضاء العادة من حيث كونه عام البلوى والثاني
اطلاق المقدم منع الملازمة والجواب ان الاستدلال لو كان مقبلا بثبوت نبوة النبي وبقوله ومعلوم فاطلاق لاستلزام الدور واما لو كان بعد ثبوت الشرع فالجواب عنه يحتاج الى
بيان مقدمة وهي ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق واختلفوا في معناه شرعا فذهب المحقق الطوسي وجماعة من اصحابنا والاشاعرة الى انه من فعل القلب فذهب الكرامية
الى انه فعل اللسان الشهادتين وذهب الخوارج والعلاف والقاضي عبد الجبار الى انه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب الشيعة والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة الى انه فعل القلب على التصديق
وفعل الجوارح اعني الاعمال والاقرار ونقل معاد ونسب الى المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالقلب مع الاقرار باللسان والحق ان الايمان بالمعنى الاعم المرادف
للاسلام حقيقة في فعل القلب عن عقد القلب على ان الله تعالى واحد وعلى نبيه والادعان بما جاء به النبي بعد العلم به مع عدم انكار ما اضطر من الدين ولا يكفي مجرد العلم
والا لزم ايمان المعاندين ولا ريب انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكفي ايضا محض الاقرار والا لزم ايمان المنافقين مع انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكون هو الاقرار باللسان
والا لزم صحة سلب الايمان عن الاخرس وعن المضطر بمقام التقية مع القطع بعقد قلبه وعليه هو امر باعث لعدم كون صاحبه مخلدا في النار والكاشف عنه الباعث للاثار الدنيوية
اعني الطهارة وعدم جواز القتل وتجويز النكاح والمواريث هو الاقرار باللسان ثم ان لهذه الحقيقة مراتب وافراد قد ينضم اليه العمل بمقتضاه من اتيان الواجبات والمستحبات
وترك المحرمات والمكروهات والتخلي عن الاخلاق الرذيلة والاتصاف بضدها وهذا هو الحاصل للمعصومين عليهم السلام وهم المخصوصون بكمال الحصول المرتبة التي لهم وهم يكونون في اللوح
للوحي والالهام وقد يكون مقارنا مع عدم ظهور الكفر عنه مع عدم اذعانه في الواقع وهذا لا يكون مؤمنا حقيقة بل داخل في المؤمنين من حيث الظاهر ترتب عليه
الطهارة وامثالها من الاثار الدنيوية وبين المرتبتين مراتب منها ان يلحق بالفريقين كمن اذعن قلبا وفعل الواجبات وترك المحرمات وهو المؤمن بالمعنى الاخص ولم
يرتكب الكبيرة وان فعل بعض الصغائر لكنه يقع صغائره باجتناب الكبائر ويصير مرجوما معفوا وهو المؤمن بالمعنى الخاص واما ان يلحق به بعد حصول التعذيب في
البرزخ وامثالها كمن عصى بفعل الكبائر ايضا واما ان يلحق بالمعذبين في النار بمعنى كونه مخلدا او محولا في النار كمن فعل الكبائر واما ان يلحق بالمعذبين في النار بمعنى
كونه مخلدا او محولا في النار لكن فعل الكبائر ولهذا انقسم الى مراتب متعددة بحسب كل ايمان كما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاستدلال يمكن بوجوه الاول منع صحة التمسك به على
مطلوبه من وجوه الاول انا لا نجد من النبي بعد ثبوت رسالته يكن تقليدا الثاني انه من باب حكايات الاحوال وبطولها الاحتمال لجواز كون اكتفائه باعتبار علمه بكونه
اقراره واعتقادا بالاستدلال او لواجماله لا حاصل من محض قول النبي بل باعتبار معرفته المعجزة او من وجه اخر الثالث قوله اكتفائه بمجرد الاقرار ان كان المراد هو الاكتفاء
بالايمان الظاهري المستلزم للاحكام الظاهرية بمجرد الاقرار فهو لا يضر بالاذعان لعيان المتقين عن البيان بان النبي كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماساة مع الاعلاء
الاعتناء ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكحهم ويناشرهم مع العلم بنيتهم
وان كان المراد اكتفائه بالايمان الواقعي مع علمه بعدم كونه عن سبيل الاستدلال او الاجمالي فهو ممنوع الثالث فعل معارض بقوله وهو الوجوه الشرعية الى نصب الله
على حرمة التقليد الظني ولا ريب ان العقول مقدم عند التعارض سيما بعد قطعية صدوره ولا اقل من عدم كون العقل كما سلمنا عدم الترجيح فيكون حكم العقل سليما عن المعارض
الثاني انه لو لم يجز التقليد لما امر به الثاني باطل لقوله عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن ليس الا بالتقليد والجواب عنه اولا منع كونه عن النبي لما قيل من انه من كلام ابي سفيان الى
والمحكي عن المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذه هي حكاية ترد ولا اصل لها ومن تحريكها اسلاما كونه عن النبي لكن نمنع كون اعتقاد العجائز على سبيل التقليد لجواز كونهن
قاطعات على سبيل الاستدلال الاجمالي كما تشهد به كف اليد عن تحريك الدولاب ثم يكون دليلا للنافع انه على فرض التسليم دال على حرمة النظر لا يكون هو مقصود الخصم مدعى سلمنا
كونه دالا على جواز التقليد لكنه معارض بالوجوه الشرعية وهي على فرض عدم الترجيح لا يقاوم الوجوه القطعية العقلية لكونه اما ما سلمنا التساوي والتساقط فيكون حكم العقل سليما
عن المعارض واما قوله عليكم فيحتمل ان يكون المراد هو تحصيل اليقين بالدليل الاجمالي كما هو حاصل للعجائز وكان المراد ان الاستدلال لا ينبغي ان يكون على سبيل الا ان اعرض من الاثار الى
المؤثر لا النظر الى نفس الوجود والوجوب الذي يحتاج الى بطلان الدور والتسلسل ولا على سبيل اللم بملاحظة نفس الوجوب والوجود وادعاء اصالة الذي يسمى واستدلال الامر الحق الى
الحق لعدم كونه في وسع اغلب الاذكياء فكيف بالعوام الثالث انه قد نهي عن الجدل في مسألة القدر روي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه قال
هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا واجاب بعضهم بانه نهي عن الجدل وهو قد يكون للترجيح فيكون النهي من اجل
المحال لا من حيث كونه مسألة القدر وفيه ان الروايات ظاهرة في النهي عن التكلم وهو اعم من الجدل وغيره بل نقول ان بعضها ظاهر في كون النهي عن التكلم في مسألة القدر لا من حيث
كونه جدلا والجواب التحقيقي من وجوه الاول ان مسألة القدر لما كانت مسألة غامضة ولا يكون كل شخص قابلا للادراك وليس مما يبتني عليه الدين في
النهي عنه لا يستلزم النهي عن محل الكلام وهو اصول الدين لانه لا ريب في استقلال العقل فيه وامكان ادراكه لكل ذي شعور فالقياس كان مع الفارق الثاني انه خبر واحد لا يكون
معتبرا في مثل المسائل الثالث انه معارض بالوجوه القطعية وهي ادلة لما تقدم سلمنا التساوي فيكون حكم العقل سليما عن المعارض الرابع ان النظر فيه الاصول مظنة للوقوع في المهلكة
ودفع الضرر المظنون لازم فيجب تركه والجواب عنه بوجهين الاول ان التقليد موقوف على الاجتهاد من اهل النظر في نقل الكلام فيه فاما يلزم الدور او التسلسل او الخلف والكل باطل
الثاني انه لا يتم بالنسبة الى جميع الاشخاص كما لو كان ممن قرع سمعه الشبهة وحصل له التزلزل مع قطعه وبلدته وشكه يجب عليه رفع الشبهة بالنظر ولا بالنسبة الى جميع الموارد نعم
يتحقق بالنسبة الى بعض الاشخاص كما لو لم يقرع سمعه الشبهة وكان له اطمينان قبل عروضها بالنسبة الى بعض الموارد كالجزء والاتحاد وحدوث العالم وعدم كون العقل مؤثرا
في السطحيات ولمثلها او معرفته بسبر التركيب والبقاء على الاطمينان بل كان ولا يعمل بالظن لو لم يمكن له القطع الحاصل من الضرورة الخامس ان الاصول اغمض من الفروع
والظن في الثاني حجة فكذا في الاول والجواب عنه اولا منع الاغمضية لكون العقل مستقلا في الاول دون الثاني سلمنا الاغمضية والاولوية المدعى عليها اما ظنية
او قطعية والاول مستلزم للدور والثاني الدليل عليها اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول فاسد لتجويز العقل تحصيل القطع في المسائل التي تكون مسائل قابلة
لمعرفة الفروع والتي تكون مسائله كثيرة وكذا الثاني لظهور الاجماع وسائر الادلة على لزوم تحصيل القطع السادس ان قول النبي والامام ع في المعرفة هذه

الاول

الادلة النظرية والجواب احدهما انها لا يكون الا مفيداً للقطع والا يلزم انكار النبوة والامامة السابع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والجواب عنه من وجوه
الاول انها مختص بحكاية بشرية الانبياء حيث انكر اهل اليهود والنصارى نبوة نبينا لكونه بشراً فنزلت الاية فاسئلوا الخ اعني علماكم من ان نبيكم هل كان بشراً او غيره
وما ولا انزال لجواز التقليد في بشرية الانبياء يثبت في المقام بالاولوية لامكان تحصيل العلم في البشرية التي هي من الامور الحسية وبعد المعارف الحقة وثانياً بان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الثاني انه يحتمل ان يكون المراد باهل الذكر هو اهل البيت كما سبق ومعه لا يكون ناخذ قولهم تقليداً كما مر وفيه انه قد تحقق في التحري بان الظاهر هو
اهل العلم الثالث انه يدل على وجوب الرجوع عيناً ولا دم من حقية النظر مع انه مراد المستدل اثبات الجواز وان كان مراده اثبات حرمة النظر لا يتم في المسائل الفرعية بالنسبة
الى المتمكن من الاستنباط لانها ما دلت على وجوب رجوع الى المجتهد الفعل عيناً وهو خلاف الاجماع وحمل الامر على الوجوب التخييري او الاعم مجاز ليس اولى من تخصيصه بالفرعيات
ومعه يسقط الاستدلال الرابع ان هذه الاية معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى لكثرتها واعتضادها بما ذكرنا سلمنا عدم الاولوية لكن يكون حكم العقل سليماً
عن المعارض لنا من ان النظر بعيد في الدين انه لم ينقل من الصحابة الامر بالاشتغال به ولو اشتغلوا او امروا لوصل الينا لتوفر الدواعي العادية والجواب اولاً بمنع عدم الوصول ويشهد
به ما مر من الوجوه العقلية والشرعية التي ذكرناها ومن الاخبار الدالة على مباحثة المعصومين عم مع الزنادقة وكذا سائر الاثار الدالة على حكايات الانبياء مع اممهم وثانياً
بان اصحاب الرسول لم يكونوا محتاجين الى رؤيتهم المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم تغيير احوالهم واخلاقهم لكن سيما مع قلة الشبهات وطرق التشكيكات التي حصلت بعد ما مر
وثالثاً منع كونه بدعة لان النظر والتدبر لاجل المعرفة والاقتدار على دفع شبهات الخصم وبقاء ما سمعوا باصحابها امر من الدين ليس بدعة وادخال ما ليس من الدين في الدين
على اسرهم مثله في التقليد فبه ما التاسع انه كيف يجوز ولم يكن حاصلاً عند الطائها والمعجزة العلم بها الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل
بهم التواتر لكل احد والجواب اولاً بان العلم الحاصل من التواتر قد يحصل من غير الالتفات الى الشرائط كالمكة والهند وامثالهما وثانياً بانه لو لم يمكن تحصيل العلم من رجوع العلماء
من الاخبار والاثار ومن رجوع العوام الى من يطمئن نفسه به وامثالها فهو خارج عن محل النزاع للاتفاق على قبح التكليف بما لا يطاق مع ان عدم التواتر لا يستلزم عدم
حصول الظن وكونه تقليداً العاشر ان تقرير المعصومين عم في اعصارهم امامتهم بعد تعصب كل منهم عصبيته الاخرى لا الا العوام لا يحصل لهم العلم بذلك الا بالاخبار وحصول التواتر لكل
احد سيما مع وجود المعاندين غير ممكن مع انه لو لم يكن الخبر الواحد حجة لما كان وجه لقوله عم بعض الاشخاص الى الامام بعد هذا كما في الحجر والجواب ان العلم بالامامة للمشاهدين
لا يكون محصلاً بالاخبار لحصول حصول بروية المعجزة والصفات الحميدة والاخلاق الكريمة واما للغائبين الحصول التواتر وامثاله كما مر مع انه لو فرض بالنسبة الى بعض الاشخاص عدم العلم مكان
تحصيل العلم بما ذكرنا فهو خارج عن محل النزاع واما قوله بانه لو لم يكن حجة لما وجه الخ فالجواب عنه بانه لا يدل على حجية الخبر الواحد لجواز كونه بمنزلة ارشاد هذا الشخص الى الحق مع عدم
امكان الارشاد بغير لاجل التقية ونحوه يكون بمنزلة القاء الخلاف فيما بين حتى يرجع اليه من كان مائلاً الى الحق ويرى المعجزة ويحصل له العلم او يكون نحو له معتقداً مفيداً للعلم لمن كان
بصدد قبوله امامته الحادي عشر انه على هذا يلزم كون المشتغلين بالنظر قبل وصولهم الى الغاية المطلوبة زماناً متواليكما داً صالحين والجواب عنه ولاً بان المشتغلين هم بالدليل الاجمالي
في المعارف الحقة ولا يكونوا لو اخذت بيد تمام ذكر كما سيجيء وثانياً بانه لو فرض حصول العلم بذلك موقوفاً على النظر التفصيلي وصار الامر كما ذكره فهو خارج عن محل النزاع لقبح التكليف
بما لا يطاق الثاني عشر ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع كما يشهد به الاحاديث الواردة في تفسير الاية فمستقر ومستودع فكل من كان ايمانه مستودعاً لم يكن ايمانه
مستوعاً لم يكن ايمانه من الادلة اليقينية والائمة عم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم ماتوا مع عدم دخول الركائز مؤمنين والجواب ان المتكلمين
قد اختلفوا في جواز زوال الايمان وعدمه وذهب الاكثرون الى الاول وهو الحق للوجدان والاية الشريفة منها قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفراً ومنها قوله تعالى
الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقاً من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين اذا عرفت ذلك فاعلم
ان زوال الايمان لا يستلزم ان يكون اخذه على سبيل التقليد بل يمكن ان يكون على سبيل القطع لا يزول بتشكيك المشكك اعتقاده لانه لا دسع لفوق هذا ثم عرض التشكيكات
من يحصل على منه فيزول كما ترى يحقق بين الحكماء الاذكياء من كون ايمانهم ماخوذاً من النظر التفصيلي على سبيل اليقين ثم بعرضهم التشكيكات فزال عنهم الايمان باعتقاده الحادثة
الباطنية بمتابعة الشيطان الرجيم واستبعاده عن مرضيات الخالق الحليم فيقول بالجبر وغيره والعياذ بالله فامنا الله تعالى على بقائنا على الحق اليقين فهذا الشخص ايمانه مستودع
مع انه على سبيل اليقين وكذا لا يستلزم المقرار يكون اخذه على سبيل النظر التفصيلي بل يمكن ان يكون على سبيل الجزم الحاصل من النظر الاجمالي كالعوام ويكون باقياً غير زائل اصلاً
فهو ايمانه مستقر الاية الشبهة الثالثة عشر ان عدم الفرق بين طريقة المكلفين في الفهم عنه بيد بلا اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي المرئية وعدم تعلق القدرة بالممتنع
لبس شأن الكل والجواب عنه ان الحرج الاجمالي بعدم احتياجه تعالى وعدم صدور القبح عنه مستغن عن امثال ما ذكر وان لم يكن عالماً بالتفصيل فلا مع انه يمكن تحصيل العلم
ولو بالرجوع الى العلماء الاذكياء المتفطنين المعتمدين اعلم ان الوجوه المذكورة بعضها دالة على حرمة النظر وهو الثاني والثالث والرابع والسابع والتاسع وبعضها
يدل على جواز التقليد فهو سائر الوجوه المذكورة ثم يتم المقام بفصول رسم الاول كان على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل العلم هل يجب تحصيله بالنظر التفصيلي
المحتاج الى معرفة علم المنطق لان الدليل عندهم تركيب القضايا المسلمة لذاتها قولاً آخر او يكفي تحصيله بالنظر الاجمالي والحق هو الثاني وذلك لان الزام الاول في حق
المكلفين مستلزم للاختلال بل يلزم كفر اغلب الناس عدم قبول شهادتهم للعلم بعدم معرفتهم بالدليل التفصيلي وكذا يلزم الحرج الضرر المنفيين بالعقل والشرع ومستلزم
لنقض الغرض لعدم اقدام اغلب الناس عليه حيث ان عليه السيرة القطعية فمن قال بلزوم تحصيل العلم ان كان مراده هو النظر التفصيلي ففاسد جداً لما مر وان كان مراده منه ما ذكرنا
فهو حق لما ذكرنا وحينئذ فهل النظر التفصيلي لا يكون واجباً اصلاً او يكون واجباً كفائياً والحق هو الثاني وذلك للاحتياج اليه عند عروض الشبهات من الملحدين والمتجبرين و
المعاندين واما المراد بالنظر الاجمالي المفيد لليقين فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفرداً كان او مركباً كما هو المصطلح عند علماء الاصول والمراد بالمفرد
كالنظر في ان العالم متغير وهو حادث فينتقل الى كون العالم حادثاً والاعتقاد المفرد فكيف يمكن التوصل منه والمراد بالمركب ترتيب القولين كما هو من المنطقيين وهذا الدليل
الاجمالي حاصل للعوام في تكلماتهم ومعاشهم وحركاتهم كما ترى انهم يحترزون ويفرون عن الحائط المائل مع عدم قدرتهم على ترتيب المقدمتين لكنه مركوز في طبيعتهم و
جبلتهم ويلتفتون اليه اجمالاً بان هذا مما يحتمل الضرر ودفع الضرر لازم وكذا المتقدم وكما ترى من قول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسماء ذات

الموج واضطرابات فتحتاج لا تدلان على الخبير اللطيف وكما في استدلال الخليل بافول الكواكب ودلالة بامر مستدلا بان المتحرك لا بد له من محرك فكذا السماء الخ والمراد باليقين هو ما يعم الاعتقاد
القطعي الذي لا يزول بتشكيك المشكك مطابقا للواقع ما عقد معتقده لا في الواقع لقبح التكليف بما لا يطاق ولانه لا يمكن تحصيل الازيد من ذلك من النظر التفصيلي كما مر الثاني
الثاني ان نفهم انه ثبت عدم جواز التقليد عقلا وشرعا ولزم النظر فهل يكون هذا الخطاب موضوعا معفوا عنه اذا طابق الواقع ام لا ذهب الاكثرون الى الثاني ونسب الاول الى المحقق
الطوسي ثم اختلفوا بان ابى القائلون بها لا اضطرار على الحكم بهما لقائهم مع العلم بانه لا يعلم العقائد بالادلة القاطعة وبالسيرة كانه يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه دليل الكلام
فلا يلزمون به بل الامر بتعلم الاصول وتفريقهم وعيان من على اصل وعدة في بحث صفات المفتي حيث استدلوا على جواز التقليد في الفروع بالسيرة المستمرة وعمل الصحابة الائمة وعصرهم
عليهم السلام الطويقهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم ثم قال الذي في نفسي ان المقلد للحق في اصول الدين ثابت وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ سوادا ومعفو عنه
وما قلنا يبطل هذا الطويقه لان اخبار الطائفة عن الائمة فقلها من سمع قولا واعتقد انه كان حقا في الواقع وان لم يسنده الى حجة عقلا وشرعا ونعم وليهم عباده في بحث اخبار
الاحاد قال فان قيل اكثر الرواة كانوا من الجبرية والمشبهة والمقلدة والعلاقات تحالوا تقيه الى ان قال ولعلما ان ربيرهم مع المقلدة فالقصد الذي اعتقد ان المقلد للحق وان كان مخطئا في
الاصل معفو عنه ولا الحكم فيه عكم الفساق وهذا العبارات صريحتان في تحقق الايمان بالتقليد مع العفو والعفو موقوف على اللزوم وهما نقيضان الا ان يقوم الا انه والحب
عليه بمعنى ان مطلوبية العلم لرجحان الاولى المتوصل الى الحق الواقع والاخرى مطلوبية نفس العلم الا يحصل الكل لم الثالث ان يحترز عن سائر الاديان والاولى ان حصل
بالمقدمة المحرمة اعني التقليد والنظر لكن في الثاني كان تاركا للواجب معفو لو كان مراده ان الواجب تحصيل نفس الحق بالعلم لكن اذا حصل بنوع آخر فيلغى وجوب المقدمة حصول
ذيها وهو تارك للمقدمة لا لذي المقدمة وتركه معفو عنه لما سيجيء وكيف كان فهو بظاهره ينافي ظاهر كلام المشهور من عدم تحقق الايمان بالتقليد ظاهر هذا الكلام
يكون الاستدلال لتحصيل القطع له مقدمة وكيف كان فالحكم بالعفو بالاسلام مع عدم اشتراط ان كان مراده عدم النظر ولو اجمالا فهو ممنوع لحصول الاجمالي في العوام والعلماء
كما انه لا يعجز وان كان المراد هو عدم التفصيلي فعدم وجوبه من ثبوت على الاستفادة على الاغلب لا انه يتوقف بالادلة وينبغي حصول لكثير في بعض بل في حق كثير كما ان المراد بالتقليد
كالسوقة الخاصة لا ان تقرير المحصل لعضو الاخرين سمعوا منه واحدا من غير ريبة او عدم حصول العلم لهم بالسماع بل الحدود لا ساعة تحصيل العلم في الحال اذا اسمعوا من بعض
فقد يجهد او فاسد اخذ وابقوه فبما معهم من غير حصول العلم عليه ان كان المراد بالعفو في الاسلام ان الاقرار بالشهادتين مطلق ولو من التقليد موجب للامارات الظاهرية
فيما بين معاملة المسلمين مع حصول تمام مطابقة الواقع فهو كلام لا بد ان يكون ضعف الجاهلين والمنافقين وان كان مراده بالايمان الواقعي العفو عن العقوبة الاخروية مرادا
عليه لوفق الاول انه مستلزم للعقول لكونه لا استدلال تحصيل علمية او كون ترك المقدمة المستلزم لترك ذيها ولو هو ما غير موجب للعقاب والاول تعتقد مما لا يعتر الثاني
تسببهما ذكرنا في مقدمة الواجب كون تاركها مستحقا للذم عند العقلاء ولو كان وهو قد الثاني فمسلم للمتصل بين اصابة الحق وعدمه بكون الثاني مستحقا للعقاب
غير معفو عنه دون الاول ولو كان الاصابة اتفاقية مع شبه الكمال في ترك المشتق الى جهة لاجل تحصيل العلم والعمل عند الله فانه لا ينافي العفو في المصلحة انما هو من باب التفصيل
او للناشي لذلك وحسب ما فرغ ما هو وكلا يستلزم العفو في المحل لانا نقول بعد هذا الكلام متين لكن العفو يحتاج الى الدليل وقد عرفنا ان الوجوه العقلية والشرعية سيما الاخبار التي ذكرنا
في كيفية السؤال في الغير يقتضي حال انه لا يفيد الميل الى الاسلام امر اختياري لا انا نقول الخبر ان هذا الامر الاختياري يتبع الاحوال من الظن وهو مشترك الورود بين الفريقين
لا يحتمل ارادته انه صغيرة وفعل الصغيرة يكفرها ترك الكبائر قلت اولا كون هذا صغيرة اول الكلام وثانيا انه لا ينفع بالنسبة الى ما هو من تقرير الامام على التقليد كما سيجيء توضيحه
وثالثا انه مستلزم التوزيع بين المصيب وغيره فالوجه التخصيص لا ان يقع بالفرق وانه مترتب على من كان افراده بالقطع عن الشيء فهم لا الادلة اليقينية وانما ب احدهما السمع
والاخر الحصول الذاتي في الاصابة واما من كان افراده بالتقليد بعدم السمع واصاب الحق فلم يوجب الحسن الذاتي وهو انه ينبغي صرح في المقدمة ما سوى من ترك المقدمة على النظر لا ان بعد
حصول ذي المقدمة المطلوبية الذاتية قد حصل في معنى الباعث التفصيل المقدمة عرفا وعقلا وليس من باب التفضل هنا فيما امكن النظر واما من لم يمكنه فاوضحوا ما الغرض التنبيه انه
مع عدم الاعتقاد فيما له من معاملة المسلم في النظر وفي العقبى يستحق العقوبة الاخروية ان حصل في النظر واصاب الواقع واما غير المقر بالشهادتين مع عدم الاعتقاد فكافر في الدنيا و
الاخرة وان كان مع الاعتقاد لكن يتكبر لغرض او مرض وحسد او عناد او تقية فان علم من انه التقية فهو مسلم غير مستحق للعقوبة وكذا في الدنيا واما غيره فالحكم باسلامه في الدنيا
مشكل بل الظاهر عدمه و ثانيا في الاخرة مسيئا في العناد واما من يكون سوقيا ولم يصبه مع عدم الاقرار وكان في الدنيا واما في الاخرة فلا يستحق العقوبة لنفي التكليف بما لا يطاق
وقد يفتح حسن سعيه ثم عدم الاصابة الثالث قوله من تقرير الائمة والعلماء اياهم على التقليد مع ظهور كلامهم في تحريم التقليد مستلزم لتقرير المعصوم والعلماء اياهم على الحرام
مسلم لزوم النهي عن المنكر ولا يسمع الامام ولا العلماء يجب عليهم الامر بترك المنهي وفعل الواجب كان الفاعل عالما الا ان غاية الشيء والمقصود هو تكميل نفوس العامة وكلهم كانوا
غافلين وهو لا يحصل الا بالابلاغ لا يجب عليه ارادة كان من الوجوه السالفة لا انا نقول هذا خلاف ظاهر عبارته من العفو لوجوب الرابع ان اجماعهم على قبول شهادة
الغافل لا يمكن ممنوعا و ان كان من جهة العفو لجواز كونهم غافلين عليه من النظر الاجمالي كما فيها الحجة وقد شاهدت المحجة وامثالها يجوز اكتفائهم بظاهر الاسلام ولجواز
كونهم من التقية ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن دعوى الاجماع على كونه من اصل العفو وقد ذكرنا وجه العفو في الخطاب بقي الكلام في الغافلين وغير الشاعرين عن وجوب
النظر وغيرهما من القاصرين فلو كانوا مقرين بالشهادتين مع مطابقة اعتقادهم بالواقع فمثل ما ذكرنا في الاول ولو تبرءوا مع العقد ففي الدنيا يترتب عليهم احكام الكفار
واما في الاخرة فلا يترتب عليهم العقوبة من هذه الجهة لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث ادخالهم في الجنة او في العالم بين البرزخين او غيره على فرض عدم صدور
سائر المعاصي من الكبيرة والاصرار بالصغيرة فهو كلام آخر يختلف باختلاف التعليل فيها تقرير وفقه وكذا ما ذكرنا من المقلد والطائفين المقرين بين المقربين مع مطابقة
اعتقادهم للواقع لتاركين للنظر مع امكانه في حقهم الثالث المراد باصول الدين خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب الذات المستجمع بجميع الكمالات التنزيه من النقائص
ويرجع هذه الاجمال الى الواجب الوجود والعالم القادر المتنزه عن الشريك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا
فيما لم يعلم بمعنى انه يوطن نفسه على ان كل ما اطلع عليه مما جاء به النبي ص من عند الله عليه والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وهكذا
فيما علم اجمالا مع عدم علمه بالتفصيل كالمعاد والميزان والصراط والحساب وامثالها ولا علمه بمعرفة كيفيتها ولا الاذعان بها ثم لم يعد التيقن بما دل عليه الاخبار الاحاد

ثم

تم الاذعان بالمعاد ويمكن اندراجه فيما علم من النبي اجمالاً ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر عليهم السلام وهو ايضاً مندرج فيما جاء به النبي صلى الله عليه وآله كما ان عدم انكار الضروري
من الدين تمام ما علم انه من النبي لان انكاره انكار للنبي صلى الله عليه وآله وهو مندرج فيما جاء به النبي ايضاً ولا يكون المعرفة ببعض اشياء اخر كالمعرفة بان النبي خاتم الانبياء وكان مبعوثاً
على الثقلين وكذا كون الائمة منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لا يكون على سبيل الاجتهاد وان انقراضهم يكون بانقراض العالم شرطاً لتحقق الايمان بل يكفي الاذعان الاجمالي
بالمعنى المتقدم سيما في اوايل الاسلام فلا ريب في انه اسماع لعلم في بدو الاسلام بحيث لما ذكر لكل واحد من الناس في كان التكليف كان الاولى هو الاقرار بالشهادتين والاذعان بهما او بتحصيل
بهما الايمان لتضمنهما اجمالاً لغيرهما لكون الاذعان بالنبي صلى الله عليه وآله وتصديقه وكونه من جانب الله وكونه واجب الاطاعة مستلزماً للاذعان بكل ما جاء به تفصيلاً او اجمالاً كالمعاد وامامة الائمة
وعدم انكار الضروري مما علم انه من النبي صلى الله عليه وآله ولو ثبت انه ضروري وح لا يكون الاعتقاد التفصيلي بما ذكر شرطاً لتحقق الايمان وح لا حاجة الى معرفة الوصي في بدو الاسلام نعم داخل في الاذعان
الاجمالي بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وكل ذلك يحصل بالتلازم فلا يحكم بكفر من لم يجمع جميع هذه المراتب في اول الامر حتى يتم عليه الحجة ويعلم انه من الدين وانكره حتى يصير كافراً ثم اعلم ان ما ذكرنا
بعضها يكون العقل مستقلاً في ادراكها كمعرفة الله والنبوة المطلقة او الخاصة والمعاد المطلق والمنصوب المطلق من جانبه في الاذعان بما جاء به من باب دليل اللطف واما تشخيص
النبوة الخاصة كالمنصوب الخاص والمعاد الخاص الصوري الخاص فلم يكن العقل مستقلاً في ادراكها فان امكن تحصيل العلم فهو المطلوب والا فهل يكتفى بالظن او يبقى على الشرع السابق او
حتى يعلم ولو لم يكن شرع سابق فالظن او البقاء على الحالة السابقة حتى يعلم وقد عرفت مما سبق ان استحقاق العقوبة الاخروية يدور مدار التقصير والعمد ويترتب الاثار الدنيوية
بدون مدار الاقرار والعناد ويدور مدار التقصير والعمد بقي الكلام في الضروري من الدين وهو ما لا يشتبه على احد ممن كان داخلاً في الدين انه من النبي صلى الله عليه وآله وهو قد يكون من باب الاعتقاد
وقد يكون من باب الافعال والحق فيه ان كون انكاره مستلزماً للكفر ليس الا باعتبار كون انكاره مستلزماً لانكار صدق الرسول لا تعبداً بل على كون منكر الضروري كافراً من لفظ الكتاب
ولا السنة واما العقل والاجماع فلا يحكمان مطلقاً من حيث كونه منكراً لصدق الرسول وانكار الضروري قد يكون مع عدم علمه بكونه ضرورياً وان كان ضرورياً عند مجتهد اخر وتحصيل
اخر وقد يكون مع علمه بكونه ضرورياً وصادراً من النبي صلى الله عليه وآله وعلى الثاني لا ريب انه كافر في الدنيا والاخرة وعلى الاول فاما ان يكون مع القصور في الفهم او التقصير ويكون من المقصر
اما الاول فلا كفر في الدنيا ولا في الاخرة واما الثاني فالحكم بالكفر مشكل لعدم انكاره لصدق الرسول لعدم علمه بانه منه بل ينكره لما يكون منه في الواقع باعتقاد انه ليس منه او عدم
اعتقاد بانه منه ولو كان هذا موجباً للكفر يلزم كفر اغلب الناس والمجتهدين العياذ بالله مخالفاً في اصل الاصول كمعرفة الله والنبوة المطلقة والمعاد والخاص والمطلق فان
انكارها موجب لترتب الكفر الدنيوي والاثار الظاهرية سواء كان من باب القصور او التقصير اما الاخروية فيدور مدار التقصير وعدمه فتدبر ولا بد في الحكم بالكفر القطع بكون هذا
ضرورياً لا يشتبه على احد حتى عند المنكر وكذا القطع بكون هذا المنكر له واما الظن باحد الامرين فلا يكفي لعدم كفاية الظن في الموضوعات سيما في امثال المقام من الحكم بالقتل
والنجاسة وعتق الاموال وعدم التناكح والتوارث لكون كلها مخالفة للاصول القطعية وهذا القطع يختلف من حيث الموارد والاشخاص فقد يحصل القطع من القرائن
الخارجية من الحدوث وامثاله بكون هذا ضرورياً حتى عند المنكر وبكون هذا الشخص منكراً له وقد لا يحصل بالنسبة الى شخص اخر او بالنسبة الى مورد اخر وبعد ذلك ظهر انه الحكم
بكفر القائل بكون المعاد من باب قيام المثال اللطيف في حال الروح كما يقول به الاشراقيون او يكون من باب اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد انهدام البدن بسبب تلبسها بالاعمال
الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقول به المشاؤون ويحملون الاخبار الواردة في الجنة والجحيم والقصور والاثمار على التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة ويدعون فهم حقيقة العلوم لبعض
الخواص مطابقاً في امثال ذلك بتخيل كونهم من اهل الاسرار ومحل الاشكال الا اذا علم بكون هذا ضرورياً عنده واما كونه ضرورياً فالظاهر انه لا ريب لان بعد انضمام ظواهر الاخبار
والايات بالتسامع والتظافر من الناقلين من النبي صلى الله عليه وآله مع تخلية النفس عن الشبهات السوفسطائية فلا ريب في حصول القطع بذلك وكونه ضرورياً واما قولهم بعدم حجية الظواهر
هذا انكار للضروري لان افادة المرادات لا يمكن غالباً الا بالالفاظ واللفظ لا يفيد غالباً الا الظن لكون غالبها ظواهر لكن بانضمام قبح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه
بدون نصب قرينة من الحكيم يفيد القطع بذلك بل في مقام المشافهة غالباً يفيد القطع بذلك الحاصل ان الخطابات واردة على متفاهم المخاطبين في زمان النبي صلى الله عليه وآله ودونه
عندهم للقبح المذكور فيكون الغائبين مكلفاً بما فهمه المشافهين في عرفهم لا بمقتضى فهمهم في عرفهم الا ان يحتمل ان اللفظ كان مع القرينة في مقام الخطاب لانا نقول بعد ضميمة
الاصل سيما مع هذه القرائن من التسامع والتظافر مع كون الالفاظ الدالة غير منحصرة بواحد بل من حيث الكثرة متواترة يقطع بعدم انضمامها بان القرينة لو كانت لوصلت الينا
فهذا الانكار لهم لقضاء العادة بذلك يحصل القطع المذكور بالضرورة المفروضة لانتفاء القرينة قد تكون حكم العقل لانا نقول قبح العقل لو كان مستقلاً في كل الحكم
قطعاً ولم يكن في مقابل الضرورة فكيف وادعاء هذا القطع مجرد الدعوى والتخيل والاطمينان معه انه اضر ونعتد بدعوى كل مسلم نعم هو مسلم في نفي التجسيم والجبر وامثالهما مما هو مدرك
ومنافي لبعض ظواهر الايات والاخبار منها ما دل على كون فاعل الشر هو الله تعالى العياذ بالله في قوله تعالى قل كل من عند الله فيصار الى خلاف الظاهر بعد كون المراد بالفاعل
هو الفاعل المباشر او السبب للمباشرة واما في امثال المقامات فادعاء كونه خلاف ما تقتضيه العادة على سبيل القطع فكلا وحاشا ومع تسليم الادراك فهو في مقابل الضرورة لا يوافق
العقل كيف يخصص كما يقولون انه من باب التخصيص لا التخصص كما في حسن الكذب النافع وقد مر نظيره غير مرة ثم الكلام يبقى في الكلام في وجوب الايمان بالمعنى المذكور الشرط
من حيث كونه شرطاً لصحة الاعمال فهل يكفي الظن من هذه الجهة كما يكون كافياً في نفس الاعمال من الركوع والسجود وامثالهما والحق انه لا يكون كافياً في ذلك لان تحصيل العلم
ممكن والاصل حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة الاشتغال والاستصحاب ولزوم دفع الضرر المحتمل ولكن لو اكتفى بالظن من حيث العقاب في العدم يدور مدار التقصير وعدمه وفي
حيث الصحة والفساد يدور مدار الواقع والعدم او الاجزاء والعدم هذا هو الكلام في اصول الدين **الامر الثاني** في انه هل يجوز التقليد في الموضوعات المستنبطة والصفات الجالية
وغيرها اولا والحق هو الثاني وذلك لاصالة حرمة العمل بالظن ولا اصول العقلائية وظهور الاجماع وبناء العقلاء والسيرة كما لا يخفى بل لا يكفي الظن المطلق في الموضوعات الصرفة
الغير الوجدانية الا فيما قام الدليل على حجيته كالقبلة واوقات الصلاة والوضوء والضرر بالصوم وغيرها كما مر تحقيقه في حجية الظن **الامر الثالث** في الفروع ويقع الكلام
فيه في امرين الاول انه بعد صحة التقليد وجوازه هل يكون مشروطاً بعدم كون المقلد مجتهداً ام لا الاختلاف ولا اشكال في عدم جواز التقليد لمن كان مجتهداً في الاستنباطات
الفعلية لوروده على ذلك مضافاً الى الاجماع والاجماعات المنقولة من النهاية والمنية والتمهيد والاحكام وشرح المختصر وغيرها اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال
والاستصحاب للقطع بالاشتغال على فرض العمل بما ادى اليه ظنه واما التقليد فمحل الاشكال وبنائه على بطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح وكذا الاتحاد

ولا

ولا خلاف في جوازه فيما كان مجتهدا ولم يمكنه الاستنباط من ابواب الفقه الشرعية والعقلية وذلك لبطلان سائر الاحتمالات من البراءة والاحتياط وتحصيل الظن الاجتهادي
اما الاخير فلاستلزامه التكليف بما لا يطاق واما الاول فللزوم الخروج عن الدين في بعض الموارد وهو فيما كان غير مستنبط لمدارك كثيرة واما الثاني فللزوم العسر والحرج ويثبت غيره بالاجماع
المركب ثم ان الاشكال والخلاف فيما كان مجتهدا متمكنا من الاستنباط شرعا وعقلا من غير جهد ولم يستنبط فاختلفوا في جواز التقليد في غير مستنبطاته الفعلية على اقوال
الاول عدم الجواز مطلقا وهو مذهب المشهور المعروف من الاصحاب والاشاعرة نسب دعوى الشهرة الى الكثير من الاصحاب كالعلامة في نهايته والسيد السند في المنية والآمدي في الاحكام وكذا
غيرهما الثاني الجواز نسب هذا القول الى احمد والشافعي وابي حنيفة وبعض آخر من المخالفين الثالث انه يجوز له تقليد الاعلم ولو كان غير الصحابي دون الادون والمساوي
نسب هذا الى محمد بن الحسن الشيباني الرابع انه يجوز له تقليد الصحابي وغيره نسب هذا الى الشافعي الخامس انه يجوز تقليد غيره ان كان صحابيا وهو راجح في نظره نسب هذا الى
على الجبائي السادس انه يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به نسب هذا الى ابن سريج وقول بالتفصيل بين ضيق الوقت وغيره وهذا التفصيل خارج عن محل النزاع لان الظاهر
من القائلين بعدم الجواز هو عدم الجواز في سعة الوقت لا في ضيق الوقت وذلك لانه لو لم يكن جائزا في ضيق الوقت لكان اما مكلفا بالاحتياط او الاجتهاد وكلاهما
لا تكليف اصلا والكل باطل لما سبق ويتعين عليه التقليد وكذا الظاهر خروج التفصيل بين ما يخصه وما يفتي به عن محل النزاع لانه لو كان من باب الكفاية غير موجود فيجب
الاجتهاد بالاتفاق لانحصار مقدمة الواجب الكفائي به ولو لم يكن من باب الكفاية فلا يجب لاجل الافتاء بالاتفاق ويجوز له نقل الفتوى بالاتفاق فالنزاع انما هو في عمل نفسه
مما يخصه اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن الاستدلال على عدم جواز التقليد بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج جواز العمل باجتهاده بالاتفاق واما تقليده
فمحل الشك والاصل هو الحرمة الثاني قاعدة الاشتغال لكون العمل باجتهاده مبرئا للذمة بالاتفاق واما التقليد فمحل الشك والاصل يقتضي لزوم الاول وكذا استصحاب الاشتغال والتكليف
الثالث استصحاب حرمة التقليد في وجوب العمل باجتهاده فيما لو استنبط وجاء زمان تنوع عن مستنبط مع امكان اجتهاده ثانيا ان لم يكن له مكتوب تراويا اخيرا الصلوة حتى يطلع على مستنبط
ان كان له مكتوب والا فثبت عدم جواز التقليد لزوم تأخير الصلوة هنا ولزوم ترك الامور المتاخرة ان كان الاطلاع موقوفا عليه وثبت في غيره بالاجماع المركب الرابع ظهور الاجماع
او الاجماعات المنقولة على حرمة التقليد للمجتهد لا يقال انها لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في المسئلة الاصولية لانا نقول ان اصالة التقليد موهوما ووجوب الاجتهاد مظنونا ثم
حجيته بانضمام الدليل الرابع الخامس قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيها ما لا يخفى السادس قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على كونه اهل
العلم وهو اعم من كونه عالما بالفعل ام لا ويكون مفاد الاية كونه من جملة المسئولين لا السائلين لا يقال ذيلها يدل على جواز التقليد له لان المتبادر من قوله لا يعلمون هو عدم
السؤال لانه لم يكن عالما بالفعل سواء كان من اهل العلم ام لا لانا نقول فانه لو سلم يحصل التعارض بين الصدر والذيل ولا بد اما من صرف الصدر الى الصدر وتقييده بمن كان
عالما بالفعل فكان المقام من جملة السائلين او صرف الذيل بكونه المراد منه هو غير اهل العلم فكان المقام من جملة المسئولين ويجب عليه الاجتهاد مقدمة او صرفهما معا وكان
المقام خارجا عن السائل والمسئول بتخصيص الصدر بالعالم الفعلي والذيل بالعامي لا يقال الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجازا لانا نقول الاول كان مستلزم للمجاز ايضا
لكون الامر ظاهرا في الوجوب التعييني وهو يقتضي كون التقليد واجبا عينيا في حقه وهو خلاف الاجماع فلا بد من حمله على الوجوب بالمعنى الاعم وهو مجاز آخر ولا ريب ان المجاز الواحد
اولى من ارتكاب المجاز والتقييد ولا يقال ابقاء الصدر على اطلاقه يستلزم وجوب السؤال عمن كان له قوة مع عدم استنباطه الفعلي مع ان الظاهر الرجوع الى العالم الفعلي لانا نقول
لا ضير فيه لان المجتهد لو انحصر فيه السؤال يجب عليه الاجتهاد ولو لم ينحصر وكان متعددا فيكون السؤال عن احد اهل العلم نظرا الى التوزيع المستفاد من مقابلة الجمع باسم الجمع ووجوب
السؤال التخييري لا يستلزم وجوب الاجتهاد العيني في صورة التعدد كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الانصاف انه لا يصلح الاستدلال بالاية لجواز تقليد هذا ولا لعدمه وذلك
لانها قد وردت في مقام حكم آخر وهو رجوع الجاهل الى العالم في الجملة والقدر المتيقن من العالم هو العالم الفعلي ومن الجاهل العامي ويمكن الاستدلال على جواز التقليد بوجوه
الاول بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقد مر الجواب عنه ويرد عليه ان بالسؤال لا يحصل العلم الوجداني واما العلم الشرعي اعني كون التقليد معتبرا بالدليل القطعي في حق هذا
اول الكلام ومع ذلك لا يسقط وجوب السؤال حتى يجتهد ويعمل بظنه فتدبر فيعين ان الامر دال على ان جزاء السؤال وكفايته سواء حصل العلم ام لا الثاني آية النفر والجواب
عنها انه لا يدل على حجية الخبر الواحد وقد مر الكلام فيه في حجية المظنة مع انه بعد تسليمه يجب ان يكون مستندا على الفتاوى وردت في مورد حكم آخر الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وجه الاستدلال ظاهر لان قوله اولي الامر هو العلماء والجواب عنه اولا بمنع كونه هو العلماء لجواز ان يكون المراد هو الائمة عليهم السلام كما هو الظاهر من
ذكره بعد الرسول وثانيا بان ظاهره الوجوب العيني ولم يقل به احد من الامة وصرف الامر الى المعنى الاعم من باب عموم المجاز ليس اولى من جعل المراد باولي الامر هو الائمة ثم
وثالثا بانه من العلماء لصدق العرف بحصول قوة الاستنباط له ولا ريب كونه من اهل العلم والعلماء الرابع ما ذكره من رواية ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا
به حكما والجواب عنه اولا بان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو لا يصلح الا في حق العامي وثانيا بانه ظاهر في المرافعات ونحن نسلم لعدم جواز الحكم من المجتهد لنفسه ولا ملازمة
بينه وبين غيره حتى ثبت مطلوب المستدل وثالثا بانه خبر واحد لا يكون معتبرا مع ذلك عنه كما قد ذكرنا الخامس استصحاب جواز التقليد فيمن كان مسبوقا بالتقليد والجواب
عنه بان الجواز كان في ضمن الوجوب والوجوب قد ارتفع بتمكن امكان الاستنباط بالاجماع واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز لما حققنا من كون انتفاء الفصل موجبا
لانتفاء الجنس الموجود في ضمنه وثانيا انه فيمن فصل احد يحتاج الى الدليل واذ ليس فليس لا يقال استصحاب صحة التقليد السابق موجود لانا نقول الحكم الوضعي تابع للحكم
التكليفي واذا انتفى الثاني انتفى الاول لعدم الاعلام تحقق اللازم بدون الملزوم السادس ان عمل المجتهد بتحصيل الظن ودفع الضرر المظنون لازم والجواب عنه اولا بان نقل
المعظم الى عدم جواز التقليد يحصل الظن بحرمته ودفع الضرر المظنون لازم وثانيا بان مرادنا العمل بالظن انما يكون مظنون الضرر اذا لم يكن على خلافه دليل شرعي وهو
موجود وهو الاصول القطعية المقتضية للزوم الاجتهاد وطرح هذا الظن وثالثا بانه بعد امكان الاجتهاد وامكان تحصيل الظن الاقوى لا يكون نوبة الاضعف ويحصل
الاقوى محتملا للضرر بل الامر بالعكس لان الاصول القطعية المقتضية للاجتهاد السابع نقطع بتقليد الصحابة بعضهم بعضا في زمان الائمة وان امكن لهم تحصيل العلم
بشيء في حقنا بقاعدة الاشتراك والجواب عنه اولا بمنع جوازه وتحقق الصحابة بمن امكن له تحصيل العلم مسلما لكن لعله كان قول بعضهم ونقلهم عن المعصوم مفيدا
للقطع بالصدق عادة لبعضهم لاعتماد بعضهم ببعضهم وهو لا يكون بعيدا لكونه اخبارا عن الامور الحسية اعني السماع كما هو حاصل لنا فيمن اخبر المؤمنين من الامور الحسية

ويجوز [illegible] بالاتفاق

وثانيا بمنع جريان ما عدا الاشتراك لاختلاف الموضوع من حيث كون اخبار الصحابي من باب نقل الحس واخبار المجتهد هنا من اعتقاده ما لنا شيء من الاستنباط الظني الثالث انه لو كان الاجتهاد لازما والتقليد غير جائز للزم وجوب تأخير الصلوة وترك المباحات لان الواجب لا يترك الا بالواجب الاقوى كالصلوة في اخر الوقت والحركة الضرورية مثل الاكل كذلك وكذا سائر الامور ويلزم من ذلك الحرج الضروري ويلزم ايضا فسق اغلب الطلبة لكونهم متجزيا او مطلقا مع انهم يباشرون المباحات ويفوتون الصلوة ولا يكونون على فسقهم مذمومين والسيرة المستمرة قائمة على حلاله لا دركها بهم المباحات الى تمام لا يبقى لا يلزم ذلك لان على فرض لزوم الاجتهاد اللازم تصادم بالمبادي كالنجار والصباغ واما انما الصدق المشتق معتبر لا يشترط في الصدق اشتغال بالمبدا الحقيقي الا انا نقول هذا يصح اذا كان وجوب الاجتهاد ثابتا بدليل لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل عقلي فيدور مداره والعقل لا يرخص ترك الاشتغال الا بقدر الضرورة الشرعية لقطعه بعدم مصادفة المباح للواجب فتدبر لكن يرد عليه ان العقل والشرع من الوجوه التي ذكرنا على وجوب الاجتهاد كما يحكمان بلزوم الاشتغال وعدم مصادفة المباح للواجب فكذا يحكمان بقبح عدم تحصيل الرزق والوفود الكثير الا بالحد الضروري سيما مع كثرة الادلة الشرعية على كون الدين على السمحة السهلة ونفي الحرج فمقتضى الجمع بين حكم العقل والشرع هو اللزوم وترك المباحات بقدر ما لا يلزم معه الضرر ولا ما لا يتحمل غالب الناس هو الاقوى عندي لو لم يكن اجماع مركب الاثنين كما هو عن بعض واما لو ثبت فيثبت جواز التقليد مطلقا العقل والشرع النافيين للعسر والحرج وكيف كان يجوز ارتكاب المباحات بعد ما ينتهي الى العسر والضيق والضرر مع الحكم بالجواز لم يخرج عن كونه مجتهدا عرفا كالصباغ مثلا الا بعض من مبقيا الكلام في جواز تقديم الصلوة والجواهر ان قلنا بوجوب الاجتهاد بالدليل اللفظي فيكون كالصباغ واما لو قلنا بعدمه فانما الصدق الاسم وان قلنا بوجوبه من باب العقل فلا يجوز لعدم مفاومته للواجب المضيق وعليه لو قدم فاما ان يأتي بها جاهلا بالمسائل من غير البناء على التقليد المفروض صحته عدم الاجتهاد او تقليد او احتياطا وعلى الاجزاء والصحة واصح لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد كما مر ولا يكون العلم بالوجه شرطا وان امكن لما مر وعلى الاول مفصل بين المطابقة للواقع وعدمها لما مر في الجاهل في العبادة من عدم اشتراط العلم بالوجه وكذا ما مر من عدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد وعلى الثاني ايضا كالجاهل لان تقليد المجتهد ليس اصح من تقليد الاب والام واما اذا ما من يقلده الجاهل والمفروض وجه التقليد الاجتهاد خارج عن حقيقة العبادة ومقدمة خارجية لها فقد بوفاها والحق مع اشتغاله بالاجتهاد بالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه وصحيح واما بالنسبة الى ما لا يستنبط فيقلد لعدم امكان الاجتهاد فيما لم يعلم مقتضى صحيح التقليد للاختصاص صحيح كالعامي المقلد للاجزاء واما الواجد مع اشتغاله بالاجتهاد بالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه واما بالنسبة الى ما لا يستنبط فيقلد حكمه واما لو قصر في الاجتهاد واخر الصلوة فيكون مكلفا بالصلوة مع الاحتياط وان كان موجبا للعسر لكونه ناشيا من سوء اختياره ولا يصلح لنا العسر الذي لم يوجب الضرر واما اذا وجب الصلوة او وجب الاحتياط تفويت الصلوة وتركها في الوقت فيجب عليه التقليد لان الامتناع بالاختيار ... فلا احتياط فلا يكون مكلفا بالصلوة على وجه الاجتهاد ولا على وجه الاحتياط فتحصر المقدمة بالتقليد لكن ان طابق الواقع صحيح والا فانما الصلوة الواقعية المامور بها مسرا لا سوء ما امر بها ولسوء اختياره انحصر المقدمة بالتقليد ثم ظهر له خطاؤه مقدمة فيجب عليه الاعادة والقضاء وان قلنا بكونه بالامر الجديد **الامر الثاني** في ان التقليد هل يكون من باب التعبد او يكون من باب الظن الشخصي بالحكم الواقعي ما لم يكن دليل على عدم اعتباره كما لو حصل الظن من غير المجتهد او يكون من باب الظن النوعي فيما دار الامر بينه وبين غيره او لا يكون من الاول كليا ولا الثاني ولا الثالث كذلك بل يكون مختلفا ففي بعض المقامات يكون من باب التعبد وفي بعض المقامات يكون من باب الظن بالحكم الواقعي وفي بعض المقامات يكون من باب الظن النوعي وبالحكم الظاهري يظهر الاول من القائلين بوجوب البقاء في المسئلة بالاستصحاب وفي غيره بعدم لزوم تقليد الاعلم وبعدم جواز تقليد الميت مع ان الظن النوعي انما هو مع الاعلم والظن الشخصي يكون في جانب الميت في بعض المقامات ويظهر الثاني من بعض وهم القائلون بجواز تقليد الميت لو كان الظن الشخصي حاصلا من قوله ويظهر الثالث من المشهور القائلين بعدم جواز تقليد الميت مطلقا للاخبار والاجماعات المنقولة على عدم جوازه وبوجوب تقليد الاعلم مطلقا لظهور الاجماع والاجماع المنقول ويظهر الرابع من المفصلين بين المسئلة بالتقليد وغيره وبوجوب البقاء في الاول ولو مات او وجد اعلم منه في الثاني احد الاقوال المذكورة او الاحتمالات في المقامات كما سيجيء توضيحه في المقامات واما سائر الاقوال فلا دليل عليه لا من العقل ولا من الشرع اما بالنسبة الى القول الاول ففي المسئلة واما في غيره فبالنسبة الى حكم العقل فلانه مع وجود الاعلم لا يكون العقل حاكما بكفاية الاخذ من غيره بل حاكم بلزوم الاخذ من الاعلم بوجه الاول لان الاخذ من الاعلم يجوز بالاتفاق ومبرء للذمة كذلك بخلاف الاخذ من غير الاعلم والعقل قاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال لكن لما قطع بجواز العمل بما ذكره العلم بدل الدليل على خروجه وكذلك حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي ولو كان في جانب الميت من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح واما بالنسبة الى الشرع فلان الدليل الدال على جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم اما ان يكون هو الاجماع او الايات والاخبار من قوله عليه السلام من عرف ... الخ او العسر والحرج او السيرة وكلها فاسدة اما الاجماع فلانه لو لم يكن على وجوب تقليد الاعلم لم يكن على عدمه واما الايات من قوله فاسئلوا الخ فلانه على فرض صحة التمسك بها لا يصح هنا لكونها واردا في مورد حكم اخر وهو وجوب رجوع الجاهل الى العالم في الجملة واما اية النفر فلما مر من حجية المظنة من عدم دلالتها على حجية الخبر الواحد لانها وردت في بيان وجوب التفقه واما الثاني فعمدة رواية ابي خديجة فلانها واردة في مورد حكم اخر وهو ان العلم بجميع الاحكام لا يكون شرطا للحكومة بل يكفي العلم ببعض الاحكام ولا يكون في مقام اثبات جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده ولان المتبادر من العرفان هو العلم ... الصورة ... التجارة ... الحقيقة يتعين صرفه الى اقرب المجازات اما العلم الشرعي او الظن الاقوى بالنسبة الى نظر المقلد ويحقق كل منهما من غير الاعلم مع وجود الاعلم اولا الكلام مع انه معارض برواية عمر بن حنظلة ... ولا ريب ان الغالب هو الاعلم مع انه يمكن منع شمولها للفتاوى بجواز الاكتفاء في المرافعات باعتبار عدم كفاية الاعلم وكون الرجوع اليه مستلزما للعسر بخلاف الفتاوى فانه يمكن ولو بالرجوع الى رسالته ... يرجع الى غيره ولذا لا يعتبد الا الظن وهذا الظن معارض بالظن الحاصل من ذهاب المشهور الى وجوب تقليد الاعلم وعلى فرض التساقط تكون اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم نافية لتجويز غير الاعلم واما السيرة مع علمهم بوجوب الاعلم فلا ريب ... على الرجوع الى الاعلم واما العسر والحرج فلانه خارج عن محل النزاع لان النزاع فيما كان الاعلم موجودا مع علم كون الرجوع اليه موجبا للحرج ... شرعي او عقلي فتدبر واما بالنسبة الى القول الثاني فبالنسبة الى حكم العقل فلان حكمه بلزوم اخذ الظن انما هو فيما لم يكن الموهوم مؤمنا للاصل ... حجة شرعا كما في المسئلة بالتقليد مع عروض الموت للمجتهد او مع وجود الاعلم منه بعد التقليد وذلك لعدم الدليل على طرح هذا الاستصحاب واخذ هذا الظن كما سيجيء وكما في غير المسئلة في المجتهدين المتساويين وكان مخيرا في اخذ احدهما فمات احدهما او صار اعلم فاستصحاب التخيير يقتضي جواز الرجوع الى الميت او الى غير الاعلم والظن الشخصي المطلق لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية واللازم

طوره

عن عمومات العمل بالاستصحاب كما سيجيء واما بالنسبة الى حكم الشرع … لعدم الدليل على اخذ الظن الشخصي مطلقا وطرح الاصل من الاستصحاب وغيره لا من الاجماع ولا من الايتين ولا
من السنة واما بالنسبة الى القول الثالث فلعدم الدليل على الاخذ بقول الاعلم فيما كان مسبوقا بالتقليد لعدم الدليل ايضا على الاخذ بقول الحي فيما حصل الظن الشخصي بصحة قول
الميت كما سيجيء فاذن القدر المتيقن من جواز التقليد المخالف للاصل بعد نفي وجوب الاجتهاد العيني هو الاخذ تعيينا من الاعلم الحي الذي يحصل الظن الشخصي بصحة فتواه مع
عدم سبقه بالتقليد اما مع فقدان احد هذه الامور فلا بد من اقامة الدليل على جوازه اذا عرفت ذلك فنحتاج في تنقيح المرام الى رسم امور الاول ان فتوى المجتهد هل يكون من باب
الاخبار كرواية الراوي حتى لا يكون تعيين المجتهد شرطا لصحة التقليد بل يتحقق بمجرد العلم بكون هذا من قول المجتهد الذي يصح تقليده او لا يكون كذلك حتى يكون تعيين المجتهد
شرطا والحق انه لا يتحقق من صورتين الاولى ان يكون مقلد المجتهد معينا او مجتهدين كذلك في بعض المسائل ثم نسي مجتهده بخصوصه وبقي صورة المسئلة في نظره مع القطع بعدم انتفاء
شرائط الفتوى منه او الشك فيه والحق عدم لزوم التعيين ح في الاعمال اللاحقة وذلك للاستصحابات الثلثة اعني الحكم الوضعي والحكم التكليفي الشرعي وهو الحكم المستقر في ذمته بعد
الاخذ والحكم التكليفي الاصلي لتحقق جواز العمل حال التعيين والمسيرة ولان الزام التعيين في هذا القسم مستلزم للعسر والحرج لعدم امكان الضبط في المسائل التي قلد بكون هذا
هذا المجتهد … لا يقتضي ان يقلد مجتهدا واحدا في جميع مسائله الا انا نقول هو ايضا عسر كما لا يخفى وكذا فيما انتفى منه الشرائط بحصول السؤال والتقليد
فيه … ولا يكون تقليدا بعد الانتفاء لعدم الدليل على وجوب التقليد ثانيا كما سيجيء او رجع مجتهده عن فتواه الثانية ان يكون ذلك قبل التقليد هو ايضا لا يخ
من اقسام الاول ان يكون عالما بكون هذا مذهب مجتهد يصح تقليده … ولا ريب في وجوب التعيين والعلم بذلك ويدل على ذلك مضافا الى اصالة الاشتغال واصالة
حرمة العمل بما وراء العلم الاجماع القطعي وكذا في صورة العلم بكونه من غير المجتهد او من مجتهد لا يصح تقليده كالانثى والميت في بعض المقامات الثاني يكون عالما بكون هذا مذهبا
لمن لو كان عالما يصح تقليده ولكن لا يعلم … الثالث ان يكون عالما بكون هذا مذهب الجميع من المجتهدين كالثلثة مع العلم بصحة الاخذ من كل واحد منهم او من بعضهم كما في المجتهدين
المتساويين فهل يجب عليه تعيين الاحد منهم ام لا بل يكفي الاخذ من الثلثة وجعل فتوى الثلثة او احدهما من غير تعيين معمولا به اشكال ويظهر من المحقق القمي ره في مبحث تقليد الاعلم
عدم الوجوب حيث قال وان اتفقوا في الراي فلا … ولو كان بعضهم اعلم ولا اشكال ايضا في التخيير ونظيره عن السيد السند عميد الدين في المنية فانه حكم بالتخيير من غير اشارة الى الخلاف وكذا
بعض المتاخرين حيث حكم بجواز الاخذ ممن يفتي بفتوى المجتهد ان علم بانه ممن يصح تقليده وان لم يعرف شخصه الظاهر عدم شرطية التعيين لان المعرفة في التقليد خارجة عن حقيقة
العبادة وانما هو مقدمة خارجية لاجل معرفة الحقيقة التي حصلت من قول من يصح تقليده فالمفروض حاصل وعدم تعيينه لا يكون مضرا باطلاق ادلة العبادة والتقليد ولم يكن على
تقييدها بالتعيين دليل … الشرطية … لصحة التقليد لا لصحة العمل … فالظاهر ان القول بالشرطية مناف الحكم بصحة عبادات الجاهل … لان الحكم بالصحة
ثمة موقوفة على اندراج عمله تحت الدليل في الواقع على قول مجتهد يصح تقليده ولا يشترط فيه التعيين **الامر الثاني** في ان صحة التقليد هل تكون مشروطة بعدم سبق التقليد
من مجتهد اخر فلو قلد المجتهد بصحيح العمل بقوله فلا يجوز الرجوع عنه وتقليد مجتهد اخر مط او يجوز مط او التفصيل بالجواز ان وجد اعلم منه او الجواز ان مات مجتهده او الجواز ان صار
مجتهده كافرا كالمرتد او مخالفا كالشافعي والزيدي وهكذا او فاسقا او زال عنه قوة الاجتهاد او رجع … او صار المقلد مجتهدا او التفصيل بين هذه الاوصاف اشكال واقوال
وجوه … الثاني ان التقليد الذي لا يجوز معه الرجوع الى مجتهد اخر هل هو مجرد الاخذ او يشترط فيه العمل وعلى الاول فهل
يكون هو الاخذ الاجمالي او التفصيلي اما الاول فالحق عدم الجواز … النقض والرجوع … او حصل الظن على خلافه مع كون الظن حاصلا
الاسباب المعتبرة كالوصاف للمقلد بمجتهد او سقوط المجتهد الاول بعض الشرائط التي ثبت اعتبارها ابتداء واستمرارا في صحة التقليد بالدليل الاجتهادي كالاسلام ان قلنا
به كما هو الحق واما عدم الجواز فيما لو وجد الاعلم فلما سيجيء في تقليد الاعلم واما عدم الجواز فيما لو مات فلما سيجيء في تقليد الميت واما عدم الجواز في صورة حصول الظن على خلافه
مع كونه من الظنون الغير المعتبرة وكذا فيما زال عنه وصف لثابت حال التقليد كالعدالة بعروض الفسق او زوال قوة الاجتهاد او الاسلام او الايمان او الاعلمية او العقل او الحيوة
وامثالها اما الاول اعني فيما كان الظن المشكوك الحجية على خلافه فلوجوه الاول قاعدة الاشتغال لان البقاء على ما قلده بريء للذمة اتفاقا واما الرجوع الى غيره فمحل الشك والاصل هو
الاول الثاني اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه البقاء على ما قلد بقي الرجوع الى غيره داخلا تحت الاصل لفرض كون الظن على خلافه مشكوك الحجية الثالث الاستصحاب من وجوه اربعة
لانه يصدق الحكم مثلا كوجوب السورة والعمل المستقر وجوبه او حرمة الرجوع الى الغير وصحته وحجية قوله … والاصل بقاء الاحكام الاربعة حتى يثبت خلافه الرابع الاجماع المنقول
من المختصر وشرحه من العضدي والاحكام … ولم ينقل احد … الخامس ظهور الاجماع بظهور مسئلة عدم جواز نقض الفتوى بالفتوى السادس لزوم
الهرج والمرج والضرر لان من قال بعدم وجوب التقليد اما ان يقول ببقاء التخيير وكون استمراره او عدم اللزوم بعد الاخذ وجواز الرجوع الى مجتهد اخر او يقول بحجية الاستصحاب
من باب الظن والثاني فظهر … في الاستصحاب وعلى الاول يلزم ما … السابع ان في الرجوع احتمال الحرمتين وجوب البقاء ولزوم المخالفة القطعية وفي البقاء احتمال حرمة
واحدة وهو وجوب الرجوع والاخذ يتعين لكونه دافع الضررين وان قلنا بجواز الرجوع والتخيير فلا يكون في البقاء احتمال الحرمة الثامن حرمة المخالفة القطعية في …
كما لو قلد من قال بوجوب … بحرمته … من يرى حرمته فالمخالفة القطعية حرام عقلا وشرعا فيجب الترك من باب المقدمة لا يقال كما
انه يلزم المخالفة القطعية كذا يلزم الموافقة القطعية وهو واجب لانا نقول تحصيل الموافقة القطعية هنا لا يكون واجبا اتفاقا لما عرفت من الاجماع على جواز
البقاء واذا ثبت في هذه الصورة ثبت في غيرها … المخالفة القطعية وظهور الاجماع المركب فتدبر التاسع ان الادلة دلت على وجوب السؤال عن المجتهد الجامع
للاوصاف وكان مجتمعا حين السؤال عنه وقد حصل السؤال … وسقط الامر لا دليل على وجوب السؤال ثانيا بل جوازه ولم يكن دليل على اشتراط بقاء الاوصاف في سقوط
الامر بعد السؤال والدليل على جواز الرجوع ليس الا استصحاب التخيير الثابت قبل الاخذ والجواب عنه اولا بارتفاعه باللزوم الثابت عليه بعد الاخذ والعمل وثانيا بمعارضته
بالاستصحابات التي ذكرنا وهو اولى لوروده عليه ولاعتضاده بما ذكرنا سلمنا التكافؤ والتساقط فتكون اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض لا يقال …
ولو العمل … لجواز بقاء التخيير … لانا نقول اصالة الاشتغال واصالة الحرمة واصالة … السؤال بعد الاخذ والسؤال منضمة الى لزوم
الهرج والمرج والمخالفة القطعية وظهور الاجماع بل الاجماع يعينه كيف ولو تم الاختيار لا بد من اللزوم في … كما لا يبعد الشروع في الصلوة واختيار القول بوجوب

الصورة

السورة مع قرائتها لو لم يكن حكم قرائتها منسيا او كان مخيرا حتى ما دام الاختيار فيعين القرائة لا يكون حكم القرائة بل حكمه التخيير بين القرائة وعدمها فكيف يصح القول بحجيتها
لعدم حكم القرائة بعينها ولو بالاختيار على انه اجماعي ولذا اجمعوا على وجوب البقاء وحرمة الرجوع الى الغير حتى يثبت الدليل على خلافه واما الثاني اعني عدم جواز الرجوع
وحرمة تقليد الغير بعد ما ذكرنا لو صح ان الثابت حين التقليد سواء عرض وصف هنا مضافا كالفسق او لا كرجوع القوة للاجتهاد فللاستصحابات لو صحت لانه يثبت في
الاتصاف لا بشرط الاتصاف بالاوصاف ولجواز كون بعضها علة وبعضها شرطا لتعلق الحكم لا الموضوع ولا جزءه حتى يثبت واطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز
الرجوع حتى يثبت جوازه او وجوبه وظهور الاجماع والدليل التاسع سقوط الامر بالسؤال مع حصوله حال اجتماع الاوصاف كالامر بالتمسك بالآيات ولا تركنوا الى الذين ظلموا
وكذا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ وكذا لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فانه ليس الا سبيلا ولا فرق حال الاتصاف بالاوصاف وسقط وجوب السؤال ولا يكون سؤال وتقليد
في زمان الظلم والفسق او الكفر فيها وبعد الدليل على وجوب الرجوع او جوازه ولا فرق فيما ذكرنا لو قلد في مسئلة شخصية او كلية يندرج تحتها افراد كثيرة كما اشرنا ان القليل بالملازمات
ولا فرق ايضا فيما ذكرنا في العبادات والمعاملات فلو قلد في بعض افراد الكلي لا يجوز له الرجوع في سائر افراده كما لو قلد من يرى نجاسة هذا المضاف بالملاقاة مع علمه بكون مذهبه في كل
مضاف كذا لا يجوز له تقليد غيره في سائر الافراد لانه يرجع عما قلد لاتحاد حكمهما هذا هو الامر الاول واما الثاني فالحق ان الموجب للزوم واستقرار الحكم في ذمة المكلف الذي قلد
في المسئلة كما هو المفروض في المسئلة هو نفس الاختيار ولا يكون للعمل مدخلية والا يلزم الدور وعدم تحقق عمل صحيح اصلا اما على فرض اشتراط القصد بالوجه والعلم بالوجه كما
هو المفروض فلان صحة العمل موقوف على العلم بالحكم المستقر في ذمته كالوجوب فهو موقوف على كونه ثابتا في حقه واستقراره في ذمته فلو كان استقراره او ثبوته في ذمته
موقوفا على تحقق العمل بالدين سواء وقف على العمل الصحيح فهو دور وكذا على فرض عدم اشتراطهما مع كونه مقلدا بالتقليد الصحيح لان صحة العمل بالكيفية التي يفعل موقوف على استقرار
الحكم في ذمته ولو كان الاستقرار موقوفا على العمل الصحيح فيلزم الدور ولا يكون العمل الاول صحيحا الا ان الصحيح موقوف على اللزوم واللزوم انما يحصل بعد العمل وهكذا فيقال في الكل
في العمل الثاني والثالث واذا ثبت بطلان مدخلية العمل يثبت كون نفس الاختيار ملزما لانه لو كان نفس الاختيار ملزما وموجبا لصحة العمل بالنحو فيما ذكرنا من صحة عبادات
الجاهل لو طابقت الواقع لان الجاهل يحصل له الاستفتاء او يقدم السلام علينا مع كون المسئلة خلافية ومع عدم اختياره قول احد المجتهدين لا يستقر هذا الحكم الخاص في ذمته ولا يكون
مأمورا به ومعه ينتفي الصحة والتالي باطل لانه مسئلة لا نقول على فرض صحة عمل الجاهل وعدم شرطية العلم بكون الفعل او تعينه موقوف على استقرار الحكم في ذمته
الواقع وهو موقوف على اندراجه تحت دليل الحكم في الواقع كالمجتهد اذا عمل بقول شيء هكذا ايضا مجتهد او علم من الدليل اجتهادا ان حكمه في الواقع ما عمل يحصل له العلم
الواقعية وكذا المقلد لانه اذا عمل بقول احد ثم رجع الى مجتهد اعلم او مساو ممن يجوز تقليده وحكم بان ما عمله هو حكم الله تعالى مع تقليده من لا يشترط العلم في صحة العمل يعلم
صحته لانه دليله وحجته نعم يقلد لا يعتبر لا يكون تقليده صحيحا ولا ملازمة على هذا المذهب بين التقليد الصحيح والعمل الصحيح بل بينهما عموم من وجه فظهر مما ذكرنا ان الاختيار التفصيلي
المتصل بالعمل ملزم وان التقليد الصحيح لا العمل سواء قلنا باشتراطه ام لا واما الجاهل الذي لم يرجع الى المجتهد ويجعل قوله بل اخذ قول احد تقليدا فاسدا بناء على اشتراط العلم
بعمله ايضا فاسد اما بناء على عدم الاشتراط كما هو الحق فلا يكون له اختيار حتى يكون ملزما ولو صح ظاهرا وهو مع عدم المطابقة فاسد واقعا واما في صورة المطابقة
فالملزم الموجب للعمل هو الاندراج تحت الخطابات لو يعلم ولم ياخذ من المجتهد غاية الامر يعلم الاندراج والصحة بعده بالاجتهاد او التقليد واما في المسائل الاجماعية او وحدة
من يصح تقليده واخباره بانه حكم الله فواضح وكذا في صورة الاختلاف بين المجتهدين لانه قبل العمل كان مخيرا في اخذ من شاء منهما وان علم الاختلاف لان كل واحد منهما دليل
وحجة له وبعد العمل باخذ احدهما يعلم انه حكم الله وموافق عمله لدليله في الواقع سواء كان عمله في الاعلى او الادنى نعم بعد اخذه قول من شاء منهما في السابقة لا يجوز له اخذ قول
مقابله في اللاحقة للزوم رجوعه عن مجتهد الى مجتهد آخر نعم لو بنى عمله في اللاحق على الاعلى من حيث الاحتياط فلا باس كما لا باس في السابقة بالاحتياط فيما امكن ان كان عمله في الادنى
للاجماع على حسن الاحتياط ولكن لا يجب فان قلت يرد عليه انه غير عالم بالصحة لتردده في حكم الله بالاختلاف بين المجتهدين مع عدم الملزم من الاختيار والعلم بالاندراج واللازم في محل
الاختيار الموافق لعمله لئلا يلزم المخالفة القطعية وهي غير مجتزى في اللاحقة واما السابقة فان كان عمله في الادنى كان قرء السورة وقبض في بيع الصرف فيحكم بالصحة لو وافق الاعلى احتياطا
وكذا ان كان في الادنى ثم العلم بانه لكل احد دليل ولا يكون مرددا بل يعلم اندراج عمله تحت دليل احد القولين مع انه ان كان عمله في الادنى وحكم بالفساد فقد يلزم في
المعاملات العسر والضيق والحرج والمرج وهي منفية بالادلة القطعية ثم على فرض كون الاختيار ملزما بالنسبة الى المقلد بالتقليد الصحيح كما هو الحق فهل يكون الاختيار الخاص
ملزما بمعنى انه لو جعل رايه على تقليد مجتهد بخصوصه في المسئلة المخصوصة او في جميع المسائل مع عدم علمه بالمسائل بسبب عدم وقوعها في الوقايع او في الواقعة الخاصة فهل يحرم عليه تقليد غيره
في هذه المسئلة او في جميع المسائل ام لا بد من الاختيار التفصيلي بعد بنائه على تقليده مع علمه بانه في الوقايع او في الواقعة الخاصة والحق هو الثاني وذلك لاستصحاب التخيير
والظهور في نهاية المعظم بل عليه بعض الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد لان الحكم بالاول في جميع المسائل مستلزم للعسر والحرج والتمسك بقاعدة الاحتياط في اثبات
الاول فاسد لعدم جريان قاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو صار احد المجتهدين اعلم ولعدم مكافئة الاستصحاب سيما بعد اعتضاده بظهور نهاية المعظم ثم على فرض
حصول الاطلاع التفصيلي بمعنى انه اطلع على رايه في المسئلة مع جعل بنائه على تقليده فهل يحرم عليه تقليد غيره ام لا بل يتحقق بان متصل بشروع العمل والحق
هو الثاني للاستصحاب الذي ذكرنا ثم بعد تحقق هذا الان ولزومه في حقه فهل يجب عليه تقليد هذا المجتهد في جميع مسائله مهما امكن ولا يجوز التبعيض او لا بل يكون مخيرا
والحق هو الثاني وذلك للاستصحاب الذي ذكرنا لا يقال لا استصحاب في خصوص هذا الان لان التخيير في السابق ان كان قبل اختياره رايه ولو في مسئلة والعمل بها وكان في حال الانفراد
والجهل بالكل وعدم الاختيار ولو في مسئلة فمسلم لكنه ارتفع باختياره وتقليده ولو في مسئلة والعمل بها لا ارتفاع حال الانضمام وان كان في كل مسئلة في حال الانضمام
فممنوع لجواز مدخلية الانضمام لانا نقول ان التخيير ثابت لكل واحد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد اتفاقا فالمرتفع الانفراد لا بشرط الانفراد فاذا ارتفع الانفراد بقي نفس التخيير
الثابت في كل في حال الانفراد كما في كل استصحاب لاصالة بقائه ولبناء المعظم كما صرح به في المسالك وغيره ولقاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو وجد اعلم منه ولان الحكم
بعدم جواز التبعيض مستلزم للعسر والحرج والضيق والآيات والاخبار الدالة على صحة التقليد لا يقال القول بجواز التبعيض مستلزم للمخالفة القطعية والخروج عن المذهب
كما لو قلد في السورة من يرى عدم وجوبها وفي السلام كذلك وفي بعض الاصناف التسبيحات [illegible] ولا سيما [illegible] هذا الموضوع او لا موضوع بناء على ...

تقليد

تقليد الاعلم والاورع والحي كما سيجي في تفصيل المورد ... اساحة والقطع بالوجوب في البين ممنوع وثانيا انه لو لزم ذلك نقول انا نمنع من التبعيض بالتقليد الذي يلزم معه المخالفة

القطعية او الهرج والمرج عن الدين لاستراك التكاليف صلحق الاجماع لا يبقى ما يرد القول بعدم الجواز لان كل من قال بالجواز ... ولا نقول يمنع ذلك التعدد اقتضى في كلماتهم

الى صورة اسلزام الخروج عن الدين او المخالفة القطعية لا يبقى كلام علم عدم صحة التقليد لو قلنا بعدم التبعيض للعلم بخطاء مجتهد احتمل في جميع المسائل للعلم العادي بخطائه

ولو في مسئلة في جميع هذه المسائل وعدم مطابقة كلها للواقع لانا نقول ثبوته اولا ممنوع وثانيا الفرق موجود بكون ما ذكرنا محصورا دون هذا فيجب الاحتراز على الاول دون

الثاني مثل ما لو عين العامي مذهبا معينا عن مجتهد كالشافعي واختاره فهل له الرجوع الى الاخذ بقول عالم من مذهب آخر كالحنفي في مسئلة من المسائل اقوال ثالثها التفصيل

بين المسئلة التي اتصل عمله بها وعدمه بالجواز في الثاني دون الاول ورابعها التفصيل بين ما لو وجد الاعلم وغيره وهو على مذهبهم من عدم جواز التقليد في الاصول ظاهر واما

على فرض الجواز فالتبعيض مشكل لان التبعيض فيها يوجب عقدا بحقية المذهبين وهو متناقض **الامر الثالث** في ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا كما هو مقتضى اطلاق كلام

المشهور من اصحابنا وبعض العامة او لا يكون واجبا كما عليه اكثر الخاصة وبعض اصحابنا كما نقله في الذكرى من غير تعيين القائل او التفصيل بين المسبوق بالتقليد وغيره كما عليه بعض

المتاخرين او التفصيل بين حصول الظن بقول الادون وعدمه كما هو الظاهر من المحقق القمي ره وبعض المتاخرين او التفصيل بين المسبوق وغيره وفي الثاني بين التفصيل بين ما لو

حصل الظن بقول الميت وعدمه كما سيجي وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا ام لا الثاني في انه على فرض الوجوب هل يكون مشروطا

من غير لزوم الفحص او يكون مطلقا حتى يجب الفحص الثالث في بيان معنى الاعلم اما الاول فلا يخرج من اقسام لان المقلد اما ان يكون مبتديا بمعنى عدم كونه مسبوقا بالتقليد او تابعا

اعني المسبوق والكلام اولا في الاول وهو اما ان يكون قول الادون موافقا للاعلم او مخالفا له والكلام اولا في الثاني ويمكن الاستدلال على وجوبه بوجوه الاول الاستصحاب

اللزوم فيما لو حصل المجتهد في واحد وحده دون من لا يرتفي رتبة الاعلم كان تقليده واجبا ثم بعد وجود الادون يكون ارتفاع اللزوم محل الشك والاصل بقائه لانا لا نقول الاستصحاب

كان على ما يقتضيه يرتفع اللزوم قطعيا لانا نقول ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما في الماء المتغير لكن يمكن القول بالاستلزام هنا ويكشف عن ذلك صورة العكس او وجود

المساوي للاجماع على ارتفاع اللزوم ولو لم يكن الاستلزام موجودا لوجب الحكم بالبقاء في صورتين فيكون هو لسبب في تعلق الوجوب بالاعلمية فيرتفع القطع بارتفاع الاستصحاب

لا يجري الاستصحاب الثاني قاعدة الاشتغال للاجماع على جواز تقليد الاعلم مع الادون فهو محل الشك والاصل يقتضي الاول الثالث اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاعلم بقي

الادون تحت الاصل الرابع ان قول الاعلم يكون اقرب الى الواقع من قول الادون ويتعين الترجيح بالدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات الخامس الاجماع المنقول من العميدي منضما

الى الشهرة العظيمة على وجوب تقليد الاعلم بعد الظن بوجوب الرجوع اليه وباعتباره ويتعين الترجيح بالدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات السادس فهم المناط من الاخبار منها ما

رواه الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال

الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال

ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابنا فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فانما الامور ثلثة

امر بين رشده الخ ومنها الاخبار الاخر الدالة على الاخذ بقول الاعلم والاورع لا نزاع في الاعلمية فيثبت في الاعلم بالاجماع المركب لعدم القول بالعكس والتمسك بهذه الاخبار

اما لكونها حجة او لافادتها الظن فيتم بالدليل الرابع ويمكن الجواب عن الحديث اولا وبان الرجوع الى الاعلم في صورة الفرض مطلقا نقول مع العلم بالاختلاف بين الادون

والاعلم اجماعي ظاهر في الفتوى والحكم والاجماع المركب غير مسلم وثانيا بان ترجيح المرجحات المذكورة انما هو من باب الظن والظن قد يكون في جانب الادون مع سائر الحديثين ويكشف

عن ذلك المرجحات من اخذ المشهور وما خالف العامة لعدم كونه وظيفة العامي وفيه انه مرقوله عليه السلام الحكم الخ ظاهر في نقل المضمون والحكم لا اللفظ فقط مع ظهور المناط بكون احد

الافقهين مناطا لاقربيته صدق المضمون واقوائيته الى الواقع وان كان اخذ الاعدل والاورع من حيث اقربية صدق صدور لفظ الحديث ولا باس بذكره في المرجح في تعارض الحديثين

والفتوائين اللذين استفادوا من الحديثين وثالثا بمعارضته ببعض الاخبار الدالة على اخذ ما وافق المشهور والكتاب والاحتياط ومخالف العامة وقد يكون قول الادون موافقا

مع ما ذكر دون الاعلم ويظهر منه ان المرجحات في هذه الاخبار كلام في تعارض الحديثين لا الفتوائين والاجماع المركب غير مسلم لانهم لم يقولوا بوجوب الرجوع الى الاعدل

والاورع في الفتوى وان قالوا في الاعلم ومن هنا يظهر انها وردت في الحديثين كما هو الظاهر ولا يكون شاملا للمقام ويدل عليه عدم القول بوجوب الرجوع الى الاعدل والاورع في الفتوائين مع

على فرض تسليم الدلالة وصحة السند فغاية ما يفيد الظن واعتبار هذا الظن ممنوع لكون المسئلة اصولية ولا يكون الظن المطلق فيها حجة لا يقال نتمسك بالدليل العقلي لانا نقول الدليل

العقلي لا يجري لوجود الدليل الشرعي اعني استصحاب التخيير كما سيجي السابع بناء العقلاء على مرتبة متابعة الادون مع امكان متابعة الاعلم ويمكن الاستدلال على عدم وجوب تقليد

الاعلم والتسوية بينهما بوجوه الاول استصحاب التخيير فيما كان المجتهد متساويين ثم صار احدهما اعلم او وجد عالم آخر فان التخيير ثابت في حال التساوي والاصل بقائه واذا ثبت في ذلك

ثبت في غيره بالاجماع المركب لا يقال التساوي كان علة وارتفع ويرتفع الحكم لانا نقول يحتمل ان يكون العلة عدم ثبوت الرجوع الى الاعلم مع ان ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع

الحكم كما مر وهذا الاستصحاب مقدم على الاستصحاب الذي مر في جانب الاعلم لعدم جريانه اولا ولكثرة موارد ما ذكرنا ثانيا وهو من جملة المرجحات وهو ايضا مقدم على اصالة الاشتغال

واصالة حرمة العمل بغير العلم كما مر ثانيا ولا يكون بدليل الرابع جاريا لكون الاستصحاب دليلا شرعيا هو المتبع لعدم دليل على اعتبار الظن في المسائل الاصولية الا ان يجاب

بما قلنا مع جهة ترتيبه على القاعدة المعتضدة بما قلنا الثاني الدليل الرابع لان الظن قد يحصل بفتوى الادون اما لعلمه مسائل او غير محصنة في المسئلة او الموافقة

قوله مع الاعلم الآخر الميت او للمشهور وبتم وجوب الرجوع اليه هنا بالدليل الرابع ويثبت في غيره بالاجماع المركب لكن يرد عليه ان وجوب الرجوع الى الادون في غير هذه الصورة ممنوع

بالاجماع بل ظاهر الاكثر حتى بعض القائلين من حصول الظن بعد المطابقة لاسيما الطرفين ومع ذلك لا يتم التمسك بالدليل الرابع مع وجود الاستصحاب ومع ذلك لا يتم

الاجماع المركب مع ان القول بوجوب الرجوع الى الادون في هذه الصورة كان نادرا فالاصل بعدمه مع انه لو سلم الاصل والاجماع المركب فالترجيح مع الدليل الرابع

في جانب الاعلم لكثرة موارده ولاحريته من جهتين الثالث الاخبار المطلقة الدالة على السؤال والبيان ومنها الاول ورد في بيان لزوم التفهم ولا دلالة في مقام احد الاعلم

في صورة التعارض كما يرشد به عدم ذكر شرائط المفتي وكذا الثاني والثالث لا يجمع مع ما يجب تقييدها لما يدل على لزوم الرجوع الى الاعلم الرابع الاخبار الواردة في ...

عن الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري في قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله الى ان قال فقال رجل للصادق ع
ان كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم الى ان قال
عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب واكل الحرام الى ان قال فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الى ان قال واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه
مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة الى ان قال لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره بجهلهم ويضعون الاشياء
على غير وجهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وجه الاستدلال ان المعصوم ع كان في مقام بيان شرائط المفتي ولو كانت الاعلمية شرطا لذكره فعدم ذكره
يكشف عن العدم ومنها ما روي عن ابي خديجة عن الصادق ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي خبر آخر من عرف شيئا من احكامنا
فارضوا به حكما ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر
في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله تعالى وهو على حد الشرك
لا يقال هذه على خلاف المطلوب ادل باعتبار جمع المضاف وهو ما يفيد العموم فلا يكون الا في الاعلم لانا نقول اولا قد حققنا سابقا ان الحمل على العموم فاسد وثانيا يمنع الاستلزم وثالثا
يمنع الاستلزام وثالثا بمعارضته برواية اخرى من عمر بن حنظلة ومنها رواية احمد بن حاتم عن ابي الحسن ع قال سألته عمن آخذ معالم ديني فكتب ع فهمت ما ذكرت فاعتمد في دينك على
كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا ومنها اجراء التوقيع مع ملاحظة ولينا صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها المروي
عن روضة الواعظين قال قال النبي ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلي الف ركعة وبهذا يجاب عن الاولى بضعف السند والدلالة لذكوره في مورد حكم آخر وهو
اشتراط العدالة وعدم صحة الرجوع الى الكاذب الفاسق لا في مقام تعارض العالمين وكذا الثاني والثالث لا سيما في مقام تعارض العالمين وكذا الثالث والرابع لانهما في مقام
اشتراط صحة الرجوع الى العالم دون العامي ولا ينافي وجوب الرجوع الى الاعلم في صورة التعارض مع انهما معارضان بالاخبار التي ذكرنا في جانب الاعلم وهي اقوى منها حسبها او عضدها
بالشهرة الا ان يقال بانهما في الحديثين كما مر وعن الخامس بعدم صحة السند مع مخالفته للظاهر وللاجماع مع انه وارد في بيان حكم آخر كما مر وكذا عن السادس مع ان كون الادون
موثوقا به من حيث الامانة مع وجود الاعلم المخالف له التكليف بالرجوع الى الاعلم موقوف على امكان ترجيح العامي وهو في حيز المحال والجواب ولا يمنع المحال الترافع حتى
الطلبة واما العوام فيمكن معرفتهم بالسماع والتظافر من المجتهدين الطلبة كما في تشخيص المجتهد مع انه انما يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق المستلزم للزوم الفحص لسادس التكليف
بالرجوع الى الاعلم مستلزم للحرج لامر يوجب الفحص عن العلماء ولو في البلاد البعيدة لانه يعرف كل العلم علم وتشخيصه بلا واسطة او بواسطة الطلبة عسر وحرج لكون تشخيصه
موقوفا على فهم جميع الكل واحاطته فيه ومعرفتهم وهو بلا ريب عسر وحرج ولا انه يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق وثانيا بانه لا يكون اصعب من تشخيص المجتهد من غيره سيما لو اكتفينا
بالظن في الاعلمية دون الاجتهاد كما هو الحاصل في المقام ان وجوب الرجوع الى الاعلم لو كان لاجل الاقربية فهي لا تكون كلية وان كان من باب التعبد فلم يكن دليل عليه سيما
مطلقا لان المدرك ان كان هو الاجماع فهو ممنوع سيما في هذه المسائل سيما مع وجود المخالف وان كان هو الاستصحاب او الاشتغال فقد عرفت فساد فيما من معارضتهما بما هو اقوى ولكن
المحقق ان في البين مع عدم كون الظن الشخصي في جانب الادون يتعين تقليد الاعلم لاصالة الحرمة واصالة الاشتغال المعتضدة بشذوذ العمل والشهرة العظيمة والاجماع المنقول
ودعوى عدم الخلاف من بعض اصحابنا وكذا بالظن الشخصي الحاصل من ظهور المناط في مقبولة عمر بن حنظلة كما مر واستصحاب التخيير وان كان مقدما على اصالة الاشتغال لكنه
يكون الامر بالعكس لا عقلا ثم انما تترتب الثمرة والتساوي فيكون العقل قاطعا بلزوم تحصيل البراءة اليقينية سيما اعدم حكمه بذلك لكن الظن النوعي حاصل باقوائية حكم الاوثق
في الاعلمية كذا الظن باعتبار قوله الحاصل من الشهرة العظيمة وغيرها ويجب نتبعه وجوب الرجوع اليه الدليل الرابع لفرض فعله الدليل الشرعي وبطلان سائر الاحتمالات كما هو صريح
بقيا الكلام في صورة حصول الظن الشخصي في جانب الادون وعدم حصوله في جانب الاعلم وهذا الظن اما ان يكون ناشيا من الدليل المعتبر كالورع بمسائل الاعلم بالخبر الموثق مع كون
الموثق عند المقلد غير حجة باجتهاده في المسئلة الاصولية بعدم حجية الخبر الموثق واما ان يكون من الاسباب التي لم يثبت اعتبارها كالنوم او الرؤيا او موافقة الادون لاعلم من
ميت او حصول الظن باعتبار قلة مشاغله وكثرة مشاغل الاعلم او حصول الظن باعتبار سماعه من ان ما منه الدليل من الادون على مقتضيه هنا اذ فساد ما دل على الاعلم ما الاول
فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى الاعلم واما غيره فوجوب الرجوع هنا الى الاعلم في غاية الاشكال للاستصحاب التخيير المعتضد بالدليل العقلي ومنع جريان ما مر في تعيين الاعلم من
انصراف كلام المشهور ودعوى نفي الخلاف والاجماع المنقول الى هذه الصورة وكذا بناء العقلاء بل كلامهم بالتعليل بالاقربية في تقديم الاعلم يشعر بعدم كون مرادهم هذه الصورة
والتمسك بالاجماع المركب ثم وكذا التمسك بالاخبار ايضا ثم لما عرفت من كون اعتبار المرجحات من باب الظن لا من باب التعبد والظن هنا في جانب الادون والتمسك بقاعدة
الاشتغال ايضا ممنوع لعدم ثبوت كون احد قولي الاعلمية مبرئا للذمة ما دام الادلة مع جواز كون التقليد من باب الظن كما يستفاد من كلام بعضهم بتقديم الاوثق والاعلم لاقربية
قوله بالواقع وكان الواجب الرجوع الى الادون لا يقال حصول الظن للعامي غير ممكن لانا نقول نمنع ذلك باطلاقه لامكان حصوله الطلبة ومن من جملة المقلدين هو الطلبة ولا ريب في
حصول هذا الظن لهم بعد ملاحظة ادلة الطرفين لا يقال هذا الظن لا يعتنى به لانا نقول لم يثبت دليل على عدم اعتباره مع ان الدليل الرابع موجود على اعتباره حيث بطل
سائر الاحتمالات من تحصيل العلم والظن الاجتهادي والاحتياط وهكذا لو حصل التعارض بين الظن النوعي الحاصل من قول الاعلم لو سلم انصراف الاطلاقات والاجماع المنقول الى غير الصورة
مما نحن فيه هذه الصورة وبين الظن الشخصي الحاصل من قول الادون فالعمل على ما ذكر سابقا تقديم الثاني وان لم نقل بتعيينه لعدم ظهور القول بوجوب الرجوع الى الادون في هذه
او شذوذه فيقول بالتخيير لاستصحاب التخيير وعدم شمول ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم والدليل الرابع ايضا لا يجري مع وجود الاستصحاب لكونه دليلا شرعيا ثم ما ذكرنا من وجوب
الرجوع الى الاعلم فيما امكن الرجوع اليه بلا واسطة او بواسطة معتبرة من العدلين ونحوها للشهرة العظيمة والعدل الواحد واما فيما لا يمكن اصلا او يستلزم العسر والحرج الرجوع اليه
الى واسطة المعتبرة وانحصر الواسطة بالفاسق او مجهول الحال او المخالف والشياع فالرجوع الى الادون متعين للاجماع على عدم حجية قول الفاسق والمخالف والمجهول الحال بخلاف
الادون لعدم الاجماع على عدم اعتباره هنا مع عدم الاعتبار بالشك كالشياع واخبارهم لا يحصل الظن غالبا على كون قول المجتهد الاعلم فلا يجوز العمل بخلاف الادون
لكون قول المجتهد ثابتا فيجب العمل به هذا في صورة تخالف الروايتين واما مع التوافق فلو قلنا باشتراط تعيين المجتهد فيكون كالسابق من لزوم العمل بقول الاعلم في بعض ما

واما بناء على عدم اشتراط التعيين كما هو الحق فباخذ الحكم منهما من غير تعيين هذا في غير المسبوق بالتقليد واما المسبوق فيجب البقاء على تقليده لما مر من الوجوه التي ذكرت
اصالة عدم السؤال فيمن سئل عن احد المجتهدين المتساويين ولم يعمل وصار الآخر اعلم او سئل عن الاعلم ولم يعمل ثم صار ادون فيتبين في عدم ما الاجماع المركب الاستصحاب
وعدم من الاجماعات المنقولة بل الاجماع حقيقة على عدم جواز الرجوع عن المجتهد بعد التقليد الا فيما دل الدليل عليه وهو هنا غير موجود واما الشهرة وكلمات الاصحاب
فلعدم اصرحها واما المعقول فلظهوره في الذي وقع بالسؤال وحصل له وجوب تاسيا موقوف على الدليل التي اما قاعدة الاحتياط فلعدم جريانها القول بعضهم بوجوب البقاء واما
الدليل العقلي فلعدم تماميته مع وجود الدليل الشرعي اعني الاستصحاب ويكون الاستصحاب المعتضد بالوجوه التي مر وسيجيء في تعليل المنع عن وجوب البقاء ان ثبت مقتضيا لوجوب البقاء
ولا فرق بين العبادات والمعاملات للاجماع المركب ولا فرق ايضا بين من كان باقيا على اعتقاده بالاعلمية او رجح صار لمتقلد كونه ادون او مساويا في السابق وذلك لما مر من اصالة
الثالثة في مبحث بقاء المجتهد والاستمرار ما رجح اما المقام الثاني فمقتضى قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة هو الوجوب المطلق ولزوم الفحص لان مع تحصيل القطع بالامتثال
صحة عدم الفحص ولكن مقتضى استصحاب التخيير هو الاشتراط وعدم لزوم الفحص لانه كان مقتضيا للتخيير قبل الحج مسه هو صحة حصول العلم باعلمية الغير ولكن هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب آخر وهو اباحة من الاعلم في السابق ثم في اللاحق شك في بقائه على الاعلمية ولا ريب في لزوم الفحص هنا حتى يصح التمسك بالاستصحاب لاصالة حرمة العمل بالآراء
قبل الفحص ومادام هنا ثبت عدم سقوط الاجماع المركب لان من يقول بعدم لزوم الفحص في الموضوعات او بمنع الاجماع المركب مع ان الظاهر من القائلين بوجوب الرجوع الى الاعلم
هو الوجوب المطلق وبقاء الاستمرار لان الغالب في الواجبات هو الوجوب المطلق وبناء على الاشتراط مضافا الى استصحاب التخيير اطلاق الادلة المثبتة للتكاليف فيما كان
اطلاق في ثبوت من عدم الاشتراط بالعلم والقدرة الذي ثبت تقييده بالاعلم هو صورة العلم والاصل عدم تقييد الزائد نعم غيره فيما لم يكن اطلاق في البين فالاجماع
المركب لان من يقول بعدم كونها واردة من جهة هذا الحكم لا يبقى التعيين للواحد بالاعلم ثابت والشك انما هو بالعلوم والمعنى لا يرد ولا يصح التمسك باصالة عدم التقييد لو
او بدونها الاصل الاعتباري واما الواجب بالظن والظهور في محل المنع لانا نقول المراد بالاصل هو القاعدة المأخوذة من العرف كما مر غير مرة ويدل عليه ايضا اطلاق الآيات
والاخبار من قوله فاسئلوا او لولا نفر الخ ومن حديث من عرف حلالنا الخ لان منع لما مر من عدم صحة التمسك بها على الشق لكن في المأيتين كفاية ان يرد ويؤيده انه لو كان مطلقا
يلزم العسر والحرج لان تعرف كل ذي علم اعلم ولا امل من احتماله يجب الفحص عن بلاد لعمرهم والتقيد والسيرة ايضا على حال مر لان بعض بلزوم الفحص في الجملة فلم يلزم العسر وهو ان
محذور ايضا عسر وتعذر في الجملة الصادق غير لم يكن دليل عليه بعد كون الدليل لمطلقا والعمل الحاكم به حاكم حتى يخرج بالدليل كالعقل لان يثبت بالسيرة لو ومر في الجملة
وعدم الاجماع ان الفحص الموجب للعلم عسر واما الموجب للظن فلا والعسر مع قاعدة الاشتغال على الموارد وان ظهر في بعضها كالظن هنا في تحقق في مقابل استصحاب
الاعلمية واحتمال كون المقابل اعلم مسر متعذرة والفحص من الاشخاص من العوام والطلبة مختلف كما لا يخفى ثم بعد الفحص ان حصل العلم الشرعي الناشي من اهل الخبرة بل او ظن
او مع واسطة العدلين فهو المتبع وان حصل الظن فيجب اختيار كل من القاعدة الاشتغال مع عدم معارضته بدليل شرعي كاستصحاب الاعلمية والا فيعمل به ثم لو قلد من علم
بعد عدم كونه اعلم او كونه ادون فيجب البقاء على التقليد لما مر في مسبوق التقليد بعده وهذا هو المقام الثاني المقام الثالث فالاعلم المراد منه الاعلم بحسب القوة والملكة او
كثرة الاستنباط او كثرة الضبط او كثرة التتبع والظاهر كما هو الاول وهو كذلك لان رجحان الظن باقربية الى الواقع مع غيرها يكون باستصحاب التخيير مقتضيا للتخيير الا فيما حصل
الظن من غيرها باقربية الواقع واما جواز الرجوع الى الاعدل والاورع مع التساوي من حيث العلم ففيهما كما سبق الاورعية غير موجب لحصول الظن بكونه اكثر فحصا واقوى ولا
يحصل من قوته لما مر في العلم واما في غير ذلك فالاستصحاب التخيير سيما اذا حصل الظن على خلاف الاورع واما في صورة التعارض بين الاعلم والاورع فمع التوقف باحد الطرفين فالاحتياط
معه واما مع عدمه فيكون بحكم الاستصحاب الذي ذكرنا والحاصل مما ذكرنا انه لو حصل الوثوق باحد المجتهدين في حكم الله نوعا او شخصا فهو المتعين من باب الاحتياط
وفي صورة التعارض يكون الوثوق الشخصي معتبرا وفي صورة انتفائها لا يكون مخيرا بين هذا تمام الكلام **الامر الرابع** في ان المشافهة هل تكون شرطا للمقلد في التقليد
ام لا يمكن الاستدلال على اشتراطه بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بآراء العلماء وجوه منها لتسافيه نقول انما في بحث الاصل الثاني قاعدة الاحتياط الثالث ظهور الآيات
الشرعية كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولكن الحق عدم الاشتراط وذلك لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من فتوى العلماء بعدم اشتراطه والاجماعات المنقولة
على عدمه الثاني لزوم العسر والحرج على فرض الاشتراط الثالث السيرة القطعية الرابع الادلة الدالة على اعتبار شهادة العدلين في الموضوعات وح فالاصل لا ينفع بالتمسك
بها لكونها من الاصول الفقاهية ويدفع ما عداه بوجود الدليل اما الآية فلانها دلت على وجوب السؤال عن العلماء وان حمل على العلم الشرعي من العدلين او الرسالة والعدل الواحد
مما يثبت اعتباره يحصل العلم الشرعي لاحتمال الآية وان حمل على العلم العقلي ففاسد بما مر من الاجماع والسيرة والعسر فلا بد من الحمل على الاول مع انه يحمل التعارض بين
على اعتبار شهادة العدلين والآية والاول اقوى لاعتضاده بالاستقرار وعمل الاصحاب ولزوم العسر والحرج والاجماع والسيرة فيخصص بغيرها او يحمل على العلم الشرعي
ولا فرق بين ما لو تمكن من المشافهة ام لا لعموم الادلة ولكن الاحوط هو الاخذ من المجتهد مشافهة ان امكن سيما فيما كانت الواسطة فلا واحد بل لا ينبغي ان يترك كما
او حبر يبعض كالفاضل المقداد وغيره ثم بعد القول بجواز الواسطة لو حصل العلم الواحد منهم فهو المطلوب واما لو لم يعد العلم فلو كانت الواسطة شهادة العدلين
فهي معتبرة لما مضى ومن العادل ايضا كالعدلين بالاجماع وبنفي العسر والحرج وسيرة المسلمين والاجماع المنقول من بعض المتأخرين وكذا رسالة لكن يشترط الاعتماد على
صحته وعدم التحريف للاجماع والسيرة والعسر مع انه اقوى من العدل الواحد فيجب الاخذ بها واما لو كانت الواسطة فاسقا او مجهول الحال او وسعا غيره من غير العدل او استنباطا
كذلك فلا يصح من جهة انه ان امكن الرجوع الى مجتهد آخر ولو بالواسطة المعتبرة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اعلم او مساويا او ادون وعلى كل منها فاما ان يكون حيا
او ميتا وفي الكل يجب الرجوع اليه ولا يجوز الاخذ بقول الفاسق واما فيما كان حيا اعلم او مساويا فواضح واما فيما كان حيا ادون او ميتا فلو كان ادون فلان عدم حجية
قول الفاسق اجماعي الا ما خرج كمحترم ومسائل الحيض والآية ويدل عليه ايضا بعد ما اخذ بقول الادون او الميت لعدم الاجماع على عدم جواز الاخذ منهما لما عرفت من الخلاف
في الاعلم وسيجيء في الميت وكذا مجهول الحال واما الشياع والاستنباط فكذلك لعدم الدليل على حجيتهما ولا يجوز الاستناد اليه في قول المجتهد حتى يجوز العمل به ولو كان ادون
بخلاف الادون والميت ولو يقول غاية الامر جواز الاستناد في قول المجتهد الادون والميت ومع الانحصار يجب العمل به واما على الثاني اي عدم امكان الرجوع الى مجتهد

اللاحق

الاخر اولا يجامع العسر والحرج والتفريق فيما كان الدليل كالشهادة ثم مع عروض الشك اللاحق فيبقى على ما كان واما في غيره من البدء [illegible] لا يمكن الاحتياط في الشك الكلي
بل والبراءة في الشك في التكليف بان كان مجهولا قليلا او غلب المسائل بل يجب عليه العمل بالاحتياط في الاول والبراءة في الثاني واما لو لم يمكن الاحتياط لكون مجهوله
كثيرا والاحتياط موجبا للعسر والحرج والبراءة موجبا للهرج والخروج عن الدين فيجب العمل بالاشتهاد ثم بمجهول الحال ثم الفاسق ان فاد كل واحد الظن لاشتراك الكل في الطريق بالنسبة الى الورع
عن الدين او العسر والحرج لظاهر الاجماع ولا فرق فيما ذكرنا من جواز الواسطة العدل بين ان يسمع الواسطة مشافهة او بتوسط عادل اخر مع المدار لنقل النسبة عوي الاجماع الى الفقها
العلية وادعى بعض المتاخرين انه لكن يشترط ثبوت العدالة في الوسائط ولا يكفي حسن الظن بواحد منهم العدالة للاصل والاجماع المنقول عن بعض المتاخرين بقي الكلام في
تعارض الامتيازات المعتبرة كتعارض قول العدل مع قول عدل الاخر في نقل فتوى المجتهد الاخر او الواحد وغيرهما فيجب الرجوع الى المجتهد الاخر او اعلم ثم مشافهة ان امكن والا فالرجوع الى المجتهد الاخر اعلم ثم مساو
ثم الميت الاعلم ثم المساوي وان لم يمكن فاذكرنا فالرجوع الى المرجحات من قدامة احد العادلين او ورعه او وهكذا وان لم يجد الترجيح يجب الرجوع الى الاصل كما مر في الحي الاول
او الميت المساوي والرجوع الى المرجحات بين العدلين فالمناطه والوثوق بحكم الله ان حصل يجب الرجوع الى الميت ولو كان اول او مع فقده فالرجوع الى الاصل كما مر **الامر**
الخامس في انه هل يجوز الفتوى بفتوى المجتهد من عند نفسه من دون نسبة الى المجتهد ام لا وهل يجوز للمقلد العمل به بقوله ام لا اما الاول فالجواب لا يجوز الا بالقرينة المعممة
عن كونه حاكيا عن مجتهد المحصل الى المجتهد الذي يجب تقليده وان كان غير معتبر على فرض عدم اشتراط التعيين كما لو كان العوام عالمين بكونه حاكيا فادة هذا الناقل لفتوى
من ملاك المجتهد اما علم الجواب فلكونه قولا بلا علم والادلة الناهية شاملة له وحجية ما لو اشتمل على التسمية بقي الباقي تحت العموم ولكونه تدليسا ولظهور الاجماع واما الجواز مع
القرينة فلوجود المقتضي وتمامية جواز الواسطة وانتفاء المانع لكونه لا تدليس كالتصريح في الابهام مدعيه واما الثاني فكما ليس من جواز التقليد او علم بكونه ناقلا من مجتهد
محصل او ممن يجب تقليده وان لم يعينه على فرض عدم اشتراط التعيين واما الاذن من المجتهد فبصحة او لم يحصل العلم بعدكونه فتوى من باب استثناء الفتوى او لم يحصل العلم بعدم
كونه فتوى بل من اسباب اخر فلا يجوز التقليد لما ذكرنا وكذا من باحد منهم مذهب او للعامة فيها التفصيل بين المطلع وغيره بالجواز في الاول دون الثاني **الامر السادس**
في انه هل يشترط في صحة التقليد حياة المجتهد فلا يصح تقليد الميت اصلا او لا يشترط او يكون على التفصيل في المسألة محل الاشكال فاعلم ان المسألة لا يخ من صورتان
التقليد اما ان يكون بدويا او استمراريا وعلى الاول فاما ان يكون الرجوع الى الحي والى الواسطة المعتبرة ممكنا من دون لزوم العسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما
للعسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما للعسر والحرج على الاول فاما ان يكون الحي او الميت متساويين او مختلفين من حيث الاعلمية والاورعية وعلى اي منهما فاما ان يكون
الظن الشخصي في جانب الحي او الميت فاعلم انهم اختلفوا في الجواز مطلقا او العدم كذلك او التفصيل على اقوال قول بعدم الجواز مطلقا وهو منسوب الى المشهور بين الامامية وقول بالجواز
كالحي وهو منسوب الى اكثر العامة كالامام فخر الرازي وغيره وبعض الامامية كالسيد السند السيد نعمة الله وصاحب المنهاج وبعض المتاخرين وقول بالتفصيل بين الاسلاف والاخلاف
نسب الى بعض المتاخرين كالسيد السند السيد صدر الدين في شرح الوافية وشاع هذا القول بين متاخري المتاخرين العربيين عصرنا وقول بالتفصيل بين فاقد الحي وغيره
بالجواز في الثاني دون الاول وحكي هذا عن فخر المحققين انه حكاه عن والده العلامة قدس سره عنه في اصل المعتد في شرح المبادي وعن ابن الحكيمة بعد ما قال باشتراط المشافهة
وعدم جواز الرجوع الى الحاكي فالو وجد المجتهد ويمكن مسيرة المطلوب ان لم يمكن فان حكم غير المجتهد يحتمل الاخذ بقوله وان لم يجد بعين الاخذ بقوله من كتب العامة
ونسب هذا الى الشيخ علي بن هلال والشيخ وكيل التقي محمد بن علي الحرجاني ومنها التفصيل بين ما حصل الظن الشخصي بفتوى الميت والاعتماد على كونه يجوز الاخذ كالعوام العامين
وبين عدمه سواء امكان الظن موجودا في الحي اولا ويمكن القول بالجواز في الاول دون الثاني لكن الجواز في الاول انما هو في ضمن الوجوب التعييني ويظهر هذا من المحقق القمي ره وقول بالتفصيل
بين ما لو كان المجتهد ممن لفظه منطوق الروايات بعينه او ظاهرة واضحة من الائمة المعصومين والاخذ من الفيض البيتية كالصدوقين وجماعة من القدماء وغيرهم ممن يعمل بكلها بالجواز في
الاول سواء كان حيا او ميتا نسب هذا الى صاحب الوافية وحسب فيها القول بالجواز الى الصدوق ره حيث قال في اول ما يصح ابن بابويه يجوز العمل بما لا يحضره الفقيه مع انه كتاب انما
ينقل فتاوى ابيه وهو ظاهر في عمله بقول الميت ونسب بعض الى الشيخ الحر وعبارته المنقولة ان كل حكم شرعي ورد فيه فرض خاص حجة معتمد عليه والعمل بالحكم كذلك ويمكن ان يتوهم من هذا الحكم
المجرد كل من كان له ذوق مستقيم فهو واجب الاتباع سواء كان المفتي بذلك حيا او ميتا اذ لا نانية الموت الحقيقي في ذلك وهو الظاهر من الفاضل القاساني وغيره من بعض الاخبارية
وربما يمكن استفادة تفصيل اخر من بعض شروح الجعفرية بعد احتجاجه على عدم الجواز قال في مقام الايراد على المفصل بين الواحد الحي وغيره لا يخفى ان بعد تمامية الدليل على ان الميت
لا قول له لم يجز العمل بقوله مطلقا والاخبار بتفصيل الحي بين الميت الاعلم وغيره لان بعد ملاحظة ادعاء عدم الخلاف في المسألة السابقة في وجوب تقليد الاعلم لا وجه للتفصيل هنا
اما المانعين من العمل بقول الميت فلهم وجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الحي بالاجماع واما الميت فلم يكن دليل على حجيته فبقي تحت الاصل وفيه اولا ان خروج
الحي في المسبوق ممنوع لذهاب كثير الى وجوب البقاء وحرمة التقليد لو من الحي الاعلم وثانيا ان التقليد خرج عن تحت الاصل المقتضي للاجتهاد على كل مكلف بالاجماع وهو
مجمل الجواز لكون المخرج هو المجتهد الاعلم سواء كان حيا او ميتا او المجتهد الموثوق بالذي كان معه الظن الشخصي حيا كان او ميتا او المجتهد الحي مطلقا هذا في غير المسبوق
واما المسبوق فيحتمل كونه كغير المسبوق ويحتمل كونه خارجا عن تحت الاصل ولا يخرج معه تقليد الحي والقدر المتيقن هو غير المسبوق الحي الاعلم الذي كان موثوقا بالظن الشخصي
معه وهذا الاشكال في دفع المحذور الذي يرد على وجوب الاجتهاد العيني على كل مكلف فيجب التعدي وهو محل كلام لعدم الدليل على كل واحد بعينه لا من الاجماع ولا من الكتاب
ولا السنة ولا العقل اما الاجماع فلكون كل منها احتمالية واما الكتاب فلعموله وما سوا لو انه وان كان ظاهرا في المشافهة المستلزمة للعموم ولكنه خلاف الاجماع كما مر من جواز
الواسطة واما السنة فسيجيء من بعض الاسئلة ان بعض الاخبار على الجواز على الاعلم ومساواه واما العقل فلانه فيما كان دليل شرعي كالاستصحاب وغيره يحكم من باب التعبد كالمسبوق
وفيما لم يكن دليل شرعي يحكم بالظن الاقوى فيجب اخذه بدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات لا لكون الظن حجة بل الظن يحدث للصغير عنه هذا المظنون والاخر موهوم و
مرجوح وحجية دليل الرابع ويحصر بالاخذ المظنون والراجح نوعا وشخصا كالاعلم مع كون الظن الشخصي معه او احدهما في غير مقام التعارض اما النوعي فقط كالمساوي مع
الميت فلظهور الاجماع على اعتباره واما الشخصي فقط كالاعلم الميت فيما كان الظن الشخصي معه في مقام التعارض الظن الشخصي كالاعلم الحي مع الميت فيما كان الظن مع الميت
فلعدم الدليل كما مر على وجوب الرجوع الى الحي مع تساويه او الاعلم كذلك لان غاية ما في كلام المشهور والاجماع المنقول ونسبه الى المقام ممنوع وعلى فرض تسليم الانصراف يحصل التعارض

سره الا انا اجماع لنقول على وجوب الرجوع الى الميت اذ النسبة عموم من وجه ولا ترجيح فيما لكون المرجح مع الثاني لكن غايته افادة الظن المشكوك الحجية في هذه المسئلة الاصولية
فلا يكون دليلا والدليل الرجوع الى حكم العقل الحاكم باخذ الظن الاقوى في المسئلة الفرعية وهو قد يكون مع الميت كما لا يبقى بعد انسداد باب العلم في الاغلب يثبت حجية الظن
سواء كان في الاصول او في الفروع لانا نقول انسداد باب العلم في الاصول تم وفي الفروع مسلم وحجية الظن المطلق في الفروع لاجل انسداد باب العلم منه لا يستلزم حجيته في الاصول
كما هو في حجية الظن من ان القدر المتيقن هو الظن بالحكم لا الظن بالطريق الا ما ثبت حجيته وثالثا بان هذا الاصل في المسئلة على فرض عدم التعين عند الابدال الاول معارض بالاصول
لعدم جواز السؤال ثانيا حتى يثبت الدليل والاستصحاب بعينه والمرجح والتصحيح والحكم الفرعي المستفرغ فيه [illegible] فيما يرجح احدهما فيما من انهما معدان اما الاول
فلكون الاولوية لا يثبت السؤال بل هو لجهة [illegible] واما الاستصحاب فلما مر من ان المقلد يسئل عن المجتهد في حال حيوته ولم يعمل حتى مات فانه لعدم لزوم السؤال ثانيا
جواز العمل بما سئل واجرى عنه واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره فيما لم يسئل بالاجماع المركب ثانيهما استصحاب التخيير فيما كان المجتهدان متساويين فلا ريب ان المقلد كان مخيرا في
احدهما ثم انه بناء منه ومخيرا في اخذ مسئلة او مسائله وكان مجهولا وصحيحا له ثم مات احدهما والاصل بقاء التخيير ويثبت جواز الرجوع الى الميت في غيره بالاجماع المركب في هذا ان الاصلين
مقدمان على اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال [illegible] ومع هذا الاستصحاب لعدم حجيته رأسا او لعدم حجيته في الشك في المقتضي وهو منه او لعدم حجيته في حال الاجماع
وهو مسلم لكون تخيير المقلد ثابتا بالاجماع ولعدم جريانه لانتفاء موضوعه على التحقيق بكونها جزء للموضوع او شرطا له [illegible] الاصلين [illegible] اما الاول فلان السؤال اما ان يكون
من الادون او من المساوي او الاعلم وفي الاول لجواز السؤال عنه اولا ممنوع لظهور الاجماع على وجوب السؤال من الاعلم وثانيا انه لو تم يتحقق الملزوم من الاحياء المتصل بالعمل او العمل
يكون التخيير وجواز السؤال ممن لم يسئل ثابتا للاجماع على جواز السؤال ممن لم يسئل [illegible] فلا يسقط الوجوب التخيير الثابت من الاية بالنسبة الى افراد اهل العلم وفي الثاني ان الثاني
لجواز السؤال [illegible] يحقق الملزوم وفي الثالث على فرض وجوب تقليد الاعلم ان كان منحصرا بالفرد فبعد الموت الاصل بقاء الوجوب وعدم لزوم السؤال بل عدم جوازه لكن يرد
عليه اولا بانه كان للانحصار كما في تقليد الاعلم [illegible] مساو للمجوز السؤال عنه قبل العمل وان لم يمت فكيف بالموت مع ان الموت يجب السؤال بما
دل على وجوب الرجوع الى الحي الاعلم وثانيا بانه لا فرق بين السؤال والعدم لانه في صورة عدم كان اللازم عليه [illegible] وجوب السؤال عنه والاصل بقاؤه بعد موته الا ان يفرض فيمن
بلغ بعد الموت لعدم جريان الاستصحاب فيه لكن لم يكن دليل على رجوعه الى الحي الادون لما [illegible] ان لم يكن منحصرا بالفرد [illegible] فالسؤال عن الاخر وان بقي على حجيته هو
معارض باستصحاب التخيير ولا يكون دليلا [illegible] بالنسبة الى الادون كان الواجب عليه السؤال عن الاعلم [illegible] بالنسبة الى الادون وبعد السؤال يسقط وان مات فالاستصحاب يثبت حرمة
الرجوع الى الادون وفيمن بلغ بعد موت الاعلم بالاجماع المركب لانا نقول هذا معارض بما بقي الادون على الادونية بعد موت الاعلم لما مر في استصحاب التخيير وفيما بقي على الادونية
لم يكن دليل على وجوب رجوع من بلغ الى الحي الادون [illegible] بما ذكرنا بالاجماع المركب لعدم جريان قاعدة الاشتغال [illegible] لاحتمال كون الواجب الرجوع الى الادون الحي او الاعلم
الميت مع ان الاستصحاب معدوم وكذا اية السؤال لما عرفت من ان المراد هو الرجوع اليه [illegible] لا لخصوص السؤال المستلزم للحيوة واما الثاني فلان استصحاب التخيير يقتضي جواز
الرجوع الى الميت فيما كانا متساويين من حيث الاعلمية والادونية [illegible] وهو في الثاني خلاف الاجماع ظاهرا
وفي الاولين والثاني على فرض عدم كونه خلاف الاجماع معارض بالاصول الثلثة فيما كان الحي اعلم [illegible] الواجب الرجوع اليه [illegible] الاخر باق على الاعلمية او صار مساويا او
ادون ولو لم يكن الترجيح معنا لعدم الاصول الثلثة لمخالفتها للاجماع [illegible] واستصحاب التخيير لم يكن الترجيح [illegible] الاصلان سليمين عن المعارض ومعارضه فيما كان الميت اعلم
منه ولما ان كان اللازم الرجوع اليه والاصل بقاؤه بعد الموت [illegible] على الاعلمية او صار مساويا او ادون [illegible] لكون هذا خلاف الاجماع في الاخير [illegible] جواز الرجوع الى الحي بما فيه
حصول الملزوم من العمل او الاخذ المتصل بالعمل بوجوب الرجوع في الاخير [illegible] الاجماع [illegible] ولا يستلزم جواز الرجوع الحالي
منها جوازه في غيرها فمرده مع استصحاب التخيير لعدم حجية الاستصحاب راسا او لعدم حجيته في الشك في المقتضي وهو منه او لعدم حجيته في حال الاجماع وهو منه لكون تخيير المقلد
ثابتا بالاجماع او لعدم جريانه لانتفاء موضوعه على التحقيق بكونها جزء للموضوع او شرطا له او لانتفاء الاعتقاد لكونه خاليا في البدن [illegible] بلا شيء [illegible]
[illegible] خطائه كما يشهد به [illegible] الناس نيام واذا ماتوا انتبهوا [illegible] كون القدر المتيقن
من الحجة هو الحجية بالنسبة الى الاعمال في حال حيوته [illegible] قاعدة الاحتياط [illegible] الشهرة والاجماعات المنقولة [illegible] فاسدة لا يعتمد
ممن له بصيرة في الفن اما الاول والثاني والثالث فقد مر [illegible] في الاستصحاب واما الرابع فلان الحيوة لم يثبت جزئيتها ولا شرطيتها باحد من الادلة الا من الاجماع لكون المسئلة
اعني تقليد الميت خلافية ولا من الكتاب [illegible] فاسئلوا للاجماع على عدم اشتراط المشافهة [illegible] مع انا نفرض فيمن سئل عن المجتهد في حال
حيوتهما وثبت التخيير في حقه ثم مات احدهما وكذا بالنسبة الى مسائل انهما كان مخيرا في احدهما [illegible] والاستصحاب يقتضي بقاء التخيير فيه واذا ثبت الجواز في ذلك يثبت في
غيره ممن لم ياخذ بالاجماع المركب [illegible] من العقل [illegible] في الرجوع الى [illegible] في هذا الحال قاعدة الاحتياط في التقليد [illegible] بالنسبة
الى من بلغ حد البلوغ وان اقتضت وجوب الرجوع الى الحي [illegible] شرطا للتعلق بالحكم او الموضوع ومع ذلك معارض باستصحاب التخيير
الثاني [illegible] يكون الاستصحاب مقدما [illegible] واما الخامس [illegible] الاعتقاد [illegible] النفس الناطقة لان الادراكات انما هي من صفات النفس لا من الجسم وهو قائم [illegible]
فيها ولا ريب ان المحل اعني النفس الناطقة لا ينعدم بانعدام الجسم والهيكل المحسوس كما يشهد به بعض الادلة كقوله خلقتم للبقاء لا للفناء وكذا الاخبار الدالة على ان من مات
من المؤمنين [illegible] وقد ورد الاخبار الدالة على كون علماء الامة كانبياء بني اسرائيل فلا ريب في بقائهم [illegible] قولهم فكذا قول العلماء والاخبار الدالة
على كون مداد العلماء [illegible] دماء الشهداء وكونهم كالشهداء ولا ريب في كون الشهيد حيا كما دل عليه الاية ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء عند ربهم الخ ولو سلم عدم الدليل
على بقائها [illegible] والاصل بقاؤها [illegible] الاعتقادات [illegible] كونها جزء للموضوع بل هو علة للتعلق بالحكم ولا يستلزم [illegible] ولو
كان [illegible] لزم [illegible] الرجوع [illegible] المجتهد [illegible] القوة الاستنباطية واما السادس فلا نمنع خطائه [illegible] خطائه [illegible] الكلام في المجتهد
الذي اجتهد في المسائل [illegible] للمقلد جواز الاخذ [illegible] ولا ريب في عدم العلم بخطائه في هذه الصورة القليلة [illegible] مطابقة للواقع

ويمنع علمه بخطائه صح

نعم

نعم في المجتهد الذي استنبط المسائل الكثيرة مطابقة لجميع ظنونه بعينه واما فيما ذكرنا فلم تكن بعينه وحينئذ يكون الاستصحاب جاريا من غير معارض واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره
بالاجماع المركب ثم ثالثا بالنقض وفرض الكلام في المجتهد الذي قلدته ثم ذهب اليه البلادة لمانعه مع علم تجديد نظره ورجوعه عن بعض المسائل او مسائل غيره مع عدم امكان وصول اليه
ويلزم على ما ذكره لزوم رجوعهم عنه وايضا نفرض الكلام في المجتهد الحي الذي استنبط اغلب المسائل وعمر بعده سنين سنة مثلا ثم جدد النظر ولا ريب في بعده علم رجوعه عن نوع
مسائل قليلة واللازم من كلام المانع عدم جواز البقاء على تقليد هذا المجتهد وعدم جواز الرجوع الى مستنبطاته السابقة وهو خلاف الاجماع والضرورة وغيرهما والجواب
الجواب اولا بالحل بعد تسليم علمنا برجوعه لاطلاعه على خطائه وهو ان غاية ما يصير من باب شبهة القليل في الكثير ولا يجب الاجتناب لا يبقى بعد الموت تكون لهم حالة منتهى …
ولا تكون علمهم بالاشياء هو العلم الحاصل من الادلة الظنية ولا ريب في الموضوع كان هو الثاني لا الاول وهو منتف هنا الا انا نقول مع انه ممنوع مدفوع اولا بالنقض بالمجتهد الذي
حال النظر عن مظنونه منصوصا ومظنونا معلومة لواحد الاسباب التغير الموضوع وثانيا بالحل وهو ان كيفية الاستنباط لم تكن موضوعا ولا جزء للموضوع بل هو علة للحكم وتعلمها
لا يستلزم ارتفاعه كما مر غير مرة واما الشايع فلانا قد حققنا في الاستصحاب من كونه حجة سواء كان تعليقيا او تنجيزيا بشرط تحقق المعلق عليه في الاول وهو هنا موجود
لان التخيير قد ثبت للمقلد ان حصل الاحتياج مع انا نمنع كونه تعليقيا في جميع الصور منها ما تقدم فيما لو اخذ لا لاجل الاحتياج ثم مات واما الثامن فقد مر الجواب بعينه في اصالة البراءة
في مبحث التخيير مع انه يمنع كون التقليد هو تطبيق العمل بل هو اخذ قول الغير والاختيار المتصل بالعمل كما مر مع ان العمل شيء واحد عرفا كما مر واما الاعتضاد بالشهرة والاجماعات
المنقولة فاولا بمعارضة هذه الشهرة في المسئلة الاصولية اعني عدم اعتبار قول الميت بالشهرة في المسئلة الفرعية في بعض الموارد وذلك كما لو بحث الحي بحجية حال
المشهور في المسائل الخاصة وبعد التعارض لو لم يكن الظن الشخصي مقدما لا يكون النوعي كذلك فاذن تساويا وتساقطا ويكون الاستصحاب مقدما على قاعدة الاحتياط
وثانيا بان التمسك بالشهرة على عدم اعتبار قول الاموات مما لا يعقل لان القول لهم يقتضي عدم اعتبار هذه الشهرة لكونها من الاموات لانه لو كان لهم قول فكلامهم فاسد
وان لم يكن لهم قول فالتمسك به ايضا فاسد فيلزم من التمسك به عدم صحة التمسك به وثالثا نمنع كونها حجة لعدم حجيتها وقاعدة اصالة الحرمة تعليقية ما لم يكن دليل والا
دليل كما مر لا يقال ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر وهو استصحاب وجوب الرجوع الى الحي فيما لو كان الحي اعلم من الميت وعلى اصالة في زمانه وكان الواجب على المكلف الرجوع
اليه دون الميت ثم صار ادون من الميت والاصل بقاء الوجوب واذا ثبت ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول انه معارض بالمثل وهو فيما كان الحي في زمان اعلم وكان
الرجوع اليه لازما دون سائر الاحياء ثم صار ميتا والاصل بقاء وجوب الرجوع اليه دون الميت الادون واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب حتى يحصل التعارض بل يكون
الاستصحاب الذي ذكرنا سليما عن المعارض مع انه سلمنا التعارض كون الميت باقيا تحت الاصل لكنه فيما لو وجد الحي مع عدم كون الرجوع اليه او بواسطة المعتبرة مستلزما للعسر
واما مع فقد الحي لوجب الرجوع الى الميت لضرورة ثبوت التكليف وكون مقتضى الاشتغال العمل بقول الميت لكون الاول مستلزما للخروج عن الدين والهرج والمرج والضرورة
قائمة على بطلانه وحرمة العمل بقول الميت لم يثبت بدليل قاطع في اصله فكيف هنا والاحتياط باطل لما مر والاصل لا يثبت بل يتعين العمل بالظن الحاصل من الميت لانه مقدم على الظن
الحاصل من المناسبات لكونه حجة من ضرورة دينية واجماعية دون الاول وكذا فيما لم يكن الواسطة من الحي معتبرة كالفاسق والمجهول الحال لشياع كما مر مع عدم تمكن الرجوع الى
العادل وذلك لكون الرجوع الى الفاسق حرمته ثابتا بالاجماع بخلاف قول الميت لان غاية الشهرة انه فاسد كما عرفت والاتفاق الاجماع المنقول غير منصرف الى المقام ولا ريب
ان الثاني متعين لكونه اقل المحذورين هذا في غير المسبوق واما المسبوق فلا يجري اصالة الحرمة قطعا وكذا قاعدة الاشتغال لكون تمام البحث في وجوب البقاء وذهاب بعض الى
وجوب الرجوع وذهاب بعض الى التخيير وحيث لا يكون الرجوع الى الحي عليا ومبرئا للذمة لاحتمال وجوب البقاء واستصحاب اللزوم الصحة والحجية والحكم المستقر في ذمته بعد التقليد
والعمل يجري ويجب بالاستصحاب لو كان البناء على اعتباره كما هو الحق وبناء على عدم اعتباره يكون العمل بالظن الشخصي ان كان وبالتخيير فيما لم يكن الثاني بقاعدة الاشتغال وهي ان
قول الحي مبرئ للذمة بخلاف قول الميت فيجب الاول لوجوب تحصيل القطع بالامتثال والجواب هو الجواب عن اصالة البراءة بعين ما مر الثالث الآية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون ووجه الاستدلال ظاهر لظهورها في اشتراط المشافهة وهي في الميت منتفية والجواب ان ارادة المشافهة منها ممنوعة كما مر مع انه يقتضي لزوم العمل بقول الحي لكون دلالتها
عليه من باب الالتزام وهو موقوف على اعتبار المفهوم وثانيا مخالفتها للادلة الدالة على عدم اشتراطها وكفاية العلم الشرعي كما مر وهو هنا حاصل باستصحاب الرجوع الى مستنبطاته
الثابتة في حال حيوته وثالثا انا نفرض الكلام فيمن اخذ المسائل من الحي العادل ثم عرض العلم منه ثم مات المجتهد فيكون مقتضى الآية عدم وجوب السؤال لسقوط الامر ويكون هنا ما اذا
ثبت الجواز في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب الرابع ما رواه ابن السراج في كتابه … مرسل عن المعصوم لا تبقى الارض بلا عالم حتى ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم قال … ان يعبد الله
وجه الاستدلال ان بعد تعذر الحقيقة اقرب المجازات هو الصحة فيستفاد من الحديث انه لا يصح العبادة بلا عالم حي ويكون مفهومه ان صحة العبادة مشروطة بوجود الحي خرج صورة
عدم امكانه بقي الباقي تحت الاطلاق والجواب اولا بان الظاهر ان المراد بالعالم هو الامام ع كما يدل عليه خبر لا يخلو زمان من عالم ظاهر منكم وثانيا سلمنا شموله لكل عالم لكن لا يصح الاستدلال به
بل هو لا امامه لانه يتوقف صحة العبادة على الحي مطلقا وبعد عدمه لا يكون صحيحا ولا يجوز الرجوع الى الميت وهو خلاف الاجماع للاجماع والعقل والضرورة على انه مع عدم امكان
الرجوع الى الحي لاستلزامه العسر او الضرر يجب الرجوع الى الميت وتكون صحيحة وثالثا ان بعد تعذر الحقيقة لا ندعي التصرف وان كان المجاز هو اموره في الوجوب انه او كونها
حراما او نفي التصرف او الكمال ومن باب الغلبة تحملها على التعبد او تاكيد النهي بعد علم وجود العالم الذي يعظ الناس ويحميهم ويامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فلا تتحقق العبادة فالمراد من
غلبة الشقاوة والتغلب لا مادة لانه مع وجود العالم الحي والمواعظ النصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والسياسات تترك الكثير الواجبات كالمسائل وغيرها مما غلب
العباد وكذا اتيان المحرمات فكيف لو انتفت هذه الامور الثلثة الاول خلاف الاجماع للاجماع والعقل القاطع بثبوت التكليف لو فرض انعدام العالم الحي ووجوب اتيانها بالرجوع الى
الاموات وصحتها على فرض اتيانها بالشرايط واذا كان المنطوق لا يصح الحمل على عدم الصحة لمخالفته الاجماع فينتفي التمسك بالمفهوم واما الحمل على الاخير كما هو المتداول في العرف مبالغة في السيئة
المترتبة على وجود العالم فلا يكون دالا على كون الصحة مشروطة بوجوده وكذا الحمل على نفي الكمال الخامس بعض الاخبار الدالة على الرجوع في معالم الدين الى يونس بن عبد الرحمن
وزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهم ولو جاز الرجوع الى الميت فلا شك في ان الاصول الصادرة من بعض الرواة الاموات كانت موجودة ولما امر ع بالاحياء … الظاهر في الوجوب العيني
والجواب انه من قبيل حكايات الاحوال لجواز كون الامر بالرجوع الى الاشخاص لما قلنا انما كان لكونهم اعلم او لكون اسباب الاختلال من التقية وغيرها فقد وايا ما تم … الراوي

ولتجويز عدم تمكن السائلين الى مهام اصول الاموات وعدم وجود كتبهم عندهم ولذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع انا نقطع بان الحي في زماننا لا يكون منحصرا بسوق
مع ان الامر ظاهر في الوجوب التعييني وهو ما سد بابه للاجماع على التخيير فلا بد من التصرف الى الوجوب التخييري او لاجل خصوصيات لها دخل من الاعلمية وغيرها مما ذكر لا مدخل
الثالث ان دليل تقليد الميت اما ان يكون بتقليد الميت او الحي وعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني لا ثمرة له مع وجود الحي والجواب اولا بانا نختار الشق الاول ولا يكون دور
لانا لا نأخذ من الميت في جواز تقليد الميت في الفروع لا يكون من باب التقليد حتى يلزم الدور بل قد يكون من باب الاعتماد وقد يكون من باب الاختصاص بالميت وقد يكون
من باب الاجماع الحاصل من قولهم وقد يكون من باب الظن الاقوى الحاصل من قولهم حيث لا دليل ولو اصلا فلا يلزم الدور وثانيا بانا نختار الشق الثاني وقوله لا ثمرة له ممنوع
لما موجودة ما بين الارض والسماء لانه يقلد الحي في المسألة الواحدة الاصولية ويقلد الميت في الفروع المتكثرة ويرتفع عنه الصعوبة والعسر مع انه لو اخذ من الميت
ح تكون عباداته صحيحة وعلى مرهم عدم الجواز يلزم الرجوع الى الحي في المسائل الفروعية المتكثرة ولو اخذ من الميت ولو في مسألة يكون جاهلا في عبادته وثالثا بمنع الحصر
لجواز اخذ بعض كالطلبة بدليل اخر في المسبوق بالاستصحاب وفي البدو باستصحاب التخيير واصالة عدم الشرط كما مر الرابع السيرة المتحققة من بدو الشريعة الى الان والجواب بان عمل
العوام اما لا من عدم تمكنهم الى فهم كتب الاموات وليست المسألة بديهية فيضطرون الى الرجوع والسؤال في الجواز والعدم ورجوعهم اما على نفس المجتهد او المقلد له وثانيا بان
تقليد الميت ممتنع بها ويرجع الى الحي هذه السيرة انما تكون بعد السؤال في الغالب لما قالوا بتحريمه فاستمرت طريقة الغالب عليه هذا في الحقيقة يرجع الى فتوى العلماء نعم لو كان بناءهم
على الرجوع الى الحي في المسائل الفرعية من باب الجبلية الذاتية فهو حجة وليس في المقام كذلك الثامن انه اما ان يكون للمجتهد قول بعد موته اولا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول فاما
ان يكون قولهم معتبرا ام لا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول يلزم من اعتبار قولهم عدم جواز تقليدهم لانهم قالوا بعدم جواز تقليد الميت مع ان الميت لو قال في زمان حيوته لا
يجوز تقليدي بعد مماتي فالعامل بقوله بعد مماته لو سئل الله تعالى عنه فكيف يمكنه الجواب بان عملت على قوله والجواب عن الاول فاولا نختار عدم القول المعتبر له فلا يبطل الاعتماد على
هذا القول صح وح ليسقط الاستدلال بقوله على عدم جواز رجوعهم الى الاموات بل اللازم الرجوع الى بعد ذلك ان كان وان لم يكن فالظن الحاصل من قول الاموات في الفروع لان نفي
القول المعتبر منهم لا يستلزم نفي الظن من قولهم في زمان الاستقبال في حال حيوتهم وهو قد يوجب العمل بالظن بها بالدليل الرابع للاختصاص فيما لم يكن دليل الصحة وبقاء التكليف فلا
يلزم من عدم اعتبار قولهم عدم اعتباره وعدم جواز الاخذ منه وثانيا بانا نختار ان قولهم معتبر في الفروع لا في الاصول ولا يلزم ح عدم جواز الرجوع اليهم في الفروع وثالثا سلمنا اعتبار
بينهما وح نقول بعضهم بعدم الجواز يقول لهم وبعضهم وفتويهم في المسائل الفرعية بقول لهم ويرجح احدهما على الاخر لا التخيير بل الترجيح هو الدليل الاخر وهو قد يوجب الرجوع
اليهم من استصحاب التخيير واصالة عدم وجوب السؤال لو كان سئل لو اخذ قول الحي ان جوز او الاختصاص بالميت في الفروع كما مر عن الاخير فلا نعرض عن تقليد الميت الذي قال في زمان
حيوته بجواز تقليده واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وثانيا بانا نعرض عن تقليد الميت في المسائل الفرعية بتقليد الحي في هذه المسألة الاصولية او بالاختصاص في الفرع
وثالثا بان جوازه في الفرع بدليل اخر كما مر لا يستلزم حجية قوله في الاصول وح يجب ان يعمل لا يكون بقوله بل بهذا الدليل التاسع ما ذكره شيخنا الشهيد ره حيث قال لو جاز
للزم الترجيح بلا مرجح وهو انه لو كان الميت اعلم للزم القول بوجوب الرجوع اليه وهذا خلاف الاجماع واجاب عنه السيد السند السيد نعمة الله ولا يمنع الالتزام لو سلم التسوية بين الاعلم
وغيره وثانيا بالتسليم مع كونه مخالفا للاجماع بل تكون المناط في التقليد عنده الاعتماد على الظن او الاعلمية وان حصل من قول الميت وثالثا بانا نقول لا يلزم من ذلك القول
بوجوب الرجوع لا بالرجوع الى الاعلم الا ان عينا اما لاصالة الاشتغال او لكونه مفيدا للظن بالحكم الفرعي وهذا الظن يجب العمل به بحكم العقل فيما لم يكن دليل شرعي او من باب
الظن بالاعتبار لظهور الاجماع وهو ممتنع في المجرى الاصل مع عدم المعارض في المقام الميت لا انتفاء اصل الاشتغال بالنسبة الى الميت وكذا الثاني لانه قد يكون مع الميت
وكذا الثالث لمعارضته بالظن الحاصل من الاجماعات المنقولة على عدم اعتبار قول الميت وبعد التعارض وعدم الترجيح يكون الانسان لا يقول بالتخيير لبطلان ما سواه لا وجوب
الرجوع مع انه حجة فيما لم يكن دليل شرعي هو كون جوز في المقام وهو استصحاب التخيير كما مر ورابعا بان الوجوب كان مخالفا للاجماع يبطل القول بالوجوب لو ثبت منه وجوب
الرجوع الى الحي وان كان الاعلم التخيير كما مر وان لم يكن اجماع فالصبر في العاشر حجة من لم يعان انه ظاهر في دعوى الاجماع منها ما ذكره الشهيد في الذكرى هل يجوز العمل بالرواية عن
الميت ظاهر العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا جعلوا ان الاجماع جعله اتفاق الكل واذا كان الميت قول مع مخالفته لقول الاحياء فلا يكون الاتفاق
كلا لا قول له فانعقاد الاتفاق على خلافه يدل على عدم قوله ومنها ما عن صاحب المعالم ره انه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف
من اجازه ثم قال في ذيل المسألة لعموم الثمرة في جواز تقليد الميت كما ترى في الوجه السابع فارجع قال وان كان حيا فاتباعه منها لازم والعمل بفتاواه بعد الموت مخالف لما يظهر من اتفاق
علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي وقال في ذيل كلامه في موضع اخر يحتاج اتباع الظن الحاصل من تقليد الميت الى حجة ودليل قاطع وكيف يتحقق ولا وجوده
معروف من علمائنا الماضين قائلا بذلك ولا عامل به ومنها ما عن الفاضل المدقق الشهير بالملا ميرزا في تعليقاته على العبارة التي تقدم من المذكر حيث قال وقوله وجوز
بعضهم هذا بعضا من العلماء العامة على ما في كتب الاصول فانا لا نعرف الى الان مخالفا في ذلك من اصحابنا ومنها ما عن السيد السند السيد مهدي حشره الله تعالى مع اجداده
في دخلهم في المصابيح ان القول بالجواز انما هو لبعض العامة بناء على اصولهم الفاسدة واما الاصحاب فمذهبهم المنع كما نص عليه غير واحد ومنها ما عن شيخنا الشيخ حسين
والد شيخنا البهائي نور الله ضريحهما في شرح الالفية حيث قال واللازم في المجتهد المعهود للذكر فيه ايماء الى اشتراط كونه حيا وعليه اصحابنا ومنها ما عن المحقق الثاني في
شرح الالفية في شرح قوله الرعية صنفان المجتهد والاخذ من المجتهد فان اللام للعهد الذكري فكانه قال المجتهد المذكور وفيه ايماء الى اعتبار كون المجتهد حيا فان ذلك مذهب
اصحابنا الامامية قاطبة وقد نبهنا على ذلك في بعض مصنفاتهم الاصولية والفقهية ومنها ما نقله من جامع المقاصد قال اللام للعهد وفيه ايماء واشتراط الحيوة المجتهد فان ذلك هو
المعروف من مذهب الامامية لا نعرف فيه مخالفا فان كان العمل قد اختلفوا في ذلك ومنها ما ذكره في منية المريد قال في جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي للجمهور فيه
اقوال اصحها عندهم الجواز لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها في الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه وثانيها
انه لا يجوز مطلقا لفوات اهليته بالموت ولهذا ينعقد الاجماع بعده ولا ينعقد في حيوته على خلافه وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتأخرين منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه
ممن يعتد بقوله لكن هذا الدليل لا يتم على اصولنا من ان العبرة في الاجماع انما هو بدخول المعصوم كما لا يخفى ومنها ما ذكره الشهيد في المسالك وقد صرح الاصحاب باشتراط

حيوة

حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق لي الى الان قول بخلافه ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف انتهى وحكى في الصلاة
عليه بان حكاه عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت ولذا لا ينعقد الاجماع على خلافه بعد موته وبدون حيوته فيدل على انه لا يسوغ [illegible] الا ان يعلم حكم عن ميت لم يجز
لانه لا قول للميت ولهذا لا ينعقد الاجماع لو خالف فيه وقال في مبادي الاصول وان كان يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع الخ وقال في [illegible] الجواز ولا بد
الاجماع ولا الشهرة وقال المحقق الثاني في تعليقاته على الشرايع وقد صرح جمع من الاصوليين والفقهاء باشتراط كون المجتهد حيا الى ان قال وهو مجهول لم يدع الشهرة ولا الاجماع
الشيخ علي بن عبد العالي في رسالته الجعفرية وشرح الارشاد والمقدس الاردبيلي وغيرهما كالبهائي في [illegible] الى الاكثر وعن الرسالة المنسوبة الى الشهيد الثاني [illegible] ونحن نعلم
الصادقين لما وصل الينا من كلامهم وما علمنا مخالفة لاحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول عليه فعلى مدعي الجواز بيانه [illegible] لا يلزم [illegible] الاجماع والحجية [illegible] العبادات
التي نقلناها غايتها الدلالة في بعضها على دعوى ظهور الاجماع وعدم العلم بالخلاف [illegible] بالاتفاق ولا يكون ذلك الا على دعوى الاجماع المصطلح كما لا يخفى مع ان دعوى الاتفاق وعدم
الامامية من بعضهم معارض ببعض العبارات التي نسب فيها الحكم الى الشهرة واكثر الاصحاب سيما عبارة الشهيد في ذلك ولم يتحقق لي الى الان خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وهو
ظاهر في كون المخالف من الامامية على ان ما ذكرنا عن بعض الاصحاب في نقل الاول صريح في وجود المخالف من الامامية كما ذكرنا عن السيد السند السيد نعمة الله وبعض الاخباريين
والصدوق وغيرهم ولا ريب ان عند التعارض يكون الساقط منها مع ان وجود المخالف في المتقدمين كالصدوق كما مر وفي المتاخرين محقق [illegible] سيما في الاخباريين وهو يكفي لنفي الاتفاق
وحصول الوهن ومما يشهد بكون المسألة خلافية عبارة السيد السند السيد نعمة الله في موضعين احدهما ان بعد [illegible] الا من منع جوازه وذكر وصح جوازه قال وكان جواز
من هذا التقليد ما وقع الخلاف فيه وممن اشار الى وقوع الخلاف فيه الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني الشيخ علي عطر الله مرقده في [illegible] ذهب الى جوازه كثير من علماء [illegible]
وممن قال به وبالجملة فهي مسألة خلافية وما به الانتقال والعجب من دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد الميت مع الحكاية الاجماع على التقليد [illegible] اكثر المتاخرين [illegible]
للمنع والقلة ظاهرهم كما عرفت بل النص على الخلاف فاين يتحقق الاجماع سلمنا عدم الاطلاع على وجود المخالف لكنه لا يدل على العدم من دون معارض كما ذكرنا في البين لكنه
يفيد الا الظن بالعدم وهو لا يستلزم الظن بما قالوا سيما اذا كان مستندهم امور فاسدة من عدم القول لهم ولذا اجاز الاجماع على خلاف الميت كما مر وكلاهما باطل ان كيف
ان الاجماع يحصل في البابين [illegible] الاموات [illegible] ان الاجماع هو الاتفاق الكاشف وقول الميت لا يخرج عن افادة الظن [illegible] الظنون الكثيرة يحصل القطع والكشف
رضا [illegible] ولذا قال الامامية بانه لا يضر بالاجماع وجود المخالف [illegible] سلمنا افادته الظن غايته من جهة الشهرة ويلزم من اعتبارها عدم اعتبارها لان
المشهور على عدم اعتبارها مع ان هذه الشهرة وظهور الاجماع والاتفاق انما حصل من الاموات [illegible] من اعتبارها عدم اعتبارها في المقام لكون هذا على عدم الجواز
قول الميت واذا مات [illegible] سلمنا بقاء هذا القول وافادته الظن لكن لم يكن دليل على اعتباره في المقام للاصل مع وجود الدليل الشرعي وهو [illegible] الذي ذكرنا سلمنا
وجود الدليل الشرعي لكنه لم يكن دليل على تعيين العمل بهذا الظن لا الظن الحاصل [illegible] الاعلم الميت لكون كل منهما قول الميت مع وجود الدليل الشرعي على تعيين احد
نفيا ولمنا ان العقل انما يحكم بوجوب اخذ اقوى الظنين فيما لم يكن هناك دليل شرعي ولا ريب ان اقوى الظنين انما هو في جانب الاعلم الميت [illegible] الظن
الواقعي والظاهري [illegible] الاعتبار [illegible] بعدم الاعتبار [illegible] في مرحلة الاعتبار يحصل التعارض بين الظنين بالاعتبار وعدمه ويكون الظن
الواقعي مرجحا لاحد الظنين سلمنا عدم الاقوائية لكن العقل يحكم بالتخيير [illegible] في دعوى الاجماع المصطلح لكنه لا يستلزم افادة القطع [illegible] بل الاجماع [illegible]
لنا بل غايته افادة الظن وهو [illegible] من الظنون المشكوك الحجية ويكون الكلام فيه كالكلام في الشهرة [illegible] لا يبقى الظن الحاصل من الاجماع المنقول [illegible]
[illegible] الاية عليه [illegible] مع دلالة الاية على اعتبار [illegible] كما مر في حجية المظنة وثانيا نمنع كون فحوى الاية بل قياس محض كما مر فيها [illegible] هذا القول
فان كان بعضها مستند [illegible] لاقوال المجتهد [illegible] كثيرا ما لا يقولون [illegible] وربما نسب [illegible] مع رجوعهم الى كتبه [illegible]
واخطأوا [illegible] في النسبة والجواب [illegible] الحي موجود مثل ذلك [illegible] من عدم اشتراط المشافهة مع جواز الرجوع الى العادل [illegible] الحكم الى مجتهد ثم يرى
خطائه وثانيا [illegible] العدالة الذي [illegible] الى المجتهد [illegible] يكون المقلد [illegible] خطائه [illegible] تلك [illegible] لاقوال
المجتهد او هي عين اقوالهم انما يجوز التعويل عليها مشافهة او بواسطة العدل او الوسائط مع عدالة الجميع ومعلوم ان الامر هنا ليس كذلك [illegible] ياخذونها من مشايخهم من غير نظر
الى الوسائط ولا المعرفة بحالهم وكذلك مشايخهم اخذوها من مشايخهم من غير نظر الى الوسائط وهلم جرا الى ان يصير الحال الى واحد لا يدري كيف هو [illegible] والجواب عنه
ان الكتب المعتبرة موجودة منهم والاخذ عنها [illegible] من غير احتياج الى نقل الناقل مع ان الناقل لو كان عادلا كما هو الغالب [illegible] والشهيد [illegible]
غيره يكفي في المقام لافادته الظن ومع تعذر العلم في الاغلب يتعين احده لكونه اقل القبائح [illegible] النقل في اقوال الفقهاء وذكر الطريق فلا يكفي
في جواز التعويل عليها [illegible] عن تعديل هذه الوسائط واثبات عدالتهم باحد الطرق المفيدة للعلم وهذا الامر غير حاصل لنا الان بل لا سبيل الى اثباته [illegible]
البحث فيه [illegible] الشيخ الذي اخذ عن شيخه فيحتاج الى الحكم بتعديل [illegible] شاهد عدل وان كان احدهما [illegible]
في ذلك هذا والجواب ان التعديل الواحد يكفي كما في الحي مع ان شهادة العدلين في نسبة القول الى الميت كالمحقق والعلامة وغيرهما متحقق كثيرا مع ان كتبهم المعتمدة الصادقة
منهم [illegible] هو حاصل [illegible] قول العادل [illegible] الى الكتب ولا يكون الكلام في الرواية حتى يحتاج الى ملاحظة [illegible] المجتهد [illegible]
مع انه يكفي الظن [illegible] الرابع عشر [illegible] طريقا صحيحا الى مثل شيخنا الشهيد ومن تاخر عنه كالفاضل المقداد وغيره [illegible] الثقاة [illegible]
المتصل بالقوى الى شيخ جمال الدين [illegible] ومن تقدم منهم والجواب منع الاحتياج الى ثبوت الطريق الى من تقدمهم بل يكفي اخذ الفتوى [illegible] عدم الكلام
[illegible] مع ان اثبات الطريق الى من تقدمهم من نقل الفقهاء العدول المتاخرين ممكن الخامس عشر ان على تعدد الوسائط [illegible] كل فرد منها العدالة [illegible]
لا تحصل الا بالقيام بالواجبات التي من جملتها التفقه في الدين والاجتهاد فيه ان لم يكن في العصر [illegible] ان يكون المجتهد في العصر موجودا [illegible] على
الاول يجب الرجوع اليه [illegible] في وجوب الرجوع اليه [illegible] خارج عن العدالة [illegible] لو لم يكن موجودا [illegible] على اهل هذا العصر [illegible]

الاشتغال بعد ما هو موجب للفسق ومنها النقل عن قول الميت فالناقل فاسق ايضا والجواب اولا انا نمنع الملازمة الاولى وقوله لا كلام لاحد فيه الا المصادرة المحضة لان النزاع انما هو
مع وجود الحي مع انه دليل على عدم اشتراط المشافهة فكيف يكون الناقل خارجا عن العدالة واما مع عدمه فكيف يمكن جعل النزاع من ذي شعور فيه لعدم المناص الا بالرجوع الى
الميت لكونه مجبورا فلا من سائر الاحتمالات وح فبعد قيام الدليل من العقل او الشرع كما سمعت التخيير كما مر على جواز تقليد الميت لا يكون الناقل فاسقا وثانيا انا نمنع الفسق لانا
نقول ان ترك النقل عنهم فتاوى الاموات مع عدم وجود الحي مستلزم لفتح باب شدة هو الخروج عن الدين او العسر والحرج الى اخره فان تكافر الا انه وتاركه فاسق السادس عشر انه لا
يمكن ان ينقل فتوى جميعا حيث يتخير الناقل فيه اخذ من شاء او الاعلم كما مر والجواب نمنع في الحي ايضا لا يكون لانه الان يجب الرجوع الى الاعلم مشروطا كما مر وعلى فرض الاطلاق
انما هو بالعدالة الذي لا يوجب لعسر الفحص عن البلاد البعيدة والازمنة المتقدمة ومع عدم العلم بما اخذ من قول من ثبت اجتهاده ولا يجب نقل فتاوى المجتهد الحاصل اجماعا و
فسهم السابع عشر انه لو رجع المجتهد عن فتواه فيجب الرجوع والعمل بفتواه الثاني وان كان هذا حال الحي فالذي جوز العمل بالفتوى السابقة على الاخيرة بعد الحكم ببطلان اجتهاد
لو صح جواز تقليد الميت لكان لكل الآن العمل باخر فتوى لعالم من علماء السالفين من لدن الائمة الى زماننا هذا بل من زمن الغيبة اذ الاجتهاد سائغ في زمن الامام بل لا ينقطع بالغيبة الامام
الغائب عنه في الاحكام والقضاء معروف لك انما هو في الحالات في زماننا هذا والجواب ان فتوى المجتهد لا يكون مبطلا لفتوى المجتهد الاخر فحينئذ ان كان باطلا بحسب اعتقاد
الاخر فكيف وهو جار في الحي لعدم مدخلية الموت والحياة ويلزم من ذلك القول بوجوب الرجوع الى اخر فتوى الاعلم من العلماء الحي ويلزم من ذلك وجوب الفحص للمجتهد للمقلد في
كل يوم ليعلم مخالفة المتاخر في الفتوى او رجوع الاول عنه وبطلانه اللازم اجماعا وضرورة وسيرة الثامن عشر انه لو جاز في احاد المسائل الجزئية التي تتعلق بفعل المكلف
من عبادته ومعاملاته لا يجوز نفي الحكم والقضاء وتحليف المنكر وامثاله او بعض اعمال الغايب ونحو ذلك لكونه من وظائف المجتهد ولا يجوز بنيابة المقلد كما صرح الفقهاء بعضهم
بل الا قليل منهم ادعى الاجماع عليه منهم العلامة ره في كتاب القضاء ويلزم من ذلك العمل بفتواهم مرة كما لو كان من العبادات وطرحه مرة كما لو كان من القضاء وغيره مع ان كلاهما
موجودتان في كتاب واحد من شخص واحد ولبيان الاختصاص فالجواب بمنع الحكم لان في القضاء لا بد للقاضي تشخيص جزئيات من الموضوعات الصرفة بقواعد شرعية ثم الحكم في
اللازم وهو موقوف على وجود المجتهد حيا كتشخيص المدعي والمنكر في الموارد الخاصة حتى لا ينتقل المال الى احد بالسبب الا بجهة وغيرها كما لا يخفى ولا يلزم من عدم الجواز فيه مع وجود
العبادات والمعاملات فانه يمكن المقلد استيفاء جزئياته وجزئيات الحكم فيهما مع عدم الزام منه بوجب جواز المجتهد حيا مع انه لو لم يجز في العبادات والمعاملات يلزم مع وجود
اهل العرف الصحابي والمسائل التي لا يوجد فيها المجتهد مع ان الاجماع لو كان حاصلا على عدم الجواز في القضاء فهو الفارق وكيف يكون متحكما مع جواز الدليل الشرعي على الفرق
التاسع عشر ان الظن الفقيه لما كانت ظنية ما كان اثباتها وانتهائها فانها مقترنة ببطلان الفقيه وهذا الظن يمتنع بقاؤها بعد الموت والحي يجوز تقدير بقاؤه وهو كاف ايضا لامتناع
بعاثتها بل الادلة الدالة على بقائها سلمنا الشك والاصل البقاء سلمنا الانتفاع لكن الرجحان في نظر الفقيه كان علة الجواز تقليده ولم يثبت كون بقائه شرطا لبقاء الحكم
والقياس بعض الموارد كما لو رجع باطل والاصل بقاء الحكم مع ما نفرض فيمن قلد في زمان جنونه او سكره حين جنونه كما مر العشرون ان قول الميت لا يعتد به في الاجماع فكذا
في التقليد والجواب اولا بمنع الاصل كيف مع ان الاجماع المحقق والمنقول لحال الشهرة وغلبة الاجماع لم يحصل غالبا الا من اقوالهم وثانيا بمنع الملازمة وهو ليس الا قياسا سلمنا
عدم كونه قياسا لكنه ظني بحث الحادي والعشرون انه لو جاز لكان رجوع الناس الى فتاوى الاموات وعدم الاحتياج الى الرجوع الى الاحياء وهو يوجب تضعيف المجتهدين واهانتهم
قلت يمنع ذلك لوجوب الرجوع الى الاحياء في المسائل المستحدثة التي لم تذكر في كتب الاموات وهي كثيرة وكذا في المرافعات وكذا في الكل اذا كان الحي اعلم مع انه عدم الجواز
مستلزم لتضعيف الاموات هذه حجج المانعين وللمجوزين ايضا حجج الاول ان المشايخ نقلوا بعض الاخبار الواردة في المسالة الواحدة ونقلوا ايضا بعض ما ينافيه وتركوا
بقية الاخبار الواردة فيها للاختصار ومن تتبع الجوامع الاصلية ككتاب المحاسن للبرقي ظهر له صحة ما ذكرناه وذلك لان اذا عرفت بابا من الابواب ينقل فيه ما يقرب من عشرين حديثا و
طرق اكثرها من الصحيح فتتبع سائر العلماء اكتفوا بهذه الاخبار المنقولة ولم يكن بنائهم على الرجوع الى سائر الاخبار الموجودة في الاصل الاخر وربما لو رجعوا اليه لعلهم اوجب عدم
ما فهمه المشايخ وليس هذا الا تقليد المشايخ الذين ماتوا والجواب عنه اولا بمنع بنائهم على عدم الرجوع لو امكن الرجوع الى كتاب الاصل وغيره من الكتب وثانيا بمنع كون هذا
تقليدا لهم لوجهين احدهما عدم الفحص عن سائر الاخبار هو قد يكون من باب عدم زيادة الفحص لغير اللازم والا كيف تركه العلماء وهم في غاية الزهد والورع ولا يكون من باب
التقليد وثانيا انه لو كان من باب التقليد لاخذوا كل ما قالوا مع انهم يردون اسنادا لائمة سندا او دلالة لو وجد الفوهم حكما وثالثا بان الحاق المقام بمقياس الثاني ان كتب
الرجال قد اشتملت على الجرح والتعديل للرواة وقد تلقاه العلماء وجعلوا لها واعتمدوا عليها فضعفوا ووثقوا لاجلها من غير الرجوع والاعتماد على ذكر الاسباب القادحة وذلك كما في
عمر بن حنظلة حيث لم يوثقه اهل الكتب وقال بعضهم كالشهيد الثاني ره وتضعيفه اعتمدوا على توثيقه وكما في محمد بن سنان فانه مشهور عندهم بالضعف والغلو وقد نقل
علي بن طاوس ره عن المفيد عطر الله مرقده توثيقه واعتمد بعضهم عليه وليس ذلك الا تقليد الموتى والجواب بمنع الملازمة بينه وبين عدم الرجوع الى القادحة والمادحة
بذكرهم في كتب الرجال واما لا بد كرهما فلا يمكن الرجوع والاجتهاد فيهما واحد ولهم في تعداد ما لا يكون من باب التقليد الا الاخذ وهما عن عدم الفحص عن المعارض في مقام الرجوع
المرجحات وعلى فرض التسليم الحاق المقام به قياس لان الاحياء انما اخذوا من الاموات من حيث يجتهد الى الاصل لا الفرع لعدم حجية فهمهم من كلام الاموات لو وهذا دليل
على كونه اجتهادا لا تقليدا لغلط الاحياء في الفتوى لانهم اخذوا الحكم من الدليل لا من قول الاموات واما الاكتفاء بتصحيح الغير كما عن بعض المتاخرين فممنوع الثالث ان العلماء
قدس الله ارواحهم تعبوا انفسهم وبذلوا جهدهم في تصانيف الكتب وغرضهم رجوع الناس اليها ولم يقصد الانتفاع بزمان حياتهم بل صرح بعضهم بارادة رجوع الخلق اليها
علم من الفصوص ولو كان الغرض على ما قيل هو كيفية طريق الاجتهاد او التقليد لقلت الفائدة على ان حكاية الاجتهاد والتقليد كما اعترف به انما جاء من بعد زمان الشيخ والجواب عنه
اولا بمنع كون الغرض ذلك مسلما مع تصريح اكثرهم بعدم جواز تقليد الميت بل الفائدة هو عدم اندراس اثار الامامية والدين السوية وارشاد طريق الاجتهاد والتفريعات و
الاستدلال والاحالة لكفاية الارتكاب بالقضاء وغيره وحصول الشهرة والاجماع وغلطهم لمن بعدهم وقوله هذه الفائدة قليلة مكابرة صرفة وقوله حدوث الاجتهاد والتقليد بعد
زمان الشيخ ممنوع للقطع بتحققه حتى في زمان الائمة لعدم امكان رجوع جميع الناس اليهم فلا بد من ان اشتغال رجال بالاصول والقواعد حتى يمكن من تشخيص حكم الجزئيات الحادثة
وثانيا سلمنا كون الغرض ذلك ولكن لم يثبت كونه غرض الفقيه ليدل الشرع عليه ولعل هو مما يفيد الظن وكيف لا نعلم سلمنا افادته الظن لكن لا يكن دليل على اعتباره فيجب طرحه

للاصل

للاصل الرابع الحادى قوله تعالى في اية النفر بناء على ان النفقه شامل له ولا الانذار اعم من حجيتهم اليهم مشافهة او الى كتبهم والجواب عنه اولا منع شموله له للمهدوى في حال الحيوة
وثانيا منع دلالته على قول الخبر الواحد كما مر في حجية المظنة الخامس ان التقليد سابق على الاجتهاد لا برحلت عن عصر العلامة ره واسناد واما التقليد فهو رجوع العامى الى العلماء
فكان من زمان الائمة الى الان والى يوم القيمة ولم ينقل عن احد من الاخبارية لا عن غالم من اولئك الاعلام منعهم بالعمل بما اخذوه من السابق على فوات البعض من مات وكذا لم يكن بنا
على الرجوع فيما اخذوا من احد ترددوا فيه ان رجوع الناس الى العالم انما كان اولا ما ما او نائبا خاصا او عاما او في وسطهم مسلم لكن الاخذ من البسيط لا ثالثا لا يكون تعليل الا مثالا وكذا في
اى النائب الخاص الذى سمع من كلام المعصوم واما من سمع الحديث وفهم المراد فيما نوب المعصوم والعرف فالمجتهد فيكون التقليد منهم متاخرا عن اجتهادهم لتوقفه عليه
فكيف يكون سابقا عليه واما قوله بانه حدث في عصر العلامة ره واستاذه فمقربه بعيد بالنسبة الى هؤلاء الاجلة من الزهد والورع والتحقيق الا ان يكون المراد من اللفظ
على معرفة تواطئ لا لفاظ احد لا النبى ص في فهم كلام الله وكذا الامام في فهم كلام النبى ص من الامر والنهى وحمل المطلق على المقيد او لا وحمل العام على الخاص او لا والمجمل
على المبين او لا وجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب او لا وهكذا من جميع ما عنون في الاصول او لم يعنون ثم للنائب معرفة المقتضى ورفع المعارض باخذ الترجيح الدلالى او
السندى والخارجى ومعرفة السند من الجرح والتعديل واخذ الترجيح حتى يجوز لهم الفتوى والحكم فكيف ينسب اليهم التقليد المحرم في حق النائب بطرق ما الاجماع والضرورة و
ليس هذه النسبة الا من بدنية وسوء الادب لجهالة او غفلة او عناد مستلزم لكون الناسب في حد الشرك اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من هذه الصفات الرذيلة و
والذميمة واما قوله ولم ينقل منهم منع العمل بما اخذوه من السابق من مات وحوب رجوعهم بعد الاخذ فيه انه في الاشاعرة مسلم وكذا من سئل ثم مات واما الذى لم يسئل
ومات فمرجوا بعد جواز تقليد الميت ووجوب الرجوع الى الحى ما تقدم الاجماع وعدم الخلاف بل وكذا فيمن سئل ولم يعمل حتى مات المسؤل او تردد فيه لاطلاق كلامهم
السادس زمن دلائل المجتهدين على الاجتهاد والتفريع على ما رواه المحقق محمد بن ادريس الحلى في الطرفا الصحيح وعنهما علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا عليها
فظاهره ان التفريع على ما عمله المجتهد فمن حكم شرعى كالاصول فكما ان الاصول لا يموت بموت الامام ع فكذلك الفروع لانه مثلها في استناد الحكم اليها والجواب ان الاصول
هو القواعد الكلية واما التفريع فهو اثبات جزئيات موضوعها فتبع الحكم عليها الامر العقل ولا من الشرع وح بعد التفريع ان مات فلابد من اقامة الدليل على جواز
تقليده والملازمة ممنوعة لعدم الدليل عليها الامن العقل ولا من الشرع التتابع سلمنا انه لا بد من كون القاضى وثانيه مجتهدين لكن لم ينعزل القاضى والنايب عن لا او
مما امرهم لاهل تلك البلد بموت فتاويهما وعدم اعتبارهما او نقضهما بالرجوع الى من ينصب بعدهما بل مر بنقض فتاوى الاولين لعدم اعتبارهما بعد موتهما
انه عنوفرض عامية لا يتم الا بالنسبة الى الاشاعرة واما البغية فلا لان اعتبارها لا بد من الدليل ولا يحصل الدليل لعدم اعتبارها للموافقة للاصل مع ان نصب النايب
الجديد ظاهر فيه فتدبر كما مر الثامن ان كتب الفقه وشرح كتب الحديث ومن فوايدها تقريب معانى الاخبار الى فهم الناس لا سيما العام والخاص والمجمل والمبين والمطلق
والمقيد وغيرها وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور ما اخذها المجتهدون بل المجتهد هم في بيانها واما الاختلاف الواردة بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او
فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها الكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الواردة بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة
وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله تعالى لا يموت بموت الناقلين لها كما تقدم والجواب اولا ان نقل الاخبار لا يكون حكما بل مضمونه
حكم بعد فهم الدلالة او صحة السند ورفع المعارض واخذ الترجيح بما كان ومع التساوى التساقط الرجوع الى الاصل وغير المجتهد غير ممكن له فهم الحكم بما ذكرنا وهذه الاخبار
لا يموت بموت صاحبها ان كان صدقا في الواقع فصدق والا فكذب واما الحكم على ما ذكرنا انما هو باعتقاد المجتهد جاز اخذه للمقلد من باب التعبد او الظن وبعد موته يحتاج
الى الدليل لجواز تعاصم الموت وكان سببا لعدم جواز التقليد التاسع ان الاخذ المقلد مسئلة من الحى وكان مصاحبا للك الفتوى على الحول ويتبدل او اثر فامناه بحكم النص والاجماع
وعمل بها واستمر عليها الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل بتلك الفتوى في صلوة العشاء فيلزم بناء على ما قلتم بطلان صلوة العشاء وصحة المغرب ونحن نسئل
عن بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا مستند لكم في ابطالها الى شئ سوى موت ذلك الفقيه وهو بعيد العادة على ان علمائنا رضى الله عنهم يحكمون
بكلام الامام ع ويعملون به ولا تفاوت في اتباع قوله بين حيوتهم وموتهم ع فكذا نقل مضمونه للعوام والجواب ان الموافقة للنص والاجماع انما هو كان باعتقاد المجتهد لا المقلد
ولا مجتهد لغوى وح يحتاج اثبات صحة عمل المقلد بتقليد الغير الى دليل ولعل الموت كان مضرا عند بعض لا سيما العقل لم يكن حجة الا الاجماع وعن الدليل بان عمل العالم بكلام الامام ع
لا يكون من باب الظن والتعبد الا من باب القطع بانه حكم الله وعمل العامى بفهم المجتهد انما يكون من باب التعبد او الظن الحقوى بحطائه وبعد الموت لا بد من دليل يدل على جواز العمل به
العاشر الروايات المستفيضة بل القريبة الى التواتر الدالة على كون العلماء كالانبياء بنى اسرائيل ولا ريب في اعتباد قولهم فيكون اقوال العلماء كذلك لعموم التشبيه والجواب بمنع العموم
لتبادر بعض الاحوال وهو في المرتبة والثواب لعدم الترتب الجاد بعينه فقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولو لم يكن قول العالم الميت معتبرا فيكون
مساويا للجاهل والاية تنفيه والجواب عنه بمنع العموم مع انه يظهر كونه تعالى في مقام البيان للطاهر في مقام نفى الاستواء في الجملة الحادى عشر قوله تعالى فاسئلوا الخ فيمن
سئل بعض المسائل او كلها من المجتهد ولم يحصل له العمل اللازم او الاختيار كان ثم مات فيكون الامر ساقطا عنه بحصول الطبيعة باتيان الفرد الاخر والرجوع بالاصل وعدمه
اجزاء ما سئل فحقه واذا ما ثبت في ذلك يثبت فيما لم يسئل بالاجماع المركب اجاب بعض بانه فيما لم يسئل يجب عليه السؤال من الحى لظهور الاية في اشتراط المشافهة وهى في
الميت منتفية واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وهو مقدم لان الاية دليل اجتهادى مقدم على اصالة عدم السؤال وعليه انه قد مر عدم صحة الاستدلال بها على
اشتراط المشافهة فيبقى الاستدلال سليما عن المعارض لذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في تقليد الميت هو التفصيل بين الصور التى مرت منها صور الاثنا التى ما انه قلد المجتهد
الحى في حيوته بان لحتار وعمل به ثم مات المجتهد فعنها احتمالات من جهة الحيوة والممات فنقول بوجوب الرجوع مطلقا وقول بوجوب البقاء مطلقا وقول بالتخيير والحق وجوب البقاء
مطلقا والدليل على ذلك وجوه الاول الاستصحاب وتقريره من وجوه اربعة لان بعد الاختيار والعمل استقر الحكم كوجوب السورة في صحته ولزوم العمل به وحرمة الرجوع الى مجتهد
اخر وصحة العمل به وحجيته له ثم بعد الموت يحصل الشك في ارتفاعها بالموت ام لا والاصل بقاؤها الثانى الاصل وتقريره ان بعد السؤال في زمان حيوته سقط السؤال فى حقه
بالاجماع ثم بعد الموت عودا لا يحتاج الى دليل والفرض عدم ثبوته باحد من الادلة والاصل العدم ويلزم من ذلك اجزاء العمل على نحو ما اخذ والا لزم السؤال والاصل بقاء الثانى

السيرة القطعية من لدن آدم الى الخاتم من عدم كون بناء كل من لم يشعروا على وجوب السؤال بعد السؤال عن الاخذ و العمل فيما احذوا ولا بناء السؤال بعد سماعهم من العلماء
الاختلاف في مسئلة البقاء والرابع انه لو كان الرجوع لازما لتعمق الامر به في زمان المعصوم و لصحابته ولاشار اليه ولو في خبر ولو بعلة كلك لو وصل الينا لعموم البلوى و
المفروض عدم الاتفاق منهم بأخذ مسائل الدين من يونس وصبيهم ايام ايامه وغيره بل على عدم جواز البقاء لانا نقول نصبهم لارشاد الخلق ورجوع الخلق فيما لم يقلده
الكون الاغلب في الاغلب على عدم التقليد كما منا من العوام بل اغلب الخواص من الطلبة وفي المسائل المستحدثة والقضاء في المرافعات ولا ريب ان الاغلب قلدوا ولو
في مسئلة وفات غالبهم ولو كان الرجوع لازما لاشارة بوجوب رجوع الخلق بما اخذوا وقلدوا بعد موته الخامس ان الامر في بعض الموارد كالمجد وبين ثابت بين الرجوع
المستلزم لاحتمال المحرمتين لاحدهما المخالفة القطعية والاخر احتمال الوجوب البقاء وبين البقاء المستلزم لاحتمال المحرمة الواحدة وهو احتمال وجوب الرجوع في ارتكاب الثاني
لانه لكونه اقل القبيحين لانه في كل مسئلة خالف الحي يجب الرجوع اليه لعلم بمخالفة حكم الله من السابق واللاحق لانه لا يلزم هذا في كل مخالف فان ذلك في مثل السورة فاحدهما قال
بوجوبها والاخر يقول باستحبابها فلو كانت في الواقع غير واجبة ففيما لم يقرء صحيح وكذا فيما قرء لعدم مضريتة قراءتها فلم يحصل العلم بفساد احدهما لاحتمال عدم الوجوب لانا نقول
لو كانت واجبة ففيما لم يقرء فاسد لانه لم تكن واجبة ففيما قرء فيها بقصد الوجوب فاسد للتشريع فيحصل العلم بفساد احدهما مع انه يعلم كون احدهما خلاف حكم الله واحدهما ولا يعلم بفساد
السادس ان الحكم بوجوب الرجوع مستلزم للعسر والحرج كما لا يخفى النسبة الى غالب العوام الذين لا يمكنون من اخذ المسائل من مجتهد لاحد انه يبقى صورة المسئلة وبقى مجتهده
ثم مات المجتهد لا يعلم والذي لزم عليه الفحص عن غيره كما لا يخفى بل نفرض فيمن قلد مجتهدا واحدا ومات يجب عليه الرجوع باخذ كتابه بتصحيح العمل به ثم بعد العمل ثانيا فيجب عليه الرجوع الى
مجتهد اخر وهكذا ولا ريب في كونه عسرا بالنسبة الى بعض الخواص فكيف في العوام بل في الرجوع في الموت الاول عسر لانه لا بد من احد منا المتروك وتصحيحه فيما او تعليمه من كان
مطلعا على راي الحي وحفظه كما لا يخفى وهذا امر لا ينكر في بعض الخواص حق وكيف بالعوام بل يوجب للمعسر كمن تقلد عدم نجاسة الماء القليل بالملاقات وعمل به من غسل ثيابه بدنه والغسل
الوضوء به ثم مات وكان مجتهد الحي قائلا بالنجاسة او كان اعلم الحي قائلا بها مع وجوب تقليد الاعلم فلا ريب ان تقليده وغسل الاناء من ثاث بيته عسر وضرر وكمن تقلد من يحب
حلية عقد الام مع عقد الدخول بالبنت فنكح وحصلت له اولاد كثيرة فمات مجتهده وكان الحي قائلا بالحرمة فلا ريب انه يتعسر تفريقها عسر وضرر في حقه والاولاد سيما المسائل يعرض انه قلد
مجتهده الحي بحل في الصلوة وفات المجتهد سيما بالنسبة الى الذي من لم يعلم انه يكون ماموراً بابطالها او باتمامها احتياطا او تقليدا لغير هذا المجتهد او المجتهد الذي
قلده وعمل بقوله بعضها او الكل باطل الا الاجزاء اما الاول لعموم الاية ولا تبطلوا واما الثاني فلعدم امكانه في حق العامي فكيف يعرف الاحتياط وكذا الثالث لان بين الصلوة كيف يمكنه
تعليم مسائل الصلوة فينحصر في الاجزاء حيث عرفت عدم بالاجماع المركب لكن فيه ما فيه اما الرابع ثم ما برهم حكمها في الفقهاء سيما المسئلة الصحيحة العقلية ولو واقعية ولا اقل الفوري
هذا العدم العلم بالتصحيح بعد الموت المجتهد للاختلاف وعلى التسان يكون وجوب الاتمام مقدما ولا يلاحظ مجتهد من حيث هو بل تابع لتقليده فان كان على جواز الاتمام
وكون شرعيا فلم لم لا الاجزاء وان قلنا بوجوب الرجوع الى الحي يكون خ جاهلا او لا بالتمام بقول الميت يكون من باب الاتيان بمتبع المطابقة والعدم وسيجي توضيحه الثاني
اطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة الرجوع بعد التقليد الى مجتهد اخر لانه شامل لمن مات مجتهده او لا وهو وان كان معارضا باطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة
تقليد الميت لكنها ظاهرة في الابتدائيات لانها قلد لانه قلد عمل ولزم في حصول على صورة عدم الترجيح فيسقطان وسيجي ما ذكرنا سلمها عن التعارض ويؤيده بعض الاخبار الدالة
على كون العلماء كانبياء بني اسرائيل وغيره ما لا يخفى واستصحاب الحكم مبطلان لعلمه وحق التقريب فيما لو صلى المعرب فمات مجتهده وصلى العشاء بين عشاء منه
عن جهة اجماعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على وجوب الرجوع ان كان هو اصالة الحرمة على الاستصحاب انها غير جاريتين لمقابلته بمقتضى بمن صحيح الخلاف بين
جواز البقاء ووجوب الرجوع التخيير وكذا اصالة الحرمة للقطع بحرمة البقاء او الرجوع والتخيير وهو مجمل محتملها عنهما كما في الاستصحاب فكيف الاستصحابات وان كان هو
اطلاق الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت فالجواب عنه قد ظهر بما ذكرنا من ترجيح هذه الاجماعات المنقولة لكنها في هذه المسائل غير معتبرة مكون الدليل الشرعي
اعني الاستصحاب سليما عن المعارض بما حجية لكنه مشروطة بامارة الظن وهو هاهنا ممنوع لصالح ما نراه الجمعين من عدم صحة التمسك بالاستصحاب العدم حجية راسا وفي
المستصحاب في حال الاجماع وغيرها مما مر من عدم القول بالفصل وان كان غيرها مما استدلوا على حرمة تقليد الميت كقوله في الخبر لا يبقى الارض بلا امام حتى ظاهرة في الخ
سعيع انصر فيما الذي قلد عمل ومات مجتهده لا سيما لتاميا بعدم تمامها كما عرفت وثالثا بعدم مقاومتها لما ذكرناه على فرض الدلالة وعدم الترجيح بكون الاستصحاب
واحيانا لا نعلم لزوم المستدل سليما عن المعارض وهذا فيما امكن الرجوع الى الحي اما الى الواسطة المعتبرة واما فيما لا يمكن سواء امكن بالواسطة الغير المعتبرة او بالرجوع الى الميت
فيثبت وجوب البقاء بالاولوية والاجماع المركب منها صورة البقاء على المسائل التي لم يقلد المجتهد في زمان حيوته بالتقليد الملزم من العمل او الاختيار على اختلاف المذهب
وها صورتها عدم التمكن من الرجوع الى الحي مشافهة او بواسطة معتبرة او كان الرجوع مستلزما للعسر والحرج الحق فيه حجية قول الميت ولزوم اتباعه في ذلك لان الحكم بوجوب
الرجوع الى الحي تكليف بما لا يطاق او عسر وحرج وتعطيل الادلة والحكم بنفي التكليف بالمرة المستلزم للخروج عن الدين في اغلب الموارد ينفيه العقل القاطع والاجماع الساطع
والضرورة والامر بلزوم الاحتياط عسر وحرج والامر بوجوب الاجتهاد العيني في حق جميع المكلفين موجب لاختلال النظام مع انه في زماننا لتحصيل لاهله من عمل ولبس من
الاالعمل بقول الميت للعقل وخالفه بعض الاصحاب كالشيخ الشيخية وبعض شروح الجمعة بعدم الجواز هنا ايضا ولزوم الاحتياط واتيان العبادة في ضيق الوقت او
الرجوع الى الحي عن المشهور عنهم لا يبعد سيما الاول في حق اغلب العوام لتكثر همومهم بمواد الاحتياط مع استلزامه العسر والثاني بعدم الثمرة واجزائه في ضيق الوقت لفرض عدم
الحي مع كثرة المسائل وعدم التمكن من تعليمه غير الاهم الى مشتبه لعدم الماسائل مع ظنه بامكان الخروج اخر الوقت والثالث بعدم امكانه بتمامه في حق العوام بل اغلب الطلبة الا انه موقوف
على فهم كلام العلماء والتحقيق صحيح بفهم مذاهب المشهور مع انه ربما لا تكون في البين شهرة على انها غير معتبرة على المشهور واعتبار الميت لا يكون اضعف من اعتبار الشهرة بل اقوى
لقيام الاجماع على عدم اعتبارها للعامي مع انه يعمل وهنا هذا القول غني عن البيان وكذا لو امكن بواسطة غير معتبرة كالفاسق ومجهول الحال والشياع لعدم ثبوت قول الحي
بها مانعة قول المجتهد الحي فكيف يعمل بها والحق عندي وجوب الرجوع الى الميت بعد لان الاجماع الاية والسنة قائمة على حرمة العمل بقول الفاسق ولم يكن الميت بمثابته ويتعين
العمل اقل الخبيثين عند لزوم ارتكاب احدهما الاتى لا يجب الرجوع الى الفاسق في المسائل المستحدثة في المرافعات لعدم التمكن من الميت ويثبت عنهم هذا القسم بالاجماع

٢٨٤

المركب لانا نقول بمنع ولا يجوز الرجوع في الواضحات الى الفاسق في هذه الصورة وكذا في المسائل المستحدثة لامكان الصلح من المؤمنين في الاولى والاحتياط في الثانية لندرة المسائل العام البلوى مع عدم تعرض العلماء لها وثانيا بمنع الاجماع المركب فتدبر وما ذكرنا من الرجوع الى الميت انما هو في الفتاوى لا في القضاء والمرافعات كما سيجيء ومنها صورة التمكن من الحي مع عسر لزوم العسر والحرج وحينئذ فلم يمكن الميت المقابل للاعلم ولم يحصل الظن الاجمالي ولا التفصيلي بصحة فتوى الميت فالمتبع هو الحي سواء كان اعلم او مساويا او حصل الظن بصحة فتويه دون الميت او لا اما كانا متساويين من حيث الظن اما الاول فلوجوه الاول الاصول التي مرت في صحة الاستدلال لانه مع كون الحي اعلم مع كون الظن الشخصي بصحة فتواه يكون اخذ قوله مبرئا للذمة ويجوز الرجوع اليه على جميع المذاهب سواء قلنا بكون المناط هو الاعلمية او الحيوة او الظن من تجري الاقتداء فيعين باصالة الحرمة العمل وقاعدة الاشتغال المعتضدة بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم وكذا على عدم جواز تقليد الميت وكذا ظهور الاجماع وبناء العقلاء سيما هنا ومعارضة هذه الاصول باستصحاب التخيير وما على عدم لزوم السؤال بحيث تمر في صحة تقليد الميت قد ظهر فساده سيما مع اعتضاد هذا الاصل بالاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وغيره سلمنا عدم الترجيح بين الاصول المتساقط فيكون المرجح هو العقل وهو يحكم بوجوب الرجوع الى الاعلم الحي من وجوه ثلثة الاول ان الظن حاصل بصحة فتواه في الواقع ويجري معه الدليل العقلي وبعبارة الثاني ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم والمقبول عن حنظلة كما مر في الاعلم بوجوب الرجوع اليه ومعه يجري الدليل العقلي وبعبارة الثالث ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى الميت ومعه يجري الدليل العقلي ولم يكن دليل في المقام على جواز الرجوع الى الميت واما الثاني اعني فيما لو كانا متساويين مع عدم حصول الظن الشخصي في جانب الميت فلقاعدة الاشتغال والاجماع على جواز الرجوع اليه حينئذ ايضا لان الحيوة لو كانت شرطا فهي موجودة فيجوز ومعه يجري قاعدة الاحتياط واصالة الحرمة معتضدا باطلاق الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ومعارضته باستصحاب التخيير واصالة عدم لزوم السؤال قد مر فساده وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط فيكون المرجح حكم العقل وهو بعينه كما مر لان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على اشتراط الحيوة ومعه يجري الدليل العقلي وبعينه وان كان الظن الشخصي معه فيجري الدليل العقلي من هذه الجهة ايضا واما فيما كان الميت اعلم او كان الظن الشخصي معه فالقول بوجوب الرجوع الى الحي مشكل لعدم جريان قاعدة الاشتغال ولا لعدم العلم بجواز الرجوع الى الاول لحصول كون المناط في التقليد هو الاعلمية او الظن الشخصي لا الحيوة والممات بل الاول او الثاني اقوى بحسب الاعتبار لان بعد القطع باتحاد حكم الله واتحاد الادلة وكون احدهما اقوى مدركا من حيث الاستنباط فلا ريب ان العقل يرجح هذا الاحتمال على اشتراط الحيوة عند دوران الامر ومجرد ادعاء الاجماع على حرمة الرجوع الى الميت لا يصير سببا لافادة العلم بل غايته افادة الظن والاصل هو الحرمة مع انه معارض باطلاق الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على وجوب الرجوع الى الاعلم ويبقى استصحاب التخيير الثابت في زمان حيوته سليما عن المعارض سلمنا عدم حجية الاستصحاب او عدم جريانه ههنا فيكون المرجح العقل الحاكم باخذ الظن بعد انسداد العلم الواقعي والشرعي وهو حاصل بصحة فتوى الميت بحث احد بدليل الرابع لا يقال لا يتوجه يكون مقتضاه وجوب الرجوع الى الميت الاعلم وهو خلاف الاجماع لانا نقول ان ادعاء الاجماع فاسد جدا لان من الاصحاب من يقول بكون التقليد من باب الظن ومن يابى حكم العقل ويلزمه القول بجواز الرجوع الى الميت هنا لعرض كون الظن الشخصي معه من حيث كون الاعلم موثوقا به نوعا ومن حيث اطلاعه على مستنبطا واسناد الى حصول الظن بصحة فتواه كالطانية كما هو المفروض سلمنا الاجماع على عدم الوجوب تعيينا لكن لم يكن اجماع على وجوب الرجوع الى الحي الاعلم مع كون الاعلمية والظن الشخصي في الميت بل لم يكن اجماع على جواز الرجوع اليه حتى يجري قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة ويعين لان لازم القائلين باخذ الاعلم هو اخذ الميت ولازم القائلين بكون من باب الظن ايضا هو اخذ الميت وح بعد تعارض الادلة والتساقط يحكم العقل بالتخيير لبطلان سائر الاحتمالات ولا فرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات واما المرافعات فاشتراط الحيوة متعين ولو كان ادون لانها موقوفة على مشافهة المجتهد ونيابته المقلد له عن حاكم او لا فرق بينها وبين غيرها ظاهرا لان في العبادات والمعاملات ليس الا اخبار حكم الله في الموضوعات التي تعلق حكم الله بها كالكلب بحيث هكذا او تدوينها في الكتب الباقية بعد موته ولم يكن فيها الزام المقلدين واما المرافعات والحكم فلا بد من الزام خاص مع تشخيص الموضوعات الخاصة من تشخيص المدعي والمنكر والحق والباطل وتشخيص هذه الامور لا يحصل للمقلد على فرض حصوله له فلا ريب بحسب الاحوال يختلف فالمتيقن ثبوت جوازه للمجتهد وكذا الالزام واما غيره فمنفي بحكم الاصول من اصالة الحرمة في العمل اولا والعدم وكذا استصحاب بقاء الملكية في حق من له التصرف بل عدم الجواز هنا اجماعي بل القائلين بجواز تقليد الميت في العبادات ولا ينكرونه هنا وينفون جواز النيابة فيها وظاهر الاخبار في اشتراط مشافهة القاضي بنفسه فيه كقوله من عرف شيئا من احكامنا الخ ولم يكن دليل على جوازه هنا لا من العقل ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من الاستصحاب لعدم ثبوت صحة الرجوع الى كتبه في حيوته في المرافعات حتى ان يثبته بالاستصحاب والفرق بين المعاملين غني عن البيان لانه كما ان في المرافعات انما هو الظهار ايضا في كتب الاموات فكذا في المرافعات اظهار ان المعين من المنكر والمدعي والبينة مع الثاني والحلف مع الاول لانا نقول الموجود انما في الكتب ليس الكليات واما تشخيص كون هذا الخاص مندرجا تحت هذا الكلي اعني المدعي او المنكر واجراء الحكم الكلي في الجزئيات بان هذا مدع وحكمه البينة ثم بعد الثبوت الزام الحكم في حق المحكوم عليه وكذا الكلام في المسائل المستحدثة التي لم يتعرض العلماء لها فالواجب الرجوع الى الحي ولو كان ادون للاقتصار والاحتياط ان امكن وعلى فرض عدم امكان الرجوع الى الحي او العسر والحرج فالصلح ان امكن والا فالرجوع الى من استجمع الشرائط مع التقوى في تشخيص الموضوع من المدعي والمنكر بما يوافق الشرع وتقليد الميت في حكم الرجوع الى التالي المجتهد المستجمع للاوصاف من الزهد والورع وامثالهما واذا دار الامر بينه وبين المجتهد المنتفية عنه بعض الاوصاف المعتبرة كالايمان والعدالة وامثالهما فحتى بعد ذكر شرائط المفتي في كلام اصحابنا فيما وجب الرجوع الى الميت فيما لا يمكن الحي واستلزم العسر على مذهب القائلين باشتراط الحيوة فهل الحيوة شرط لصحة التعليم مطلقا كالطهارة بالنسبة الى الصلوة مع عدم امكان الحي يبتني صحة التقليد ويكون جاهلا لو اخذ من الميت دون غيره كقول الميت مما يكون من باب كونه اقوى الطرق الى تحصيل الواقع مع صحة العمل بقول الحي الاقوال في مسئلة الجاهل والحق عدم التفصيل بين المطابقة والعدم او يكون تقليدا شرعيا يلزم الاخراج كتقليد الحي ظاهر اسئلة لهم بعدم جواز الرجوع الى الميت بانه لا فرق لديهم في الاول الظاهر كلامهم في عدم الاعتناء باصالة ظاهر كلامهم فيما قالوا بالجواز وهو الثاني لعدم تعرض احد منهم بملاحظة المطابقة والعدم او التفصيل بين القاصر والمقصر لو وجد الحي بعده لعدم دليل شرعي مطلق مشترط للحيوة وما ذكرنا من وجوب الرجوع الى الحي في بعض المقامات ووجوب الرجوع الى الميت تخييرا او عينا في بعض المقامات فانما هو بالادلة اللبية المجملة من الاجماع والعقل والاصول العقلائية وهي مشتركة الورود بين الحي والميت فكيف يمضى في الاول شرعيته دون الثاني وهو

بحكم مخصوص للاجماع على شرطيته كالطهارة وكالاسلام مع الحيوة والنبات ولانه لو لم يكن شرطا في الميت لزم الحرج الشديد والهرج والمرج في الشريعة المطهرة لان المقتضي الموجب للحق
بقيد وملاحظة المطابقة والعدم او التفصيل بين القاصر والمقصر سيما بالنسبة الى الظاهر في قول المشهور من عدم معذورية الجاهل واشتراط العلم للمقصر لا نرجح اللزوم فساد
عمله الى ان يوجد الحي ويقلده نعم في بعض المقامات لا يستلزم التقصير كما ذكرنا فيمن قلد ودخل في الصلوة ثم مات مجتهده فبالنسبة الى الاجزاء الباقية الكلام فيه كان اولى
ايام عمله بقوله لقوله تعالى لا تبطلوا لكن عدم امكان الرجوع الى الحي عرضي لا اعتبار بقوله لا تبطلوا وهي لا تدل على الصحة النفس الامرية بل مقيد كما عرفت فلم يكن موجودا فيه انهم
الكلام في تقليد الميت بعين الكلام في بطلان التقليد يقع الكلام منه في امور الاول في البلوغ للمفتي هل يكون شرطا للصحة الرجوع اليه ام لا وهو لا يخلو من امور الاول
لانه اما ان يكون في مقابل المجتهد الحي العادل او فاسقا او يكون في مقابل الميت وعلى الاول يجب الرجوع الى الحي سواء كان اعلم او مساويا او ادون لاصالة الحرمة
اصالة الاشتغال للاجماع على جواز الرجوع الى الحي ولو كان ادون سيما في صورة الانحصار بالادون وغير البالغ ولاستصحاب حرمة تقليد غير البالغ في زمان عدم
وعدم اجتهاده ولظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة ولاستقرائه في الاحكام من اشتراطها بالبلوغ مع ان الشارع لم يا تمنه في امواله وعباداته وبعدم الانتزاع اجماعا فما نحن
الى غيره اولى واذا ثبت عدم جواز الرجوع اليه يتعين الادون فلا يحتاج الى العول لان الاستصحاب معارض باستصحاب اخر في جانب الادون وهو انا نفرض الحي المسبوق بعدم الاجتهاد
وعدم جواز التقليد عنه ثم صار مجتهدا في زمان صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم او بعده مع انحصار المجتهد فيهما وح يكون الاصلان متعارضين ويكون المرجع الى حكم
العقل وهو بين جانب غير البالغ لحصول الظن بالتصحيح في جانبه واذا ثبت في ذلك ثبت وجوب الرجوع اليه كلما كان في مقابل الادون بالاجماع المركب لانا نقول مع
انا لا حصول للظن بعد تسويغ احتمال الكذب في غير البالغ وان كان في غاية الزهد لعدم التكليف عليه ولاحتمال التقصير في الاستنباط وثانيا بانه لو فرض حصول القطع بعدم
كذبه وعدم تقصيره نقول بعد صيرورة البالغ مجتهدا وان كان ادون وغير البالغ اعلم مع ان استصحاب الرجوع الى غير البالغ ارجح لا اعتضاده بظهور الاجماع على شرطية البلوغ
والاستقراء وغيرهما سلمنا فقد الاعتضاد اما المنع لانصراف الاجماع الى هذه الصورة او لمعارضته بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم لكن نقول ان استصحاب
عدم جواز الرجوع الى الادون معارض باستصحاب اخر وهو انا نفرض كون الحي فلم من امثاله وكان جاز الرجوع او واجب الرجوع ثم صار ادون مع صيرورة غير البالغ اعلم
مع فرض الانحصار بهما وح فمقتضى الاستصحاب بقاء الحكم في الادون هنا ايضا واذا ثبت الجواز او الوجوب في هذه الصورة يثبت وجوب الرجوع الى الادون في غير هذا الموضع
بالاجماع المركب وح يتساقطان ويكون استصحاب حرمة الرجوع الى غير البالغ معتضدا بما مر سليما عن المعارض ويلزم جواز الرجوع الى البالغ وان كان ادون لا يقال مقتضى
اطلاق الايات المستدل بها اعني فاسئلوا الخ وكذا اية النفر الخ وكذا حديث من عرف الخ هو جواز الرجوع الى غير البالغ وعدم شرطية البلوغ لعدم مدخلية البلوغ في صدق
اهل العلم والفقيه لانا نقول على فرض صحة التمسك باطلاق هذه الادلة مطلقا على جواز التقليد وحجية قول المجتهد لا يصح التمسك بها هنا لورودها مورد حكم اخر وهو وجوب
رجوع الجاهل الى العالم في الجملة مع انه معارض بظهور الاجماع والاستقراء كما مر هذا في الحي واما في صورة مقابلته للميت العادل او الفاسق فكذلك يجب اتباع ما ذكرناه ولذا
الذي ذكرناه لقول مكون معارضا باستصحاب اخر فيما فرض كون غير البالغ اعلم كما فرضت في الحي وذلك بانه لو كان في زمان حيوته ادون ولا يجوز له الرجوع ثم مات مع صيرورة
غير البالغ مجتهدا اعلم مع انحصار المجتهد فيهما فالاصل مقتضاه بقاء عدم الجواز فكلاهما وح يكون المرجع الى العقل وهو بين جانب غير البالغ مدفوع بما مر وبان هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر وهو انه لو كان اعلم وواجب الرجوع ثم مات مع صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم فالاصل بقاء الوجوب هنا ويتم في غيره بالاجماع المركب فالاصلان ايضا يتساقطان
يتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض لا يقال على فرض الانحصار يجب الرجوع الى غير البالغ في القضايا المستحدثة التي لم يكن في كتب الاموات وكذا في الامارات
والثالث عدم جواز الاشتراط فيهما بحيث عدم فيهما او في غيرهما الاجماع المركب لانا نقول ان سلم الاصل ولم يكن خلاف الاجماع مع الاجماع المركب لعدم ثبوته هنا لان الكلام في هذه
الصورة انما هو لاجل انحصار المقدرة وليس جهة الكلام في الاشتراط والعدم واما لو كان في مقابل المجتهد الفاسق سواء كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد الفاسق سواء
كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد البالغ متعارضة كما لو كان عادلا فصار فاسقا او كان غير مجتهد فصار مجتهدا فاسقا وعلى الاول الاصل بقاء الجواز والثابت في حال
العدالة وعلى الثاني يكون الاصل بقاء الحرمة وح يحصل التعارض بين الاصلين فيتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن التعارض فاذا كان يجب
الرجوع الى الفاسق لا غير البالغ ولكن الحق انه لو قلنا بوجوب الرجوع الى الفاسق وغير البالغ عند الانحصار فالثاني متعين للاجماع على عدم اعتبار قول الفاسق مع الاية الشريفة
ولان غير البالغ كان لعدم كونه فاسقا ولا عادلا سيما فيما كان الظن بتحرز غير البالغ اقوى من الظن الحاصل بالفاسق المتحرز عن الكذب فيتعين العمل بقول غير البالغ وكذا
فيما كان الواسطة فاسقا او مجهول الحال العدم ثبوت قول المجتهد بحيث يجب انه يجوز لو لا فقد بالثاني العقل وهو لا يكون شرطا في المسبوق بالتقليد كما لو قلد مجتهدا في زمان
كونه عاقلا ثم صار مجنونا وذلك للادلة التي مرت في ابقاء المسبوق بالتقليد الاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى المجنون لا يشمل المقام لحصول الرجوع والتقليد وعدم
الاحتياج الى الرجوع وتقليده لغيره مع انها معارضة بالاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع فيما لو قلد مجتهدا وح يكون ما ذكرنا سليما عن المعارض لا يقال جواز الرجوع الى المجتهد
انما يكون لاعتقاده ثبوت الاحكام وبعد الجنون يرتفع لانا نقول لو كان كذلك لزم كونه جاهلا بعد الافاقة محتاجا الى التعليم كسائر الجهال البتة
كذلك ضرورة واما في غير المسبوق فلا ريب في شرطيته في حال الجنون واما في حال الافاقة كما لو كان ادواريا فالحق الجواز للقطع بعدم مدخلية الجنون السابق ولو كان له كتاب
في حال كونه عاقلا مع جواز الرجوع اليه هل يصح الرجوع اليه بعد صيرورته مجنونا ام لا مقتضى استصحاب الجواز الصحة واضح ولكن مع تمكن الرجوع الى غيره مطلقا لا ينبغي ترك
الاحتياط الثالث الاسلام اعني الايمان بالشهادتين شرط بلا ريب في غير المسبوق بالتقليد سواء كان اعلم ام لا وسواء كان في مقابل الميت والحي او غير البالغ او الفاسق المتحرز
عن الكذب فيه للاجماع وللاصل اعني اصالة الاشتغال واصالة الحرمة المحل بها والعلم والايات منها قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولا ريب
في كون الرجوع اليه سبيلا له وذلة للمؤمنين ومقتضاه الاية منفية مع اشتهيته في المرافعات ان يجوز سبيل وتسلط له والاية منفية واذا ثبت في ذلك يثبت
غيره بظهور الاجماع المركب ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لان الفسق لو كان قلنا بعدم جواز الرجوع الى الفاسق فيما لم يفد قوله العلم فلا ريب ان الفسق
في الكافر اشد وهو واسع ومنها قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا لان الكفر اشد ظلم هو ظلم اشد اما في المسبوق بالتقليد فالظاهر وجوب بقاء للادلة التي مرت

البت

في الميت ولا يجري شيء من الادلة المذكورة على عدم الجواز وهو مشكل الا ان يقال بانه يرجع عن اعتقاد صحتها مع كون ذلك للمؤمنين وتقليدهم له مع بقاء العقلاء على الاعتبار واما الايمان
فيظهر من الفاضل اعتبار الايمان بمعنى كونه اثني عشريا منهم من اشترط التشيع لظهور الاجماع والاجماعات المنقولة وبالاولوية بالنسبة الى الفاسق ولانه مخالف في بعض الاحكام
وهو مجهول في البين واما المسبوق فالاصل يقتضي عدم الشرطية الا ان يقال بانه ذلك للمؤمنين حين رجع عن جعل الاحكام واما العدالة فمشترط في البدوي للاجماع واما المسألة
المسبوق فالظاهر العدم للاصل وعدم انصراف اطلاقات الاجماعات المنقولة اليه وبما ذكرنا ظهر ان مدار الامر في البدوي بينه وبين الميت وغير البالغ فالثاني مقدم ثم الثالث كان الرجوع
واذا دار الامر بينه وبين المخالف والكافر فهو مقدم وانه لم يسقط الاشتراط الرجوع الرابع في شرائط اخر لم يتعرض لها بعض في هذا المقام وتعرض لها في القضاء في بحث القضاء وهي الذكورة
وطهارة المولد والحرية والحفظ والسمع والبصر والنطق والقراءة والكتابة فعدم التعرض هنا مع كون المقام مقام بيان شرائط المفتي يكشف عن عدم شرطية هذه الامور وفي التعليل
في بحث القضاء لكونه منصبا جليلا يختص بمن اجتمع له هذه الامور يكشف عن شرطيتها في الافتاء لانه ايضا منصب جليل وكيف كان يظهر من الشهيد في الروضة كون شرطية الاول
والثاني اجماعيا وكون شرطية الثالث والسادس والتاسع مشهورا حيث قال فيها يشترط فيه الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة
وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر لا يقال قوله اجماعا يكون قيدا للقول لانا نقول هذا قيد لشرائط الافتاء بقرينة ما بعد هذا القيد كما
يخفى وكيف كان فالثلاثة الاول شرط للاصول على اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم واستصحاب عدم الجواز الثابت قبل حصول الاجتهاد منضما الى الاجماع المنقول
في الاوليين والى الشهرة وعدم قبول قوله في الشهادة في الثالث وهذا في مقابل الحي ظاهر واما في مقابل الميت فمقتضى القاعدة ايضا الاشتراط لتعارض الاستصحابين في جانب
الميت ويكون الاستصحاب ما ذكرنا سليما عن المعارض مقتضيا لعدم جواز الرجوع الى الانثى والعبد وولد الزنا والاجماعات المنقولة على اشتراط الحيوة معارضة بالاجماع المنقول
على اشتراط هذه الامور لانه يثبت نفي الشرطية في صورة دوران الامر بينه وبينها في المسائل المستحدثة والفرعيات ويثبت غيره بالاجماع المركب فالقول بالاصل ... وعلى فرض
تسليمه في بعض الصور فالاجماع المركب غير مسلم واما في مقابل غير البالغ فالاصول الثلاثة دالة على عدم جواز الرجوع الى كل منهما متعارضة متساقطة وكذا الاجماعات المنقولة ولكن احد
وانعقد في مقابل غير البالغ ان لم يكن مضر كما لا يخفى نعم في طهارة المولد اشكال لعدم الدليل وان لم يكن مضر فالرجوع الى العقل الحاكم بلزوم اخذ اقوى الظنين ان كان والا كان مخيرا
لا يخفى من قوة هذا في عبرته وانهم للمخرج الصادق والمرافعات واما السيد الى عمل نفسه فالعمل باعتقاده دون التقليد سيما فيما كان الغير دونه او مساويا او ميتا او غير بالغ او فاسقا وهكذا
فتعين لانه اجتهاد مع تحريم التقليد العمل وظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة واما الحفظ فان كان المراد هو الحفظ الكلي التام الخارج عن المتعارف فهو فاسد جزما والا
عدم مصار الرجوع الى مجتهد اصلا لحصول السهو لهم متعارفا وان كان المراد هو الحفظ المتعارف بان لا يكون نسيانه غالبا فلا يخفى من قوته سيما في محل الحكم لتعارض الاستصحابين فيما كان
مسبوقا بالاجتهاد والحفظ ثم انتفى عنه هذا الوصف وفيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد وصار مجتهدا قليل الحفظ ويكون اصالة الاشتغال فيما لا حفظ سليما عن المعارض هذا فيما كان في
مقابل الحي الحافظ واما في مقابل الميت والفاسق وغير البالغ فاشكال لعدم ادعاء الاجماع هنا على الشرطية بخلاف غيرها فيكون الاصول في جانب عدم شرطية الحفظ معتضد
به سليما عن المعارض مندفعا بما ان في جانب غير البالغ يكون استصحاب عدم الجواز مقتضيا لوجوب الرجوع الى غير البالغ الغير الحافظ فيدفع مع امكان اندراج غير الحافظ في مفهوم
اية النبأ بخلاف غير البالغ واما في صورة مقابلته مع الفاسق فالقول بعدم جواز الرجوع الى الفاسق متعين للاجماع ولمنطوق الاية وهو مقدم على الاصول واما سائر الشرائط
فاصالة الاشتغال واصالة الحرمة هي الاشتراط لا يبقى في معارضته باستصحاب اخر فيمن كان مجتهدا سميعا بصيرا ناطقا قادرا على القراءة والكتابة فلا ريب انه يجوز الرجوع في هذا
الحال ثم لو انتفى هذه الامور او بعضها يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الجواز وعدم الشرطية واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيره بالاجماع المركب الا ان يقال هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر فيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد ثم صار مجتهدا مع انتفاء هذه الامور او بعضها فاستصحاب عدم الجواز السابق يقتضي الشرطية هنا واذا ثبت عدمها في هذه
الصورة يثبت عدمها في غيرها بالاجماع المركب فيحصل التعارض بين الاستصحابين ويكون اصالة الاشتغال واصالة الحرمة سليمتين عن المعارض فتدبر ولكن الحق عدم الشرطية
سيما في القراءة والكتابة للقطع بعدم مدخلية هذه الامور سيما مع اطلاق الادلة الدالة على صحة التقليد بل عموم بعضها كما مر لكن كان ... لكن مهما امكن لا
ينبغي ترك الاحتياط واما اشتراط كون المفتي ممن له الملكة القوية التي يمكن بها على استنباط الحكم فيما لا نص فيه فلا ريب فيه الخامس هل يشترط العلم باجتهاد المفتي او لا
يكفي الظن مسألة قيل لظاهر الشرائع والذريعة ونسب الثاني الى العلامة في ... والمبادي والحاجبي في شرحه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الذكرى والمقاصد
العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في ... والفاضل التوني في الوافية ومقتضى الاصل في الموضوع الثاني ظاهر ولكن يمكن الاستدلال على كفاية الظن بوجوه
الاول الدليل العقلي لان تكليف المقلدين بتحصيل العلم مستلزم للتكليف بما لا يطاق او العسر والحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تحصيل العلم اما ان يكون
بالاختبار او الاخبار والاول موقوف على كون المقلدين لهم استعداد يمكنهم به تشخيص من له القوة من غيره وتحصيل هذا الاستعداد في اغلب المكلفين مستلزم لما ذكرنا بلا ريب
واما الثاني فلان اخبار العدلين لا يكون مفيدا للعلم فانا لا نكون ... ولا يكون شهادة لاشتراط كون الاخبار عن المسموع والمبصر لا عن الامور
المخفية وح لا بد من الرجوع الى من كانوا قاطعين بكونه من اهل الخبرة مع كونهم عادلين ولا يحصل العلم بمجرد اخبار واحد واثنين وثلثة ولا ريب في تكليف المقلدين بتحصيل
العلم منه مستلزم لما ذكرنا الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على صرف الالفاظ الى المعهودات ولا ريب في تحقق الصدق بمجرد تحقق الظن مع انه على ...
الى بعض لانه يكون مطلقا سواء كان معلوما او مظنونا الثالث الاستصحاب فيما لو كان الشخص مقطوع الاجتهاد وجاز اليه الرجوع ثم جاء عن ان يحصل الظن ببقاء الاصل بقاء الحال
ثم ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب الرابع ان من جملة ما لا يفيد العلم هو شهادة العدلين والعدل الواحد والشياع والاول معتبر في المقام كما في سائر الموضوعات لعموم الادلة
للاستبراء ولاعتبارها في القاضي المنصوص من المعصوم فكذا هنا بل يدعى بعض الاولوية واما الثاني فلمفهوم اية النبأ واما الثالث فلمنطوق الاية بناء على كون التبين اعم
من العلمي والظني مع ان الظن منه اقوى من قول العادلين والعادل الفاسق المتبين بالظن والعادل الخامس بناء العقلاء على كفاية مطلق الظن ولكن الوجوه مدفوع فيها اما الاول فلان
غاية ما يسلم عدم لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد الحي وهو لا يستلزم العمل بالظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لجواز الرجوع الى العمل بقول الميت المقطوع الاجتهاد واما الثاني فلان
انصراف الالفاظ الى المعتقد ... خلاف الاصل ... الاعتقاد ... في المطلوب لبطلان التصويب والمراد بالتكليف ... ان يحصل العلم وح لا بد ...

اعتبار الظن بدليل كالعلم وقصد العرب على سبيل الحقيقة مع الاطلاق مع فرض حصول الظن ممنوع بل لا يصدق جزما فلذلك ان الظان بالشئ لو اخبر بهذا الشئ مطلقا من غير تقييد بالظن
يعد كاذبا في العرف ومدلسا عندهم واما قوله على فرض تنصيص اللفظ الى نفس الامر مطلق يشمل المعلوم والمظنون ففيه ان مع امكان تحصيل العلم لو اكتفى بالظن يكون محتملا للترك
المقدمة وقد حققنا في بحث مقدمة الواجب ان ترك المقدمة لو هو موجب للعقاب الا ان يكون الظن بالعدم او الظنون المعتبرة ولا بد من اثبات حجية هذا الظن في الموضوع الصرف ولم
يكن دليل الا ما ذكره من الوجوه وكلها باطلة كما ستذكر واما فيما لا يمكن تحصيل العلم مع عدم فرد آخر بل لا بد الموضوع كما في الواجبات التخييرية فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص
لها بالظن لان طلب نفس الامر يقتضي الاتيان بما يحتمل كان معلوما او مظنونا او مشكوكا او موهوما فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص لها بالظن من باب المقدمة الا فيما كان الظن
ما تعدد او العدة معتبرة واما الثالث فمردود بخروجه عن محل الفرض لان الكلام انما هو في صورة الظن بالاجتهاد لا الظن ببقاء الاجتهاد لان ما ثبت يكون شرعا محكوما بالبقاء بمقتضى الاستصحاب
ولو كان موهوما فكيف بان يكون مظنونا مع انه معارض باستصحاب آخر وهو فيما لو فرض كون الشخص في السابق مقلدا وهو عدم الاجتهاد او لم يجز الرجوع ثم صار اجتهاده مظنونا او لا اصل
بقاء عدم الجواز واما الرابع فالجواب عن شهادة العدلين بان القدر المسلم من اعتبارها هو فيما كان الاخبار عن امر حسي بعيد عن الخطاء واما في مثل المقام يعني الاخبار عن الامور
الخفية اعني الاجتهاد فلا يكون دليل على اعتباره ولذا صار اعتبارها في المقام محل الخلاف وانكره بعض كما نسب الى الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية مع ان كون هذه شهادة
ممنوع والا لزم ان يكون الاخبار عن الفتوى بحسب الاعتقاد ايضا شهادة والتالي باطل وكيف كان لم يكن دليل على اعتبارها في هذه الموضوعات الخفية التي كانت تميزها بالاجتهاد
والحاقها بالقاضي المنصوب من جانب المعصوم قياس مع ذلك الفارق موجود لكون المقام من الامور الخفية بخلاف نصب الامام فانه من الامور الجلية بعيد عن الخطاء واما الجواب
عن خبر العادل فلعدم دلالة الاية والبناء على اعتباره كما مر في حجية المظنة مع انه على فرض الدلالة انما تشمولها لاعتبار الاخبار عن الامور الحسية لا الخفية واما الجواب عن الشياع فبان الحاصل
الظن الحاصل من الشياع بالعدالة لو احد فاسد لعدم تسليم الخصم كون اعتباره من باب الدليل الخاص واما الكتاب والشياع [illegible] ولا لزم جواز العمل
بكلما افاد الظن الاقوى بل الشياع هو السبب للعلم مع انا اثبتنا عدم اعتبار المعتبر عليه وكذا بالنسبة الى الفاسق المتبين الظن لعدم تمامية الاية مع ان التبين على كلام في حجيته
المطلق واما الخامس فلان بناء العقلاء على العمل بالظن مع امكان تحصيل العلم ممنوع بل يكون مع العدم ويكون فاعله عندهم مذموما كما لو اسند السرقة بالاكتفاء بالظن ثم ظهر
بالظن تسليما ولكنه في الظنون القوية لا الضعيفة وكذلك الامور الغير المهمة دون المهمة ولا قائل بالفرق [illegible] عدم اعتباره في الضعيف فالمهمة بناء العقلاء ويثبت عدم اعتبار
القوي وغير المهمة بالاجماع المركب فتدبر ولكن الحق كفاية الظن وذلك للدليل العقلي ذكرنا في اول الاستدلال انا لعسر والحرج وقولنا بانه انما ينفي لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد
الحي ولا يكون معينا للاخذ بالظن بالمجتهد الحي لجواز الاخذ بقول الميت المقطوع الاجتهاد مدفوع بان على فرض العمل يكون حرمة تقليد الميت من باب الدليل الاجتهادي من
الاجماعات المنقولة وغيرها بناء على حجيتها في هذه الامور لكونها حينئذ دليلا اجتهاديا واما حرمة العمل بالظن بالاجتهاد فلا يكون له دليل الا الاصل بعد التعارض يكون الاول مقدما مع
المشهور هنا ايضا على كفاية الظن وبناء على القول بعدم حجية هذه الامور في هذه الامور يكون حرمة تقليد الميت عنده ثابتا بالاصل كالظن بالاجتهاد فيقطع بارتفاع احد الاصلين
في المقام وح فالاصلان متعارضان متساقطان ويجب العمل بالظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لكونه المشهور هنا على الاكتفاء بالظن وبناء على عدم اعتبار قول الميت وهو مع الاجماعات
المنقولة على عدم جواز تقليد الميت مفيدا للظن والعمل بعينه حيث لم يكن دليل شرعي كما هو المفروض في المقام لان هذا الظن يعارضه الظن بصحة فتوى الميت المقطوع الاجتهاد
ولا يجب كونه اقوى من الظن بصحة مظنون الاجتهاد لانا نقول الظن بالاجتهاد ايضا يستلزم الظن بصحة فتواه ولا فرق بينهما اصلا التكافؤ والتساقط لكن نستدل على وجوب
بوجه آخر وهو ان الرجوع الى الحي المظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وكذا المرافعات يكون لا بد منه واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لا قائل
من ظهوره [illegible] حصول الظن بكون المقلد معينا حيث لم يحصل [illegible] كما هو المفروض واما على القول بجواز الرجوع الى الميت مطلقا او في الصورة الخاصة فلو كان الميت المقطوع الاجتهاد
في البين متعين العمل بقوله لاصالة حرمة العمل بالظن في الموضوعات مع انفتاح باب العلم فهذا بعد الحق كفاية على ما ذكرنا وبما ذكرنا ظهر تقديم مظنون الاجتهاد على مقطوع الاجتهاد
الفاسق وغير البالغ لثبوت الاجماعات المنقولة على اشتراطهما فيسأل بعين ما استدل وهل يكفي الظن مطلقا او يختص بمن لم يتمكن من تحصيل العلم او كان تحصيله موجبا للعسر
والحرج كما عليه [illegible] اشكال مقتضى اطلاق كلماتهم عدم الفصل لكن تقدم في بحث الاجماع [illegible] على عدم الفصل فانه لا يجوز العمل بالظن لمن لا يتمكن من تحصيل العلم الا مع
من قوة ثم بعد جواز العمل بالظن فيما لا يجب تحصيل العلم يتعين العمل باقوى الظنين كشهادة العدلين من اهل الخبرة ولو لم يتمكن من شهادة العدلين عنهما بناء منهم من اهل الخبرة ولو لم يتمكن
فالعدل الواحد الا فالشياع هذا لو تحقق احد الاسباب في مورد واحد اما لو تحقق الاسباب في موارد متعددة كما لو كان احدهما مقطوع الاجتهاد والاخر مظنون الاجتهاد تعين العمل
بالاول واما لو كانا مظنونين فاما ان يكونا متساويين من حيث الاعتبار سواء كانا معتبرين من باب الظنون المطلقة او لا كشهادة العدلين في المورد بين والعدل الواحد والشياع
فتعين العمل بما افاد الظن الشخصي ان كان والا يتخير وهو واضح ولو كانا متفاوتين من حيث الاعتبار فلو كان احدهما مقطوع الخصوصية والاخر مظنون الخصوصية فيتعين الاول
لو لم يكن الثاني موجبا للشك في اعتبار الاول عند التوارد والتعارض والا فيتعين العمل بما يوجب الظن من الشخصي ان كان والا فالنوعي كما سيجيء توضيحه واما تعين الاول فلكونه
دليلا شرعيا يجب العمل به وكلما الظن فلا يكون معتبرا الا لانفتاح باب العلم وانما الظن الشخصي واما الثاني فلانه بعد حصول الشك في الحجية لا يكون دليلا شرعيا ويكون حجيته
من باب العقل حيث لا مناص لا بد وهو يحكم بلزوم العمل باقوى الظنين هذا لو لم يكن احدهما مقطوع الخصوصية بل كان احدهما مظنون الخصوصية كشهادة العدلين والآخر مشكوك
الخصوصية كعدل واحد او موهوما كالشياع فلو كان الظن الشخصي موجودا يتعين العمل به وان كان في جانبه وهو المظنون الخصوصية لوجوب تقديم الشخصي عند تعارضه مع الظن النوعي
كما مر في حجية المظنة ولما او لم يكن الظن الشخصي موجودا تعين العمل بالاقوى بحسب الاعتبار لحكم العقل ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح وان كان بحسب الاعتبار بحيث لا مفر الا
بمقدار [illegible] **الامر السابع** في ان المسائل المذكورة من وجوب تقليد الاعلم وحرمة تقليد الميت وغيرهما مما مضى هل يجب فيها الاجتهاد كالمسائل الاصولية وبعض الموضوعات
الصرفة او يكفي فيها التقليد كالمسائل الفرعية مقتضى الاصل كما ذكرنا في السابق هو الوجوب العيني خرج من تحت الاصل المسائل الفرعية بقي الباقي تحت الاصل ويمكن
الاستدلال على كفاية التقليد بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان التقليد لو لم يكن كافيا لوجب الاجتهاد عينيا والتالي باطل والمقدم مثله اما بطلان التالي للزوم التكليف بما لا
يطاق او العسر والحرج في الاغلب والثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على [illegible] كفاية السؤال في مورد الجهل [illegible] الثالث الاستقراء

لان

كما ان الغالب في موارد الجهل هو كفاية التقليد في العوام كذلك الحال في المشكوك بالامر الاعلى الرابع ان هذه المسئلة فرعية لكونها متعلقة بالحكم التكليفي من الوجوب والجواز
والحرمة وكلما كان كذلك يجوز فيه التقليد للاجماع على جواز التقليد في الفروع ويرد على الاول الا انا نمنع التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج اما بمعنى الاجتهاد بالمعنى المعروف
ومعه لا يثبت جواز التقليد بمجرد وجوب تحصيل الاذعان على كل من كان مستعدا له كالمسائل الاصولية من الاجتهاد الحقيقي وتحصيل الظن بالرجوع الى كتب العلماء او تحصيله
من امارة الطريق لا لزوم تحصيل المرتبة الواحدة او الاقوى الذي هو غير كامل بالنسبة الى الثاني وهو بالنسبة الى الثالث حتى يلزم التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج وثانيا
مانع نفي وجوب الاجتهاد عن الكل لا يستلزم جواز التقليد على الكل لجواز التبعيض من كفاية التقليد لمن لم تكن له قوة الاستنباط او تحصيل الاذعان ومن عدم كفايته لمن كان له
القوة ويرد على الثاني من عدم دلالته على كون من امر التقليد كما مر غير مرة مع ان عمومه لا يكون الا من باب حذف المتعلق وشموله للعلم بعد اختصاص المورد بحكاية سيرة الانبياء
كما عرفت في اصول الدين ممنوع ويرد على الثالث ولا يمنع الاستقراء اما الاستقراء في الصنف واضح لان صنفا من موارد الجهل لا يجوز فيه التقليد كالاصول وصنف يجوز كالفروع
وصنف مختلف كالموضوع واما الاستقراء في افراد صنف فلا يفيد الظن بالحاق صنف اخر به وثانيا بمنع حجية الظن الحاصل منه ويرد على الرابع اولا بمنع كونها فرعية ولا يستلزم
كونها متعلقة بالحكم التكليفي كونها فرعية والا لزم ان يكون قوله يجب العمل بالكتاب ولا يجوز بالقياس فرعيا مع انه متعلق بالحكم الوضعي كقوله لا علم حجية بل الفرعية لو كانت
دليلا لحكم الاخر يستنبط منه فهي اصولية والا يكون فرعية والمقام انما هو من الاول لانه قوله يجب تقليد الاعلم دليل المقلد لسائر احكام الفرعية وثانيا بمنع جواز التقليد في
كل فرعية والحق في المقام ان الشخص لو كانت له قوة يمكنه الاجتهاد بها في هذه المسئلة الاصولية فلا يجوز له التقليد فيها لما مر من عدم جواز التقليد في الفروع لمن كان له قوة
الاستنباط وللاجماع المركب والاولوية لانه في الفروع لو لم يجز مع كثرة مسائله فيكون عدم الجواز ثابتا في هذه المسائل التي هي من المبادي مع اشتباهها بالكلام ومع قلتها
وسهولتها بالاولوية والاجماع المركب اما لو لم تكن هذه القوة وقبل حصول الاذعان يجوز له التقليد في ذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة القطعية لانا نرى ان بناء
العقلاء يكون على الرجوع في هذه المسائل الفرعية من غير العلماء وشعوره باحتمال الفرق بين المسئلتين وح لو كان تكليفهم هذا فالمطلوب ثابت واما لو كان تكليفهم غيرها مع
عدم الردع ومع عدم الالتفات فيكون تكليفا بما لا يطاق واما مع الالتفات فلفرض عدم صحة الدليل الشرعي على لزوم الاجتهاد وتحصيل الاذعان لا من الكتاب لا من السنة ولا
من العقل ولا من الاجماع لظهور بناء الاكثرين على جواز التقليد الثاني ظهور الاجماع في المسئلة لانتفاء هذا الا بعيد الا الظن لانا نقول بعد حصول الظن بعينه ما الدليل العقلي الا
بعد حصول الظن بالجواز نقول الاجتهاد الحقيقي منفي بالعقل القاطع واما مجرد تحصيل الاذعان فجوازه محل الشك لم يثبت شيء من الادلة وكذا التقليد اذا لم يكن في المقام دليل
شرعي يجب الرجوع الى حكم العقل وهو يحكم بوجوب العمل الجامع ان امكن وهو هنا ممكن بالرجوع الى المجتهدين حتى يحصل الاذعان وهو عمل بالاذعان وتقليد ولو لم يحصل الاذعان من
قولهم يجوز من باب التقليد ولا يجب تحصيل الاذعان من امارة الطريق والرجوع الى كتب العلماء لاستلزام العسر في الاغلب كما سيجيء الثالث الدليل العقلي لان تكليف غالب الناس تحصيل الاذعان
تكليف بما لا يطاق لان تحصيل الاذعان ولو ظنا في بعض الامور الا احيانا حتى يحصل للغالب بمجرد الرجوع الى العالم كما نرى جدا او ح يلزم لو لم يحصل الاذعان بالرجوع الى العالم
والمجتهد اما للانسان بينهما ولقلتهم وعدم كون قولهم مفيدا للظن كما هو الغالب فح تحصيل الاستعداد بالتدريج والتعليم مقدمة لاجل تحصيل الاذعان اما من امارة الطريق او من الرجوع
الى كتب العلماء ولا يخفى كونه عسرا منفيا على الناس بحكم العقل والشرع واذا ثبت الجواز في ذلك ثبت الجواز في حق من كان له قوة تحصيل الاذعان من امارة الطريق او من الرجوع
الى كتب العلماء بعدم القول بالفصل وغيرها مما مر انما ينشأ هذا المرجح الاستصحاب الا ان قبل حصول هذه القوة لما كان له جواز التقليد والاصل بقاؤه بعد حصول هذه القوة لا يقال
هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو انه لو كان مجتهدا في زمان كان الواجب عليه تحصيل الاذعان ثم زال عنه هذه القوة وبقي القوة المرجوحة والاصل بقاؤه لا نقول الموضوع مرتفع
لان موضوع تحصيل الاذعان السابق مرتفع الان جدا واما تحصيل هذا الاذعان فلم يثبت وجوبه في السابق حتى لا يستصحب التقليد السابق لا نقول المرجح السابقة كانت حكما
تبعيا ثابتا بالوجوب مرتفع بارتفاع الوجوب مع ان على فرض جريان الاستصحابين وهو جواز التقليد عدم وجوب الاجتهاد مع ان على فرض جريانهما استصحابا واحدا الاولى مقدم عند التعارض
ويؤيد ما ذكرنا الاستقراء واطلاق ايات السؤال وبعد حصول الاذعان من امارة الطريق او من الرجوع الى كتب العلماء فاشكال سيما اذا اتفق مجتهد على خلاف ذلك الاذعان لاحتمال كون المسئلة ملحقة
بالكلام وكان اللازم تحصيل الاذعان وهو حاصل ولا يلزم من الاخذ به تكليف بما لا يطاق ولاحتمال كونه ملحقا بالفروع ولا يجوز العمل بالاذعان ولم يكن دليل شرعي ولا عقلي يعين الاول
ولا الثاني وح اعتبار كل منهما محل الكلام هذا والحق انه لو كان الاذعان حاصلا من مبادي الاجتهاد يجب العمل به لكونه ج اجتهادا بمعنى التقليد والاجتهاد كما مر سيما على مذهبنا من لزوم متابعة
هذا الظن للمقلد في الفروع لا من حيث انه اذعان بل من حيثية التقليد لا ما نقول لا يجب الاخذ من حيث الاذعان او التقليد بل يحصل الحكم الشرعي المستفاد في حقه لا من حيث الاذعان
ولا من حيث التقليد ولو كان حاصلا من سائر الاسباب الغير العقلائية كالنوم والحفر والعياش مجرد الاستحسان يجب المقلد لا انما ثبت جوازه ما استصحب اخر جواز التقليد السابق
قبل حصول الاذعان ويثبت وجوبه بقاعدة الاشتغال بعد ورود اثبات في بعض الصور نثبت غيره بالاجماع المركب المعارضة بالاستصحاب السابق وقد مضى فساده وبطلان عدم الجواز
الاعتماد على هذا الاذعان اجماعي مع ان الادلة الدالة على عدم اعتباره يظهر منها او من ظهور الاجماع بعدم اعتبار الاذعان الحاصل منها في المقام وح نشأ عدم اعتباره بالدليل العقلي
لاقتضاء الامر بينهما مع عدم دليل شرعي يعين احد الامرين فمعقول عدم اعتبار الاذعان مظنون وهو مستلزم للظن باعتبار التقليد للاستصحاب وح تعين المطلوب بالدليل العقلي
تذنيب خاتمة في التعادل والتراجيح وتوضيحه يقتضي رسم ابين جعل المشروع لابد من ان ما يحدث في الحكم الشرعي هو اما ان لا يكون معتبرا او يكون معتبرا والاول يسمى بالامارة
لفظا كان او غيره لفظا وسواء كان بعدم اعتباره ما سماه الدليل كالقياس او بالاصل كالاولوية والثاني يسمى بالدليل وهو اما ان يكون حجيته في صورة الجهل معلقا على عدم الدليل فيسمى
بالاصول التعليقية والاعتبارية والفقاهتية والعلمية او يكون كذلك بل يكون حجة من حيث هو لا معلقا سواء كان حجية من باب الكشف عن الواقع او من باب التعبد او السبب المطلق
او المقيد والثاني يسمى بالتعبد الانشائي كالشهادة في الموضوعات والاقرار وامثالها والاول يسمى بالاجتهادي سواء كان لفظا او لا وهو اما ان يكون قطعيا من حيث المضمون
كالاجماع والعقل والتواتر اللفظي وامثالها اولا والثاني اما ان يكون اعتباره ثابتا بالدليل الشرعي من حيث هو وان كان باب العلم منفتحا سواء كان من حيث السند او الدلالة او
المراد او المجموع كنصب المجتهد للولاية وفي الموضوعات الشهادة او بالدليل العقلي لاجل الانسداد والاضطرار سواء كان بحيثية واحدة او ازيد والاول يسمى بالظن الخاص والثاني
بالظن المطلق وهو اما ان يكون مظنون الاعتبار كالصحاح او مشكوك الاعتبار كالموثق او موهوم الاعتبار كالشهرة لذهاب المشهور الى عدم حجيتها والمعارض لها ان يكون امارة

بيستصحب

او من اولياء طرق المجتهدين

في التعادل

كما اذا ورد ثبت الى الخبر ما يرد مع التعارض لما ان يكونا متساويين ومن شرط احدهما لا تفاوت بينهما من الحيثيات او يكونان متساويين ومن شرط احدهما لا تفاوت بينهما من الحيثيات او
يكونا متفاوتين من جهتين كالكتاب مع الخبر والعام مع الخاص الاول يسمى بالتعادل وعلى الثاني فاما ان يكون التفاوت والترجيح من جهة واحدة اما من حيث السند او من حيث
الدلالة او من حيث الخارج وعلى اي منها فاما ان يكون منصوصا او معتبرا او لا وعلى الاخير اما ان يكون عدم اعتباره ثابتا بالدليل او بالاصل او مشكوكا ثبوته او ثلاثة نجتمع
في دليل واحد كالكتاب الخاص مع الخبر العام او مختلفين يكون كل مع رجحان كالكتاب العام مع الخبر الخاص على التقديرين اما ان يكون الترجيح تماما ثبت اعتبار مرجحيته او لا كالقياس والاخير
حكمه حكم التعادلين وان كان مع رجحان الا في بعض المقامات كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت فيعين المظنون بقاعدة الاستعمال كما في الحذر من فيعين المظنون بقاعدة
الاشتغال لا من حيث المرجحية **الباب الاول في التعادل** وفيه مقدمة وامور اما المقدمة فهي ان التعادل في اللغة التساوي وفي الاصطلاح يطلق من باب اطلاق الكلي على
الفرد على تساوي الدليلين من حيث الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد اعتقادا احدهما بما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس وقد يطلق على تساوي الاعتقادين والنسبة
بينهما عموم من وجه كافتراق الاول فيما اذا كان احدهما ظنا ثم اخر عدلا فمعتضدا بالقياس مثلا او بمرادا لظن الاقوى في الثاني كالكتاب العام مع الخبر الصحيح الخاص مع عدم ظن في
لكونهما متساويين في افادة الظن ودون الاعتبار لكون الاول من الظنون الخاصة ودون الثاني واجتماعهما فيما اخر علا ثم مثلا اخر عدلا متساويين بحسب الاعتقاد وقد يطلق
على تساوي الدليلين اعتبارا واعتقادا كما في مورد الاجماع وحكم التعادل عندهم التخيير والرجوع الى الاصل وهو مختلف بحسب الموارد وقد يكون سر في تعادل الدليلين
بحسب الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد وكون احدهما اقوى ظنا بالاعتضاد بشيء غير معتبر كالقياس وقد يكون يترجح تعادل الدليلين بحسب الاعتبار والاعتقاد بحيث لو اختلفا وكان
احدهما اقوى لم يحكموا بترجيحه ويكون احدهما الراجح كتعارض الكتاب العام مع الكتاب الخاص او خبر العدل بالعدل والخبر بالشهرة وقد يطلق على تساوي الاعتقادين وان اختلفا في الاعتبار
كالكتاب مع الصحاح المستفيضة بحيث صار متساويين في الظن مع ان الاول مقطوع الصدور مع كونه من الظنون الخصوصية بخلاف الصحاح مع انهم يرجحون فيه حكم المتعادلين ويمكن ان يكون
حقيقة في تساويهما اعتبارا واعتقادا والثاني كان طهارة في الحكم ويمكن ان يكون حقيقة فيهما بان يكون مجازا بحسب الاخذ كالظن من حيث الترجيح والظاهر الاول لانتفاء
الاولة وصحة سلبه عن الثاني والاخير فيه سهل **الامر الاول** قالوا يا ان القطعيين لا يتعارضان وكذا القطعي والظني وايده بان المراد بهما اما الشخصي او النوعي او المختلف اما الاول
فخصوصا لظن بالنوعي والقطع بالشخصي حيث صرحوا بان الكل يحكم لا بد بالعكس يعكس اما الاول فكما ان في القطعيين غير ممكن وكذا في الظنيين واما الثاني فكما يمكن في
الظنيين يمكن في القطعيين ايضا لان معنا النوعي انه لولا المعارض لافاد القطع كما في خبر ان في دية الاصابع لا نه لولا قول المعصوم في الاربع عشر لافاد القطع بعدم كونه
بعض من دية ثلث الاصابع وهي ثلثون وكذا اما امر المولى بشيء من انه يفيد القطع بارادة الوجوب لو قال بعده اردت الاستحباب يرفع القطع وكذا يمكن ان يحصل اخبار كثيرة على
امر شيء واخبار كثيرة على حرمته لولا احدهما لافاد الاخر القطع والتحقيق انه مع ورود الدليل القطعي للثاني واما ان يعني قطع الاول او يرتفع كما في قول المعصوم في دية الاصابع في
الاول يلزم القطع بنفس الثاني لانه مستلزم الجمع بين المتناقضين ويخرج عن التعارضين ولا يدخل في باب التعادل والتراجيح على الثاني واما ان يفيد الثاني القطع الشخصي بعد
ملاحظة المعارض او لا يفيد على الثاني فيكون نوعي غير القطعيين وعلى الاول يخرج من باب المتعارضين فيلزم القطع من الثاني القطع بنفسه او لا ولا يدخل ايضا في باب التعادل
والتراجيح لما مر واما الظنيان فغاية ارتفاع الظن الشخصي في مقام التعارض منهما او من احدهما وصيرورة الاخر موهوما وبقاء الظن لا يوجب القطع بنفسه الموهوم او المساوي فحرج
لا يجب تخصيص الحق والباطل من الدليل وقد يوجب اخذ الموهوم كما في معارضة الكتاب والخبر الصحيح بالقياس او الاولوية الاعتبارية وقد يوجب اخذ الراجح المطلوب في الظنيين بل حل
في باب التعادل والتراجيح دون القطعيين ولذا قالوا انه لا يمكن تعارض القطعيين بخلاف الظنيين هذا في القطعيين التجربيين واما التعليميين سواء كانا قطعيين او ظنيين
او مختلفين فيمكن كحكم العقل او لا في مظنون الوجوب فيكون بكونه مظنة للضرر فيجب تحقيق الحكم العقل والادلة اللفظية وحكم ايضا بعدم التكليف فيما لا يعلم التكليف فكثير من
الموارد الموجود فيها مع وجود احتمال تتبع مصرى الاول او لا يقع التعارض كما ذكرنا وفي الاستصحاب بالنسبة الى اصل البرائة والاحتياط وفيما بالنسبة الى التخيير لانه معلق على عدم امكان
الاحتياط فيها امكن لا يجرى التخيير وهكذا لو فتشت اصالة الحقيقة لا يكون الكلام فيه بل الكلام انما هو في المتعارضين بان مع وجود الدليلين مع كون الصغرى موجودة فيهما الدليلان كالاكرام
العالم ولا تكرم الفاسق بالنسبة الى نحو العالم الفاسق **الامر الثاني** في امكان التعادل في غير القطعيين وعدم القطعي والظني وعدمه شرعا وعرفا وعقلا سواء كان بين
الظنيين كالخبر الصحيح مع الصحيح او بين الشيئين المشتبه كتعارض شهادة العدلين مع شهادة العدلين فانكره احمد بن حنبل والكرخي التعادل بين غيرهما لكونه قبيحا من الحكيم كالاجمال اللذي
لا يستتبعه وجوز الباقون لان الاول الجمع غير ممكن والطرح لغو والترجيح محتاج الى المعين والمرجح والمرجح معدوم والتخيير فهو محكوم بالمصلحة كالشبهة الوجوبية او الوقوع
في المفسدة كالشبهة التحريمية او فيما كان في المجمع بين الامارتين صل الوجوب او التحريم معا وربما كان حزما في الواقع واخبار وعلمه والاخر بالعكس مع ان التخيير الحاصل تابع للاصل لا يحتاج
الى الدليل فاما بهما لغو وهذا والا النقض بوقوعه في الشهادات وفي الجهة المساوية المحلفين في الصوم بالنسبة الى المعلن للجواب التقليد من العامي او اسا المحل فالاول لان
فلابد ان يترتب الثالث كالتعادل بين الظاهر والمجمل في مقام الاحتياط بعلم وجوب ما بينهما لا تالتا واما امكان الجمع في بعض المقامات كما ظهر او جمعه وقالنا بعدم كون التخيير بالجمع
مع ان المقام مقتضى الاجمال المقيد او عدم كونه في مقام البيان او مصلحة اخرى كما هو واقع في العرف وبين العقلاء كثيرا بل في الشرع كما في بعض الاخبار ان المقتضي يكم الحال مع ان سهى
الاجمال في التعادل لما ذكرت لا بالعرض لانه واقع في العرف من جهة القرائن والمرجحات في مقام التكلم بين المتكلم والمخاطب بالنسبة الى غيرهم ممن يصل الكلام اليه سيما مع كثرة الوسائط
وبعد الامه وعزها وهذا مما لا يمكن انكاره من ان المخاطب قد يفهم من كلام المتكلم في مقام السماع من القرائن الحالية او المقالية سيما ان ينقل الكلام الى الغائب لا يكون
معه القرائن الحالية فيفهم عزه وكذا المقالية لانه ربما يترك في النقل سيما فيما تعدد النقل وكذا في الشرع بالنسبة الى المعصومين والناشي كرتا منا من كثرة الوسائط وبعد الائمة
وعروض الاحتمالات وبدل علية الاخبار العلاجية ويعم بعضهم بان مرادهم ان تفصيلا بحسب الصدد لا تعادل لانه هو ما سلكنا بها لو كانا في جهة الارادة والدلالة العقلية فقطعي
فعنده ان القطعيين لا يتعارضان فكيف مات يتعادلان والا فيكونان ظنيين حتى يكون التعادل بينهما من الدلالة بين الارادتين كالعامين من وجه بالنسبة الى **الامر الثالث**
في انه بعد ثبت امكان التعادل بين الدليلين الغير القطعيين مع فقد المرجحات مما يجب احد من حيث الترجيح ووجوده سواء كان بين الكتابين او الخبرين او المعقليين هكذا
في الاحكام فحكمه انه اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال القول بطرح كليهما والرجوع الى الاصل مطلقا وقول بالتوقف وهو بالنسبة الى الحكم الواقعي صحيح واما بالنسبة الى الظاهري
وقول بالتخيير

فلابد

ولا بد في الفتوى من العمل بنفس محل العبادات والمعاملات سيما المرتبطة بالغير من احتياط البرائة او الاحتياط او التخيير والظاهر من التوقف هو احتياط الاحتياط ولا اختلاف في
التعادل هنا او القول بالتخيير فيهما بناء على اتفاقهم في اصالة البرائة على عدم التكليف والعقاب في شيء الشك غيره وفيما لم يعلم الدليل على التكليف والعقاب في شيء الشك فيه وفيما
لم يعلم الدليل على التكليف لا من حيث خصوص تعادل الدليلين او غيره وهذا اعم من التعادل في الوجوب او الاباحة وغيرها والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه مادة الجمع الشك
في التكليف الناشي من التعادل والحق فيه هو القول الاول من التساقط والرجوع الى الاصل وهو فيما كان مستصحب يقتضي ابقاءه وفي البدء ان في الشك في التكليف
في غير المحصور يقتضي البرائة وفي المحصور وفي الشك في الامتثال يقتضي الاحتياط وفي المحذورين يقتضي التخيير والقول بان التخيير طريق للجاهل في العمل ومقدم على اصالة
البرائة قد مر فساده في اصالة البرائة بان بعد العجز عن معرفة الواقع جاهل في الحكم ويحصل الصغرى بانه مما لا يعلم وجوبه مثلا وكلما لا يعلم وجوبه في الواقع فحكمه الظاهري مع
الجهل هل هو البرائة او الاحتياط او التخيير او الاستصحاب او التفصيل لابد من اقامة الدليل من الادلة الفقاهتية ودفع ما سواه ما اشرنا عن بينها اختلاف بعضها يقتضي نفي التكليف
فيما لا يعلم التكليف فيه وبعضها يقتضي الاحتياط وبعضها يقتضي التخيير وبعضها يقتضي الاستصحاب وبعضها يقتضي التوقف وبعضها يقتضي القرعة وهذه الاصلات قد يكون من باب الوارد
والمورود وقد لا يكون فيه تعارض كالعقل الحاكم في المقامات فيما كان مستصحب يحكم بالبقاء حتى يعلم خلافه لبناء العقلاء عليه في العدميات اعني فيما لم يكن مستصحب ففيما الشك في التكليف في
العقاب في غير المحصور يحكم بعدمه حتى يعلم التكليف بحكمه بقبح العقاب من غير بيان وبرهان وفي الشك في المحصور وفي الامتثال بعد العلم الاجمالي بالتكليف وجوبا او حرمة سواء كان مرددا بين
الوجوب والحرمة يحكم بالتخيير وكذا الشرع لان اخبار التخيير تدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط لانه عام في تعارض الخبرين ولولا الاحتياط فوق المسائل بل هما متعارضان للاحتياط او محال الاجمالي
لو وقع مع اجراء احدهما ودع الاخر وهما مختصان بالمحذورين فيما امكن الاحتياط الا يجري التخيير فاخبار الاحتياط واردة على اخبار التخيير وكذا واردة على اخبار البرائة لان الامر فيما علم التكليف
وجوبا او حرمة ولا يجري فيه اخبار البرائة لانها تدل على عدم التكليف فيما لا يعلم التكليف كقوله صلعم رفع عن امتي تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وعلى فرض تسليم التعارض بينهما فالاولى
تحصيل جانب الاستصحاب بما علم المستصحب بناء على الوجوب والترجيحات معها وامر اخبار البرائة مما لا يعلم التكليف والاجمال وجوبا او تحريما المامور واخبار الاحتياط بما علم اجمالا وجوبا
او تحريما مع الشك في امتثال الكل من المشتبهات المامور واخبار التخيير بما علم اجمالا احدهما المامور وقد جمعنا المقال على وجه المرام في اصالة البرائة بتفصيل لا نحو ما ملنا هنا اجمالا لا بقي الكلام
في النسبة بين القولين في عنوان اصل البرائة ثم وفي عنوان التعادل هنا سيما مع اطلاق العنوانين وعموم الادلة النص في المتعادلين في هذه العنوانات في مقام المثال كما في
اصالة البرائة في تعادل الدليل على الوجوب مع الدليل على الاباحة وفي اصالة الاحتياط في الطهر والجمعة وهنا بعنوان المتاقل والمقرر الخصوص ولا بد من جمل مرادهم في عنوان التعادل هنا القول
بالتخيير فيه على المحذورين بل وجمل مرادهم في اصالة البرائة والاحتياط على ما لا نص فيه بعد حصر بينه لا ما تعادل فيه الدليلان او الحمل على التعقل وكيف كان فادلة القول بالتخيير في المتعادلين مطلقا
لا يخلو من ثلثة الاول حكم العقل بان الجمع غير ممكن والطرح كلاهما مع انه يلزم العبث واللغوية في صدور الخبرين والترجيح تحكم لفرض انتفاء المرجح فانحصر في التخيير الثاني اخبار التخيير منها ما
الثالث الادلة الدالة على اعتبار الدليل ان كان لفظا مطلقا كهوامر الشارع انه امر يقتضي الحمل على الوجوب فهو اعم من العيني والتخييري وان كان الظاهر منه هو الاول فيحمل على الثاني
العيني في غير التعادل وفي غيره على غير الظاهر اعني التخييري لعدم امكان الظاهر والحمل على غير الظاهر من الحقيقة اولى من سائر المجازات وان كان عقلا فمن الاستناد ودفع بخصوص الدليل العقلي
صورة عدم التعادل والجواب عن الكل قد مر في اصالة البرائة فارجع اما القول بالتوقف وان كان مراده من الجهة التي لا يعلم اعني الواقع فسلم ولا ينافي العمل بالاصل في الظاهر ومقام العمل
من حيث لا يعلم واما المطلق فعاسد للزوم خلو العمل من الحكم وكونه كفعل البهائم مع ان اخباره معارضة بما ذكرنا وهو اولى مع ظهورها في صورة امكان الرجوع الى الائمة عم ووجب
حملها عليه او على الجهة التي لا يعلم او طرحها لمخالفتها للضرورة والاجماع وان كان مراده من التوقف في الفتوى الاحتياط في العمل مطلقا كما هو الظاهر من الاخباريين ففاسد لعدم الدليل
على لزوم الاحتياط مطلقا نعم هو مسلم فيما يرجع الشك الى المكلف به وقد مر وجهه اما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل ان كان مراده منه اصالة البرائة او الاباحة مطلقا فقط
فما مر من حجته فيما يرجع الشك الى التكليف فقط وان كان مراده منه القاعدة من البرائة في موردها وكذا الاحتياط والتخيير والتوقف والاستصحاب في كلام مبين ثم فيما قلنا بالتساقط
والرجوع الى الاصل من الاستصحاب والبرائة والاحتياط والتخيير انما هو الاصل الاولي من حيث الحكم التكليفي الظاهري واما الوضعي كالصحة والفساد في المعاملات فالاصل الاولي
هو الفساد الا ما ثبت صحته فالكل صحته على الوجه الى ان يثبت الناقل والرجوع الى الاصل الاولي انما هو اذا لم يكن اصل ثانوي معتمد كالشك في السبب في العبادات واما اذا كان اصل
ثانوي معتمد كالشك في القرية من الجزئية والشرطية والمانعية في العبادات والمعاملات حاصل من الاطلاقات والعمومات الغير المقابل لترجيح مطلقا او بينهما في الشك في الشرطية والجزئية
والمانعية على مذهب الاعمي مع شروط الاطلاق من التواطي وعدم وسعه مورده حكم اخر والغالب عدم المعارض المساوي او الاقوى فان التي معتمد كاصالة الصحة في المعاملات والعقود
الناشية من عموماتها كاوفوا بالعقود ولا تاكلوا اموالكم الخ فيرجع فيما يقع التعادل بين الخبرين في جزئية السورة وعدمها فيبطلان ويرجع الى الاصل والاصل منها الاطلاقات
اقيموا الصلوة على مذهب الاعمي بناء على مذهب الصحيح والشك في الركنية على مذهب الاعمي بناء على مذهب الصحيح او الشك في الركنية على مذهب الاعمي والانتفاء شرائط الاطلاق من التشكيك
وورود مورد حكم اخر ووجود المعارض المساوي يطرد الاطلاق فلا يكون اصل ثانوي فيرجع الى الاصل الاولي على كل مذهب من التي اختار البرائة يحكم بعدمه ومن اختار الاحتياط
في الشك في الجزئية والمانعية يحكم بالاحتياط وربما يقع التعادل بين الخبرين في شرطية قبض المجلس في بيع الصرف وفي كراهة نكاح المتعة فهكذا فيتساقطان ويرجع الى الاصل الاول
من الاطلاقات او العمومات الدالة على صحة البيع ونكاح المتعة وهو اصالة عدم تقييدهما بالقبض على مذهب الاعمي مع وجود شرائط الاطلاقات واما على مذهب الصحيح فما يرجع الى
اخر وهو القاعدة المأخوذة من العمومات الدالة على صحة العقود والسوع والتجارة حتى يثبت تقييد بشرع وفساده وبعدم لم يسلم هنا القاعدة لعدم تمامية ما ذكرنا سابقا
فيرجع الى الاصل الاولي هو الفساد الا ان ربما يقع التعادل بين العمومات الدالة على القاعدة من احل الله البيع ومعارضه كحرم الربوا والنسبة عموم من وجه لكون البيع اعم من الربا
وهو مسلم مع فرض عدم الترجيح فيتعادلان ويرجع الى الاصل الاولي اعني الفساد لا يصح القول بالتخيير فيما مر على مذهب العموم سائر القواعد واقوائهما بالنسبة الى التخيير فيجوز
ما عدة التخيير بالجملة يتبين لما مر في اصالة البرائة بتفصيله وتحقيقه وما ذكرنا من التساقط والرجوع الى الاصل انما هو فيما امكن الرجوع الى الاصل واما فيما لا يمكن اجراء الاصل
كمسئلة اولاد الاولاد فذهب السيد المرتضى انهم اولاد حقيقة من غير نفسها سواء كان بلا واسطة او مع الواسطة للذكر مثل حظ الانثيين سواء كان لابن او لبنت وذهب
المشهور الى انه انما لو لده مجازا واولاد الاولاد للنساء روضة الشك اليد بين العرف وهو الحق ومعه براعي الاصل في احكام العصبة بالتسوية بينهم مطلقا ذكورا كان او اناثا او حملها
اما الاحكام ... (marginal note at left, partly illegible)

واولاد الابن للذكر ضعف الانثى وعلى فرض عدم الترجيح والاجمال في ان اولاد الاولاد اولاد حقيقة او لا وكان بنت الابن مثلا وابن البنت والثالث اثنى عشر فذهب
ستة المرتضى به يكون ثمانية منه لابن البنت والاربع لبنت الابن وعلى التمام العكس لقد المتيقن هو الاربع لابن البنت والاربع لبنت الابن وبقي الاربع مجهولا بينهما وح
لا يمكن الجمع ولا الطرح لضرورة كونه من احدهما ولا يمكن ترجيح احدهما على الاخر لفرض التساوي ولا يمكن الفتوى بالتخيير لاستلزام المخصوصة وتقاسمها الا ان ابن البنت يختار
مذهب المرتضى ويطلب الاربع الباقي وبنت الابن يختار مذهب المشهور ويطلب الاربع الباقي ولا يمكن ايضا الفتوى بالمختار بان اختاره احد القولين ويفتي بما اختاره
لفقد الدليل على التخيير وكون اختياره موجبا لاستحقاق احدهما وسقوط حق الاخر والصلح الاجباري ايضا فاسد لفقد الدليل عليه فان امكن الصلح الاختياري بينهما ايضا الحمد لله وان لم
يمكن فيجب عليه الاحتياط بالتوقف وعدم الفتوى ح يرجعان الى مجتهد اخر حيا او ميتا او يرضيان بالصلح لاصالة الاحتياط وبطلان ما سواه مما مر لا يبقى الا ان يحتمل ان يقسم بينهما
بينهما حكم ظاهر في الوجوب بالمعنى سواء تراضيا ام لا الا انا نقول لخبر في الصلح حكم ظاهر في الاستحباب الاتفاقي الفرض لكل مشكل وهو مشكل لانا نقول حديثها ضعيفة لا يكون
جبر سندها معلومة نعم لو علم عمل المشهور بها هنا فيعمل به هذا في الاحكام وكذا الكلام في الموضوعات المستنبطة بعد تعادل الدليلين كالتعارض بين قولي اللغويين والامارات
العرفية فمع اسقاط الترجيحات يتساقطان ويرجع الى القاعدة في الالفاظ كما لو تعذر اشتراك المعنوي اصالة عدم النقل واصالة التأخر وامثالها ان كان والا فيرجع الى القاعدة
في الاحكام الظاهرية في مقام الجهل كقوله تعالى حتى يطهرن او يتطهرن والاجمال بينهما وعدم اصل لفظي في البين فيرجع الى استصحاب حرمة المقاربة والصلاة وامثالها حتى تغتسل
وكذا الكلام في الموضوعات الصرفة كتعارض البينتين مع عدم تقديم الداخل والخارج او كانا داخلين او خارجين مع عدم الترجيح في البين فيرجع الى القاعدة ان كانت والا
فالتوقف فيه لو كان من المعاملات واما لو كان من العبادات كتعارض الامارتين في القبلة فالتساقط ولزوم الجمع ان امكن للزوم الاحتياط والا كالصلاة الى اربع جهات او التخيير هنا في عمل المعنى
واما بالنسبة الى المستفتي ففي الاحكام وما يرجع اليها كالموضوعات المستنبطة والحالية فيفتي بما تقتضي القاعدة في حق المفتي من البراءة والاحتياط والاستصحاب لعموم الادلة
المفاهية في اثبات الحكم في مقام الجهل وعدم تخصيصه بحال المفتي لان قوله ع الناس في سعة ما لا يعلمون عام كما لا يخفى نعم كلام في موارد التخيير منه ان يحكم باستمراره ومعنى انه
بعد ما تخير او بالمختار بعد اختيار احد الدليلين من الوجوب والحرمة وعدم تحقيقها في اصالة البراءة **الباب الثاني** في الترجيح وهو لغة فعل الفاعل الى جعل الشيء راجحا
وفي الاصطلاح هل هو جعل الدليل راجحا في العمل بموجبها على بعض او اقتران الدليل بما يقوى به على معارضه وعلى الثاني بعض لما سبق من معنى التعادل والتعارض الذي
هما صفتان للدليلين لا الفعل للمجتهد اجاب بعض بانه لا مناسبة بينهما لان التعادل صفة للدليلين بخلاف الترجيح وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه اعتباري لا اعتباري واما
الثاني فلان السطوة هو الرجحان الحاصل في الدليل لا بمعنى المصدري فتعادل بالتعادل واما من حيث هو في الحقيقة الاولى من باب اطلاق الكلي على الفرد لاصالة عدم النقل والنادر
وعدم صحة السلب عن ترجيح المجتهد لاحد الدليلين فلو كان حقيقة في غيره يلزم الاشتراك ولانه لا ينبغي كون الراجح حقيقة فيه يلزم التراجع وهو خلاف الاصل وتوضيح الكلام
فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** تداول بين العلماء كلام وهو ان الجمع بين الدليلين والعمل بهما مهما امكن اولى من الطرح والمراد بالاولى هو التعين للاجماع والضرورة
على ان الدليل اما ان يحتمل الحكم او العمل على ان غيرهما من الترجيح يرجح بوجوب ترجيح المرجح وعدم سنة سيد المرسلين والجمع على قسمين الاول لازم اي يجب جعل العمل والفتوى على مقتضاه
وهو قد يوجد بلا اجل كشف احدهما عن الاخر وهو فيما كان المتعارضان من متكلم واحد او في حكمه كالامامين عليهما السلام وذلك كالعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والنص كلما يرجع
الى ترجيح احدى الدلالتين بشاهد عرفي او عقلي او شرعي كاسناد كريمة في الاخر وهو المسمى باللازم الكشفي وقد يوجد بلا اجل كشف عن الاخر بل لكونه اقوى من الاخر وذلك كتعارض الاجماع
المعمول المطلق والعام مع الاجماع المنقول الخاص المقيد فيؤخذ الخاص المقيد لكونه اقوى او وقد يقيد بتقييدهما وكذا تعارض قولي اللغويين بان كان احدهما مطلقا والاخر خاصا كما
فسر بعضهم بوجه الارض وبعضهم بالتراب الخالص فيؤخذ بالعام لصريح ادعاء ظاهر بالوضع للعموم بخلاف الاخر لانه يرجع الى عدم الوجدان فيؤخذ بالاول والثاني تبرعي وهو فيما لم
يكن شاهد عرفي من ترجيحات الدلالة لا شرعي ولا عقلي ولكن يمكن احد الدليلين على تاويل ويحمل بعيد بعد فرضه الى كونه مراد او توضيح المطلب يقتضي تقسيم اولا الاول تقسيم الدليلين
المتعارضين من حيث الترجيح والتعادل وهو انهما بعد التعارض قد يكونان مقطوعي الصدور ويختص بصورة دلالة احدهما على ظاهر وهما الوجه في التعارض ولا يمكن طرح السند
كالكتابين المتواترين اللفظيين وهو على قسمين قسم يكون للصرف وحمله على المجاز الخاص شاهد عرفي وان يكون اقرب المجازات فلا ريب فيما هو عند العرف بعد تعذر الحقيقة محمل
المطلق على المقيد والعام على الخاص وامثالها وحمل الطلب على الندب وامثالها مما في تعارض الاحوال من دلالة التصريحية والاقتضائية والايماء والاشارة والمطابقة والتضمن
والالتزام او عقلي كقوله اعتق عبدك عني فان المقصد للعقل والاجماع على كونه اعتق متفرعا على الملكية ولا بد من اضمار بعد حصول ملكه او انا نشاء على كل شيء قدير للعقل على امتناع تعلق
القدرة بالممتنع او شرعي كخبر دل على وجوب القصر في السفر وخبر دل على وجوب الاتمام فيه وخبر دل على التخيير بينهما فيه والعمل الاصح بين الاخبار الثلثة وهو المسمى بالترجيح الدلالي
والداخلي والجمع اللازم والاولى من الطرح اعني من حيث العمل الا من حيث احتمال الكذب للقطع بالصدور وان لم يكن للصرف والحمل على المجاز الخاص شاهد لكن اعتضد بالترجيحات الخارجية من الشهرة
الخارجية والاستقراء وامثالها او مع احدهما لعمل احدهما للقاعدة فلا ريب في جمع مع قول احد ما خالف العامة وحدها اشهر وقسم لا يكون له شاهد بان يكون مجازا او تاويلا بعيدا عن
شاهد ما ولا اعتضادا بما يعتبر مع عدم امكان الطرح من حيث السند للقطع بالصدور متعادلان ويجري حكم التعادل فيه ويسمى بالجمع التبرعي يجب العمل به وقد يكونان مظنوني
مقطوعي الدلالة لا يحصل حمل احدهما على الاخر ان امكن واحدها اقوى السند فيرجح من الرجحان السندي كان وطرح الاخر مما يسمى او رجحان خارجية كالموافقة للكتاب والاستقراء
او ظهور عدم الخلاف او ما وافق الشهرة الجابرة للسند فهو ايضا حكم مستدلين به وهكذا باحد الاقوى للاقوى وطرح الحديث الاخر وهو المسمى بالطرح من حيث السند العمل بالترجيح السندي
في الاول والخارجي في الثاني فلم يمكن الترجيح بما ذكرنا في احد الحديثين فيطرحان من حيث السند العمل لفقد اعتبارهما ولعدم حصول الظن بصدقهما او احدهما معينا لفرض كونهما
متعارضين ممكنا التصرف في دلالة احدهما او فيهما وعلية الجزء انما هو من باب الظن بالصدور اجماعا ولا يجري فيه حكم المتعادلين لانه يرجع اعتبارهما فيرجع الى الاصل او قلنا بالتخيير الالهي
فيه وقد يكونان ظنيين سندا يعدلان لا تسعة ويمكن ان يكون من باب حمل الدلالة للجمع ان امكن او الحمل على التقية ان امكن ويمكن ان يكون من باب طرح احد الحديثين لانه يوجد
الدلالي مع وجود الترجيح السندي لما ورد طرحهما ان لم يكن كما ترى وهو يقع على قسمين قسم يوجد شاهد الصرف احدى الدلالتين والجمع بين الحديثين فيجب ح لا يجوز الحمل على التخيير ولا
الطرح كما لو وجد هذا الجمع منهما ويسمى بالترجيح الدلالي والداخلي والجمع اللازم وان لم يوجد شاهد الصرف لاحد الدلالتين ولكن اعتضد احدى الدلالتين بامر خارجي ولو يتمه من الطرح وفيه

لم نكن

فائدة جيدة

في الدليل اللفظي من ظنون طال الشرع حقيقة

الدليلين
سه

لم تكن القرينة الحالية والجمع شاهداً لم يعتضد اليه بما مر مع امكان حمله على المجاز او تاويل بعيد من غير شاهد الا الاقتصار على اليقين فوجهين ترجيح العمل به وترجيح الاخذ بالتوجيه السندي
ان كان كما هو والطرح الاخر وان لم يجد مرجح بوجه الظن بصدق احدهما معيناً فهل يطرحان لعدم الظن بصدق احدهما معيناً ولا يجري فيه حكم التعادل بل يرجع الى الاصل كما او بقاء
لاحتمال الارادة المجازية مع احتمال القرينة او كونه في مقام الاجمال والتوقف والاخير لا وجه له من الطرح وهو على مذهبنا من الرجوع الى الاصل فالتعادل لغلبة الثمرة لان على فرض الطرح يرجع
الى الاصل والثمرة على القول بالتخيير او الاحتياط مبنية لبناء العقلاء والسيرة على التوقف لا على الطرح ولان الطرح طرح للظنون الاربعة كما سيجيء وما ذكرنا طرح لظن واحد على ظاهر
الدليل وان لم يعلم بالخصوص اذ عرفت ان كون الجمع على وجه بين لا انه يجب العمل بمقتضاه واولى من طرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الاول واولى من طرح السند
فيما لو يكن ترجيح سنداً اقوى من ترجيح الدلالة او مساواة وطرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الثالث وتبرع عن تحريم العمل به كما في القسم الثاني من الاول والثالث
فيقع الكلام فيه في مقامين **المقام الاول** في ان الجمع اللازم والدليل عليه وجوه الاول بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم طرح السند القول بالكذب في المتعارضات
بل بنائهم على صرف الدلالة لو كان احدهما اقوى فهذا علماؤهم ومحدثيهم من زمان الائمة الى زماننا هذا بل الى يوم القيمة قطعاً ولا يرتاب فيه ذو مسكة بل هو كالمنكر للضرورة ولو لم يكن
اقوى يتوقفون ويقولون لا ندري مراده وما من كلام صدر منهم الا انه مقيد او مخصص او محمول على التسامح ويورد المقيد او المخصص الاقوى باحدهما ويعلون بعد من غير التفات
بكذب السند او سند واحد الثاني انه لو كان الامر يجوز للمتعارض من الحمل على الكذب لزم تعطيل الاحكام وهدم الشريعة لكون اغلب الاخبار متعارضاً بل كل الادلة وما من كلام الا
وليس ما طال الاعتراض الا ولو بالنسبة الى حال او وصف او فرد وكذا العام والمطلق وامثالها فلو كان البناء في غير مقطوع الصدق الحمل على الكذب او التوقف مع عدم شاهد يتوجه عدم الاكتفاء بقوة
الدلالة او السند يلزم طرح اغلب الاخبار والاحكام الثالث الاستقراء الا ان الغالب في المتعارضات طرح الدلالة لان الدلالة ليست الا ارادة وليس اعتبار كذب السند او سند واحد كالكتاب
والمتواتر والمحفوف بالقرينة الصدق بقرينة الرابع ان كل خبر يوجب الظن بالصدق والظن بالمراد في الجزئيات بعد ظنون وبعد التعارض يمكن كذب السند بالموجب لطرح الظنون الاربعة ويمكن
كذب سند واحد موجب لطرح الظنين ويمكن عدم ارادة الظاهر الموجب لطرح ظن واحد لا يوجب بعد حجية الظن طرح ظن واحد اولى من طرح الظنين او الظنون الاربعة وهو الجمع بينهما بل لا
تعارض بين السندين والتعارض انما هو في الدلالة على الارادة بكون احدهما ظاهراً في ارادة هذا والاخر على خلافه الخامس انه لو بنينا الامر على العمل بالدليل في صورة غير المعارض يلزم سد
العلم في اغلب الاحكام والدليل العقلي يعين العمل به في صورة المعارض ايضاً والاخذ بالظن ان كان وهو مع وجوب الراجح في الدلالة يوجب اخذه وهو موجب للحكم بابقاء السند السادس اجماع
العلماء الاعلام على عدم الاكتفاء بالدليل في صورة فقد المعارض وباخذ الراجح في الدلالة ان كان من غير معارض وقولهم انهم قالوا الجمع اولى من الطرح وما ذكرنا موردها اليقيني السابع
لزوم المخالفات القطعية للعلم بحقية اغلب المتعارضات وصدق اغلب المرجحات وكون اغلب الدين فيها ولو طرح يلزم طرح اغلب الدين فلا بد من العمل بالظن ويعلم المرجحات كالظنون بالاحكام
المقدمات من احكم والاجماع المركب وعدم الكفاية وقاعدة الاشتغال وامثالها مما تم في حجية مطلق الظن الثامن انا نقطع بكون اغلب عمومات الكتاب واطلاقاته وظواهره غير مرادة وتخصيصه وتقييده
ومصروف بعض الايات وباخبار الاحاد فهي مما يوجب طرحهما او العمل بالظن في تشخيصها والاول فاسد للزوم سد اغلب الدين ومخالفة الاجماع والضرورة فيبقى الثاني وهو المطلوب
ويتعين الحكم بالظن بصرف دلالة بعض ايات الكتاب ببعض الايات والاخبار والاخبار الاحاد لا اقوى من حيث الدلالة ولذا يجوزون تخصيصه بالخبر الواحد اذا كان كان تخصيص الخبر الواحد به
بالاولوية والاجماع المركب بطلان ترجيح المرجوح على الراجح التاسع الاخبار الدالة على التخيير بعد فقد الراجح العاشر الاخبار الامرة بالرجوع الى الراجح من موافقة الكتاب والشهرة ومخالفة
العامة وغيرها ثبت وجوب الاخذ بالراجح من حيث الدلالة بالاجماع المركب والاولوية لكون الثاني معمولاً عند العرف المقطوع الحجية في الالفاظ والاول ثبت باخبار الاحاد وحينئذ
خلافهم والمانع من اخذ الاقوى من حيث الدلالة اما ان يقول بطرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في المتبرع في القسم الاول او يقول به او طرح السند والرجوع الى الاصل كما في التبرع عن
القسم الثاني واما حرمة العمل ايضاً واما العلم بخروج صورة غير المعارض بقي صورة المعارض بحسب الاصل وقولهم نحن نحكم بالظاهر من غير اعتنا به بارادة الظن وقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار غير فرق بين الراجح والمرجوح وانه لو وجب الاخذ بالاقوى لوجب في البينات والجواب عن الاول ان الدليل موجود وهو تام مع ان التعادل لو طرح السند غير علم بالاصل
حرمته لقيام الدليل على عدمه وهو تام وعن الثاني بانه ورد في مقام حكم اصحاب الظاهر لا الباطن وبان بعد كونه اقوى يخرج الاخر عن الظاهرية مع انه لا يقاوم ما ذكرنا من الاخذ بالراجح
وعن الثالث ان ظاهره ملاحظة العلامات والشواهد المصدقة الدالة على وجوب الواجب ووحدانيته وعظمته ليتحقق الامور الباطنية او معرفة الوكيل باثره كما قال الله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم ولو لم يكن ظاهراً في هذا لم يكن ظاهراً في غيره وعن الرابع فاولاً بانه قياس مع الفارق لكون اعتبار البينة من باب التعبد بخلاف ما نحن فيه وثانياً بمنع الاصل
لوجوب اخذ الاقوى منها لان شهادة اربع رجال عدول مقدم على الرجلين العدلين واذا ثبت وجوب ترجيح الدلالة ان كان والعمل على مقتضاها يثبت وجوب ترجيح السند بما يعتبر
في الترجيح كما سيجيء والتخيير ان كان وحدانياً او ثنائياً موافقاً او ثلاثياً كالاجماع المركب باغلب ما ذكرنا من الادلة **المقام الثاني** في حرمة العمل بالجمع المتبرع ولزوم الحكم بالتعادل
اما الحرمة فلانه فيما يتعلق المجاز مع عدم شاهد عقلي او شرعي او عرفي من عدم الاقربية العرفية في السبب على تعيين المجاز نقلاً لان العلمية في الاحكام واصالة الحرمة والسيرة وبناء العقلاء
واجماع العلماء فانهم قالوا على الاجمال والتوقف والحكم بكونهما متعادلين كيف لو وجب الجمع بحمله على مجاز مع عدم الشاهد فلا يوجد التعادل لان كل لفظ قابل للحمل على مجاز
من مجازاته والاخبار المتواترة على ان من فسر القران برايه فليتبوأ مقعده من النار ولو حظ مشترك لو بدل عليه الاجماع والعقل على حرمة التشريع واسناد ما لم يقله الشارع والحكم على
مقتضاه والاخبار الدالة على وجوب اخذ الراجح بما اشتهر ان كان والا فالتخيير لا انه ما ذكرنا من عدم الاخذ بالاسناد الحكم بعض الثابت اللازم من مقتضاهما لا ان الدال على
الوجوب ظاهر في الارادة وعدم الحرمة من باب الالتزام وكذا ما دل على الاستحباب مما اللازم منهما بالدلالة الالتزامية ولو باللفظ العام كما في الامر بالشيء المقتضي للنهي عن الضد العام زيادة
عدم الحرمة لا ان اعتبار اللازم موقوف على اعتبار الملزوم لا انا نقول المدلول الملزوم معتبر لعدم طرحهما وانما نقول تعيين ارادة ما هو المتعين منهما لجنس اللفظ فصار مهملاً وكان في الواقع
موجوداً ولذا عليه الاخبار الدالة على التخيير وغيرها مما تم والاصل فان الدليل بعد اعتبار الوثاقة وصادمها على نفي الثالث والاجماع في تعيين احدهما ولامر ما سبق في حصول
العلم بنفي الثالث والظن الحاصل من الدليلين الظنيين بما ذكرنا ظاهر ان اللازم فيه هو التوقف والتخيير في التعادلين وعدم كذب السند او سند واحد ان امكن طرح السند
وسند واحد انه لم يمكن التعادل وعلى الاخير يسقط اعتبارهما عن الدليلية كما تم وعلى الاول يبقى اعتبارهما ويجري فيه احكام التعادل وهذا يتفرع على ان الاصل في الدليل بينهما كما
هل هو العمل وان حكم بالتعادل كما هو الحق لما مر من الادلة او الطرح وعدم الدليلية من راس وعلى مذهبنا في التعادل من التساقط او الرجوع الى الاصل كما عن من لا ثمرة الا في الحكم بينهما

الثالث والرابع **الامر الثاني** في بيان المرجحات وهو اما ان يكون من حيث الدلالة الموجبة للجمع والعمل بالدليلين واما ان يكون من حيث السند الموجب لطرح احد المستندين
واما ان يكون من حيث الخارج الموجب للجمع ان كان مرجحا للدلالة او لاحد الدليلين او لطرح احد السندين ان كان مرجحا لاحد السندين اما الاول فليس وروده منها ما مر في تعارض الاحوال من
تقديم التقييد من حيث هو على غيره من التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك والتخصيص على غير التقييد في المنهج الاول فراد اذا فلم جمع الهمها ومنها ورود احد العامين
على الاخر كما هو حال البناء لان المرجح مفهوم من ان الامر وجوب اخذ قول العادل وان لم يفد العلم وحجية مطلق من منطوقه ومنها تقديم احد العامين القلة الوارد كما هو تأثير النسا
بالنسبة الى منطوقها الدال على حرمة العمل بالجهل لان الاول اعم من العلم والظن لكن مع ضميمة التعاضد او لورود الاخر في مورد مخصوص او سبق سؤال مخصوص ومنها تقديم المطابقة
على التضمن والالتزام ومنها تقديم احد المجازين على الاخر لاقربيته عرفا او شهرة او لكثرة استعماله او غلبة وجوده ومنها تقديم الهول على الفعل وتقديم المشترك الذي كان معناه
اقل وتقديم الاصطلاح على اللغة ومنها تقديم المنصوص الاظهر على الظاهر كما يتحقق في احدهما دون الاخر وغلبة ذلك الجماع وبناء على عرف موقوة الدلالة وهكذا كل ما شاركه مما ذكرنا وكان
موافقا للدلالة الاكمل واما الثاني اعني الترجيح من حيث السند فهو ايضا امور منها كون احدهما مقطوع الصدور والاخر مظنونا او احدهما مظنونا بالظن الخاص والاخر بالظن المطلق او كلاهما
من الظنون المطلقة وهو كثير منها كون احدهما قليل الواسطة والاخر كثير الواسطة ومنها كونه متفقا عليه بطرق متعددة والاخر بطريق واحد ومنها كون احدهما مشافهة المروي عنه والاخر
فانه يجاري كلامه ولسانه اتر وقرائنه الخفية دون الاخر ومنها كون احد الراويين اشهر في صحة مروياته او اعلم او اعدل او ابصر او اضبط او من اهل الاجماع مع كون الاخر دانيا سيرا او كونه مسندا
مع احتمال الارسال في الاخر او كونه من اصحاب الاجلاء الثقة كون رواته من كثير العدد والاخر من الضعاف المشهورين او من الموثقات والحسان وهكذا ما هو مدرك
في علم ما يعتمد الظن الاقوى ومنها ترجيحات المتن بتقديم المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى وكون احدهما فصيحا دون الاخر كما ان بعض والحق ان الفصاحة لو كانت مما يبعد
صدورها من غير المعصوم او يمتنع عادة فهي مرجحة وكذا لو كان الكلام ركيكا يبعد صدوره منهم واما بين الامرين فلا يكون مرجحا لانه في مقام بيان الحكم على حسب الوضعية
وفهمهم وهكذا الدليل على لزوم اخذ الراجح منهم وبطلان ترجيح المرجوح على الراجح وكذا التشهير واخبار العلاجية من الامر باخذ الاوثق والافقه والاعدل وفي غيرها اثبت في
بعضها ببطلان الحكم وفي بعضها بالاولوية وعدم القول بالفصل مع انه اجماعي في الجملة كما لا يخفى نعم في بعضها جعله مرجحا حتى في غير الحد فيبين اشكال كقلة الواسطة ولا
يخفى ان ترجيح السند وطرح الاخر انما هو فيما لا يمكن الترجيح بالدلالة او بالخارج بما يقوي الدلالة كما مر والا فيقدم ترجيح الدلالة عليه كالعام الكتابي مع الخاص الخبري لكون جمعا مع ما هو
عرفي عليه وهو اولى من الطرح لما مر من الادلة ولعدم التنافي لانه يوجب ابقاء السند والعمل بهما وسيجيء توضيحه تعارض المرجحات وكذا العام الكتابي مع العام الخبري المعتضد بالادلة
بالشهرة كما سيجيء لافادته الظن الاقوى لكونه جمعا اولى ومنها الترجيح بالامور الخارجية ومنها المنصوص كموافقة الشهرة او الكتاب ومخالفة العامة ولا ريب في كونها مرجحا للاجماع على
بطلانه في الفقه من الفقهاء والمتاخرين ولدلالة الاخبار كقوله خذ بما وافق الكتاب ثم ما خالف العامة ثم ما اشتهر ولانها كالشهرة مهملا او لو لم يكن مرجحا لم يكن السند مرجحا لعدم الفصل وبطلان
الحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح وكذا الدلالة على بالاولوية لانها منصوصة فيها ولان العام المعتضد بالشهرة مقدم على الخاص لو فرض عندنا بناء العقلاء على الاخذ بالراجح والمشهور
عند العلماء والاقوائية الظن الحاصل منها كما لا يخفى فبناء العقلاء على الاخذ بالراجح وكل من جعلها مرجحا جعل موافقة الكتاب ومخالفة العامة مرجحة والاشكال في كيفية المخالفة
والموافقة فلو كان مخالفا لجميع مذاهب العامة والذين يعاصرون الامام عليه السلام المروي عنه فلا اشكال واما المخالف للمذاهب الذين كانوا سابقين على زمان الامام عليه السلام المروي عنه او الذين
عنه وكانهم يعملون في المسائل فربما لا يكون المذهب الغالب المنتشر في بلد الراوي كالكوفي فان مذاهبهم كان في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى ابي حنيفة لعنه الله وسفيان الثوري
اهل مكة كالمدينة في عصر الصادق فان مذهبهم كان على فتاوى مالك وهكذا فلابد من ملاحظة الراوي والمروي عنه والبلد وتتبع السؤال بما يورث الظن من القرائن وغيرها وفي هذا
حاصل ما افاده المحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية وما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وقضاتهم وكان مدار اهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل البصرة على فتاوى عثمان
واهل الشام على فتاوى الاوزاعي واهل المصر على ليث بن سعد واهل الخراسان على عبد الله بن مبارك وغيرهم الى ما قلنا الى ان استقر رأيهم على المذاهب الاربعة من الحنفي والشافعي والمالكي
والحنبلي في سنة خمس وستين وستمائة في الظاهر ولا ريب ان المرجحات انما هي من باب الظن الا التعبد للاجماع ولا الادلة في اثبات الحكم انما هو من باب الظن سواء كان من باب الظن المحصور
او المطلق والتعبد عنه خلافا للاجماع ولان كذا في اخذ الترجيح بل حديث ما اشتهر فان المجمع عليه لا ريب فيه ولما سيجيء في توجيه ترجيح الدلالة على السند وتقوي الحديث من الاوثق
والافقه لافادته الظن الاقوى كما هو الظاهر الحال وقد اشتهر وامثال ذلك في الغالب الغالب لافادة الظن نعم اشكال في توجيه تعارض الشهرتين وقد مر توضيحه في الاجماع ومنها غير
المنصوص كالعلية وامثالها مما يفيد الظن كما مر في الاستصحاب وهي مثل الشهرة لتساويهما في افادة الظن وذهاب المشهور الى عدم اعتباره ثابتا بالاصل الظهور والاجماع وبطلان
التحكم وبناء العقلاء عليه لا ينافي السكوت في بيان المرجحات بعيد الحصر وهو ينفي غير المنصوص الا انا نقول لو اعاد الحصر لكان الترجيح للدلالة التي غير معتبرة وهو خلاف الاجماع
وكذا السند فلتناقض بين الاخبار لاختلافها في ذكر المرجحات وعددها مع انه لو كان غيرها غير مرجح ومعتبرة لا استفاضت كالقياس على انها وردت في الغالب نعم ما
عدم اعتباره بالدليل كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والنوم والرمل والجفر والاستخارة وهكذا ما لا ريب في عدم كونها مرجحة للاصل والاجماع وكلان ما يستفاد من
الدليل عدم الاعتناء بشأنها اصلا كقوله عليه السلام مهلا يا ابان ان السنة اذا قيست محق الدين وتم في غيره بعدم القول بالفصل نعم في المحذور فيه ما الامر الا ان التحير سواء كان ذاتيا
كدوران الامر بين الوجوب والحرمة او عرضيا كالجهات القبلة في ضيق الوقت وعصيره توقف المظنون منها فالقاعدة الاستعمال ما احتمل هو جب القطع بالبراءة سواء كان مرجحا في الواقع
لان كان الحكم هو التخيير ومنها موافقة احدهما للاصل والاخر الفاقد وسيجيء الاوكد المقرر والثاني بالناقل واختلفوا فيها فبعضهم بتقديم الاقل وقال البعض بعينه والعامة بتقديم الثاني
وقال بعض بعدم الترجيح بينهما وكونها متعادلين وتفصيل بعض بين الصادرين من النبي والائمة عليهم السلام والحق التفصيل وقد فصلنا الكلام في البراءة تقسيمه وتحقيق الامر من عدم كون المقررية
والناقلية مرجحة قطعيين كالمرجحين **الامر الثالث** في تعارض المرجحات اما السند والدلالة فالدلالة مقدمة لانها جمع مع شاهد وهو اولى من الطرح لما مر بل لعدم التنافي بين ترجيح
السند والدلالة لان التنافي يوجب ابقاء السند والعمل بهما وعليه اجماع العلماء عملا وفتوى لا يتخصيصهم الايات باخبار الاحاد وكذا العقلاء والعرف السابق القطعية واما السند والخارج
فان كان الخارج موجبا للجمع كما هنا كان مرجحا للدلالة او احدهما على التقية فيقدم لانه جمع وهو اولى من الطرح واما اذا ادى الى الطرح كمعارضة الكتاب لعام مع الخبر العام المعتضد بالشهرة الجابرة
للسند فيتساويان ويتبع الظن الشخصي وهو في المشهور غالبا واما الدلالة والخارج فيتبع الظن الشخصي في طرح احد الدلالتين او احد السندين كالخبر الخاص مع الخبر العام المعتضد بالشهرة وما ذكرنا